ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 18, 1971

I 7976

TOMUL 18, 1971

DIN SUMAR:

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ – OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE — Octavian Chețan, Elena Florea, Dan Mihai Bîrliba, Liviu Mitrănescu, Dan V. Ion

MODALITATEA ÎN COSMOLOGIA ARISTOTELICĂ — Ath. Joja

NIVELELE CUNOAȘTERII ȘI SCARA MODALITĂȚILOR — Mircea Flonta

DEFINIȚIILE OPERAȚIONALE (I) — Cornel Popa

PERSPECTIVA MODERNĂ ASUPRA UNEI TEME DE LOGICĂ CLASICĂ: VALOAREA SILOGISMULUI — Mircea Constantinescu

LA ORIGINILE GÎNDIRII ESTETICE A LUI GEORG LUKÁCS — N. Tertulian

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 18, 7, 1971

1930

0 IUI 2005

REVISTA DE FILOZOFIE
APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7976

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 7 1971

-- ULIM. 2014

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

Pag.

● OCTAVIAN CHEȚAN, ELENA FLOREA, DAN MIHAI BÎRLIBA, LIVIU MITRĂNESCU, DAN V. ION 819

EPISTEMOLOGIE ȘI LOGICA ȘTIINȚEI

STUDII ȘI ARTICOLE

● ATH. JOJA, Modalitatea în cosmologia aristotelică 829

● MIRCEA FLONTA, Nivelele cunoașterii și scara modalităților 843

● CORNEL POPA, Definițiile operaționale (I) 853

● MIRCEA CONSTANTINESCU, Perspectiva modernă asupra unei teme de logică clasică : valoarea silogismului 869

COMUNICĂRI

● SORIN VIERU, Silogistica asertorică și logica predicatelor 879

● GH. ENESCU, Patru probleme ale logicii moderne 889

● CONSTANTIN NOICA, Despre ideea de proporție și funcția ei logică. 899

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● RADU J. BOGDAN, Un moment important în epistemologia anglo-saxonă (Reflecții pe marginea confruntării Kuhn — Popper) 907

CONSULTAȚII

● CONSTANTIN GRECU, Reducție și explicație 929

CRONICA IDEILOR

● N. TERTULIAN, La originile gîndirii estetice a lui Georg Lukács 941

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● O inițiativă a documentării filozofice (M. C.). 965

Rev. filoz. 18. 7. p. 813—966, București, 1971.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

13.237

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 7** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ – ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Стр.

● ОКТАВИАН КЕЦАН, ЕЛЕНА ФЛОРЯ, ДАН МИХАЙ БЫРЛИБА, ЛИВИУ МИТРЭНЕСКУ, ДАН В. ИОН. 819

Эпистемология и логика науки

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● АТ. ЖОЖА, Модальность в аристотелевой космологии 829
● МИРЧА ФЛОНТА, Уровни познания и лестница модальностей 843
● КОРНЕЛ ПОПА, Операциональные определения (I) 853
● МИРЧА КОНСТАНТИНЕСКУ, Современная перспектива одной темы классической логики: значение силлогизма 869

СООБЩЕНИЯ

● СОРИН ВИЕРУ, Ассерторическая силлогистика и логика предикатов . . . 879
● Г. ЭНЕСКУ, Четыре проблемы современной логики 889
● КОНСТАНТИН НОИКА, Об идее пропорции и ее логической функции . . . 899

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● РАДУ Ж. БОГДАН, Важный момент в англо-саксонской эпистемологии (Размышления по поводу сопоставления Кун-Поппэр) 907

КОНСУЛЬТАЦИИ

● КОНСТАНТИН ГРЕКУ, Редукция и экспликация 929

ОБЗОР МНЕНИЙ

● Н. ТЕРТУЛЬЯН, Источники эстетического мышления Георга Лукача . . 941

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Об одной инициативе в области философской документации (М. Ч). . . . 965

Rev. filoz., 18, 7, p. 813–966, Bucureşti, 1971.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 7 1971

SOMMAIRE

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

Page

● OCTAVIAN CHEȚAN, ELENA FLOREA, DAN MIHAI BÎRLIBA, LIVIU MITRĂNESCU, DAN V. ION 819

ÉPISTÉMOLOGIE ET LOGIQUE DE LA SCIENCE

ÉTUDES ET ARTICLES

● ATH. JOJA, La modalité dans la cosmologie aristotélicienne 829

● MIRCEA FLONTA, Les niveaux de la connaissance et l'échelle des modalités . . 843

● CORNEL POPA, Sur les définitions opérationnelles (I) 853

● MIRCEA CONSTANTINESCU, Perspective moderne ouverte sur un thème de la logique classique : la valeur du syllogisme 869

COMMUNICATIONS

● SORIN VIERU, Syllogistique assertorique et logique des prédicats 879

● GH. ENESCU, Quatre problèmes de la logique moderne 889

● CONSTANTIN NOICA, Sur l'idée de proportion et sa fonction logique . . . 899

NOTES PHILOSOPHIQUES

● RADU J. BOGDAN, Un moment important dans l'épistémologie anglo-saxonne (Réflexions inspirées par la confrontation Kuhn-Popper) 907

CONSULTATIONS

● CONSTANTIN GRECU, Réduction et explication 929

CHRONIQUE DES IDÉES

● N. TERTULIAN, Les origines de la pensée esthétique de Georg Lukács . . 941

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Une initiative de la documentation philosophique (M. C.) 965

Rev. filoz. 18, 7, p. 813–966, București, 1971

„Poporul trebuie să acționeze conștient pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, să-și făurească în mod conștient viitorul. Aceasta impune luarea tuturor măsurilor pentru intensificarea activității ideologice și educative, activitate care trebuie să aibă un rol tot mai important în formarea omului nou, în dezvoltarea conștiinței socialiste, în întreaga activitate de edificare a societății noastre noi".

NICOLAE CEAUȘESCU

Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAŢIE COMUNISTĂ—OBIECTIV ESENŢIAL AL ACTIVITĂŢII NOASTRE IDEOLOGICE

CONSECVENŢĂ ŞI ÎNALTĂ PRINCIPIALITATE COMUNISTĂ

Programul de măsuri iniţiat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului, şi amplu analizat în cadrul consfătuirii de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative, răspunde unor *necesităţi vitale* ale orînduirii noastre.

Străbatem o etapă fundamentală pentru viitorul comunist al societăţii româneşti, o etapă în care problemele educării partinice, marxist-leniniste a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii se impun cu acuitate. Societatea socialistă, prin ceea ce are mai profund şi specific presupune nu numai o creştere susţinută a forţelor de producţie, nu numai perfecţionarea continuă a relaţiilor socialiste de producţie, dezvoltarea noilor relaţii de întrajutorare dintre oameni, adîncirea democraţiei socialiste, ci totodată afirmarea în viaţa socială a unor oameni cu o înaltă conştiinţă socialistă, revoluţionară, cu un grad superior de cultură şi cu o temeinică pregătire profesională, oameni care să îmbine în fiecare moment al activităţii lor calităţile competenţei cu cele ale unei înalte capacităţi politice.

Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român a elaborat şi a fundamentat programul vast de făurire a societăţii socialiste româneşti multilateral dezvoltate, marcînd astfel intrarea ţării noastre într-o etapă istorică nouă de dezvoltare. Datorită aplicării consecvente în viaţă a politicii marxist-leniniste a partidului, România păşeşte astăzi spre realizarea obiectivelor fundamentale ale acestui luminos program, ca un stat puternic industrial-agrar, cu o industrie în plină dezvoltare şi modernizare şi cu o agricultură socialistă în neabătut progres. Mersul nostru înainte cuprinde toate domeniile de activitate, toate sectoarele vieţii sociale. O însemnătate aparte, mai mare ca oricînd, dobîndeşte în aceste condiţii activitatea de educare comunistă a poporului, procesul, conştient urmărit, de ridicare continuă a nivelului politic-ideologic al tuturor membrilor de partid, al tuturor oamenilor muncii.

Acest *adevăr esenţial* pentru progresul oricărei societăţi socialiste a fost subliniat în repetate rînduri în documentele-program ale partidului nostru. În cuvîntarea sa la întîlnirea recentă cu activul judeţean de partid Constanţa, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a insistat asupra faptului că „nu se poate concepe făurirea societăţii comuniste fără transformarea

Rev. filoz. 18, 7, p. 819–828, Bucureşti, 1971

revoluționară a omului, fără ca omul, care constituie figura centrală a societății comuniste să devină un om nou, pătruns de spirit revoluționar, hotărît întotdeauna să lupte împotriva vechiului, pentru victoria noului. Lupta pentru nou în toate domeniile de activitate este o luptă revoluționară. Noi sîntem revoluționari și trebuie să rămînem revoluționari dacă vrem să rămînem comuniști!"[1].

Linia generală a partidului nostru în problemele muncii ideologice, principiile directoare ale activității de educație comunistă a maselor, de ridicare a conștiinței socialiste a întregului popor exprimă limpede și convingător caracterul consecvent revoluționar, militantismul comunist al politicii sale. Îndeosebi documentele Congresului al X-lea reprezintă un important punct de reper în precizarea coordonatelor de evoluție și de afirmare a spiritualității comuniste în patria noastră și a legăturii sale inextricabile cu procesul general de făurire a societății socialiste românești multilateral dezvoltate.

Rezultatele deosebit de importante obținute în anii construcției socialiste în procesul lărgirii orizontului cultural al maselor, în ridicarea nivelului politic și ideologic general al celor ce muncesc, în promovarea și dezvoltarea conștiinței socialiste sînt consecința directă a uriașului efort constructiv desfășurat sub conducerea partidului în toate domeniile vieții sociale. Creșterea bunăstării materiale și spirituale a oamenilor muncii a fost însoțită de permanenta preocupare pentru asigurarea și dezvoltarea condițiilor propice afirmării plenare a personalității omului nou, făuritor conștient al unei lumi demne de cele mai avansate aspirații umaniste. Organismul sănătos al societății noastre socialiste se dezvoltă armonios și dinamic, sub semnul unității întregului popor în jurul partidului său revoluționar.

Pe fondul acestor rezultate pozitive incontestabile, dar și prin prisma cerințelor și a exigențelor mari pe care progresul socialist le impune societății noastre, conducerea superioară a partidului — la inițiativa de înaltă răspundere comunistă a tovarășului Nicolae Ceaușescu — a supus dezbaterii întregului partid, tuturor oamenilor muncii problemele centrale ale îmbunătățirii activității politice și ideologice, de educație socialistă, unde, cu toate succesele obținute, rezultatele nu sînt încă la înălțimea cerințelor actuale și nici la nivelul realizărilor din alte domenii ale vieții sociale. Unele manifestări de automulțumire, o anumită subapreciere a activității ideologice, teoretice, ca și o serie de alte neajunsuri și deficiențe în afirmarea clară, combativă a concepției noastre despre lume, au determinat o rămînere în urmă a activității ideologice și educative față de dezvoltarea generală a societății noastre.

Simpla constatare a faptului că dezvoltarea conștiinței parcurge, în general, un drum mai sinuos, că ea se realizează mai încet în raport cu dezvoltarea forțelor de producție, cu progresul general al vieții materiale a societății, rămînînd adesea în urma acesteia, nu este suficientă nici teoretic, nici practic pentru impulsionarea vieții spirituale a unei societăți. A rămîne la această constatare înseamnă a plăti tribut greu unei viziuni simpliste, șablonarde și, în esență, demobilizatoare despre raportul dintre existența socială și conștiința socială în condițiile societății socialiste.

[1] Vezi „Scînteia" din 24 iulie 1971.

Conștiința socialistă nu apare ca un produs spontan al noilor condiții materiale de existență, ci în primul rînd ca rezultat al unei activități conștiente, sistematic urmărite, de educație politică și ideologică a maselor. În condițiile socialismului, noi nu ne putem mulțumi cu constatarea realizării mai încete a conștiinței socialiste în raport cu progresul forțelor de producție, ci, așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „trebuie să acționăm cu toată fermitatea pentru a nu se ajunge la această rămînere în urmă, pentru a asigura ridicarea continuă a conștiinței maselor de oameni ai muncii..."[2]. Numai acordînd o atenție precumpănitoare dezvoltării conștiinței socialiste a întregului popor, numai acționînd sistematic și perseverent în această direcție, cu dăruire și competență, vom asigura condițiile spirituale necesare pentru ca clasa muncitoare să-și poată îndeplini cu maximă eficiență și conștiință de sine rolul de clasă conducătoare în societatea noastră, pentru ca poporul, liber și stăpîn pe propria soartă, să-și poată construi conștient viitorul, pentru ca participarea maselor largi la conducerea societății să devină o realitate, iar democrația socialistă să acționeze în plenitudinea potențelor sale ca forță motrice a întregii noastre vieți social-politice.

E necesară o contribuție teoretică mult mai susținută pentru elucidarea fenomenelor sociale noi care apar în procesul dezvoltării noastre socialiste, depășirea timidității teoretice în fața problemelor concrete, vii, de a căror rezolvare depind înseși structurile evoluției noastre viitoare. Deși a înregistrat în ultimii ani o simțitoare îmbunătățire a activității sale, „Revista de filozofie" nu a reușit să depășească integral statutul organizatoric și funcțional al unei publicații interne. Rolul pe care îl îndeplinește în viața ideologică din țara noastră este încă minor, cercul său de cititori și de colaboratori este încă mult prea restrîns, iar legătura directă cu realitățile de la noi se face nu o dată prin articole plate, mediocre. Ea nu a reușit să devină încă o adevărată tribună de dezbateri vii, principiale, competente asupra problemelor majore care preocupă societatea noastră. Lipsită ani de zile de o structură organizatorică adecvată, „Revista de filozofie" se mișca greoi, cu posibilități minime de inițiativă și de stimulare în perimetrul activităților specifice filozofiei. Noul comitet de redacție își propune să acționeze ferm pentru depășirea acestei stări de lucruri, pentru situarea „Revistei de filozofie" în primele rînduri ale publicațiilor noastre ideologice. Vom stimula dezbaterile, confruntările de opinii, vom promova un climat de exigență față de activitatea filozofică din țara noastrr, față de cartea românească de filozofie, un climat care să excludă practic din paginile publicațiilor noastre articolele de serviciu, neutre sau apologetice, cu efecte antecalculate pe planul relațiilor personale. Vom acorda o atenție deosebită tematicii social-politice, analizei experienței partidului nostru în construcția socialistă, problemelor teoretice ale făuririi societății socialiste românești multilateral dezvoltate, coordonatelor esențiale ale procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, de educare în spiritul ideologiei marxist-leniniste a oamenilor muncii, problemelor eticii, umanismului și democrației socialiste. Vom promova contactul cu gîndirea contemporană, dialogul și lupta de idei, spiritul militant

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 42.

și combativitatea, atitudinea fermă, angajantă în toate problemele. Momentul acestui reviriment în activitatea „Revistei de filozofie" este deosebit de propice unor rezultate rodnice. Avem convingerea că vom răspunde astfel unor deziderate unanim resimțite de colaboratorii și de cititorii noștri.

Largul răsunet al programului de educație comunistă a societății românești inițiat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, entuziasmul cu care a fost primit de masele largi, efervescența spirituală pe care a declanșat-o în întreaga țară sînt cea mai elocventă demonstrație a necesității sociale a acestei acțiuni, izvorîtă din cele mai profunde structuri ale societății noastre contemporane. Speculațiile pe care unele cercuri intelectuale din Occident sau unele oficine ale propagandei burgheze încearcă să le însăileze pentru „a explica" „noul fenomen românesc" sînt lipsite de orice consistență. Încercarea lor de a crea confuzii în opinia publică internațională și a influența negativ climatul spiritual intern prin perorații absurde și răuvoitoare despre o pretinsă reconsiderare conjuncturală a politicii culturale a partidului și a statului nostru constituie, de fapt, o dovadă în plus a necesității unei activități teoretice ferme, de pe poziții partinice combative, de analiză profundă, dar larg accesibilă, a liniei politice generale a partidului nostru. Acestor comentarii care, denaturînd sensul real al lucrurilor, se căznesc „să depisteze" semne ale unei slăbiri a societății noastre socialiste și ale unei reveniri la practici administrative, arbitrare, de mult apuse în țara noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu le replică fără echivoc în însuși numele poporului român : „Nu, domnilor, măsurile pe care le luăm pentru ridicarea rolului activității educative sînt o dovadă a forței orînduirii noastre socialiste, a tăriei și unității partidului nostru comunist ! Greșiți, domnilor, și nu înțelegeți ce înseamnă muncă ideologică marxist-leninistă, care nu se poate duce cu măsuri administrative, ci numai prin educație, prin promovarea fermă a principiilor clasei muncitoare despre lume și viață... Sîntem hotărîți să facem totul ca mijloacele de educație ale societății noastre să servească acestui scop, cel mai uman și cel mai democratic scop din lume — făurirea societății comuniste"[3].

Acțiunea amplă, multilateral gîndită, de îmbunătățire a activității politice-ideologice și cultural-educative nu aduce, de fapt, nimic „senzațional", nimic din „schimbările fundamentale" pe care s-au grăbit să le postuleze unii. „În fond — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — ceea ce noi discutăm astăzi sînt probleme izvorîte din hotărîrile Congreselor al IX-lea și al X-lea ale partidului. Ceea ce este nou însă este faptul că punem cu toată hotărîrea problema luării măsurilor necesare pentru înfăptuirea în viață a acestor hotărîri, că trecem la organizarea pe baze noi a muncii din acest sector de activitate. În realizarea acestor sarcini principalul este, după părerea mea — arată secretarul general al partidului —, luarea măsurilor organizatorice, asigurarea îndrumării și controlului permanent"[4].

Datoria noastră de comuniști, de activiști în domeniul ideologiei este de a examina critic, fiecare la locul său de muncă, modalitățile concrete, măsurile cele mai potrivite de îmbunătățire a activității noastre, de înlăturare hotărîtă a deficiențelor și a lipsurilor care, deși numite — în

[3] *Ibidem*, p. 86.
[4] *Ibidem*, p. 83.

parte — și cu prilejul altor analize, au continuat să ne împovăreze activitatea, să frîneze ridicarea ei la nivelul exigențelor mereu crescute, dar firești, impuse de însuși mersul înainte al societății noastre.

Numai astfel vom putea contribui efectiv la îmbunătățirea generală a activității politice-ideologice, de educare marxist-leninistă a întregului nostru popor, la promovarea fermă, principială a filozofiei marxiste în confruntarea cu celelalte curente de gîndire, cu influențele nocive ale mentalității burgheze și mic-burgheze, în dialogul cu lumea contemporană.

OCTAVIAN CHEȚAN

GÎNDIREA TEORETICĂ ANGAJATĂ ȘI CERCETAREA FILOZOFICĂ

Propunerile de măsuri dezbătute în ședința Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative reprezintă un program complex de acțiune pentru întărirea activității politice ideologice și educative din țara noastră, pentru dezvoltarea conștiinței socialiste. Este un program mobilizator al eforturilor în direcția întăririi spiritului partinic, militant, a combativității revoluționare, a înlăturării lipsurilor, a perfecționări întregului sistem de propagandă și de educație comunistă. Este un program al unei mai ferme angajări a gîndirii teoretice, a întregii activități de educație comunistă.

În aceste documente găsim o amplă precizare a ceea ce înseamnă *gîndire teoretică angajată*.

Astfel, în primul rînd, gîndirea teoretică angajată presupune orientarea spre analiza *proceselor majore* care caracterizează societatea noastră socialistă. Documentele indică în acest sens ca teme de cercetare procesul îndeplinirii de către clasa muncitoare a rolului său de clasă conducătoare în societate, rolul conducător al partidului, rolul statului socialist, problemele conducerii vieții sociale, rolul conștiinței socialiste, principiile politicii interne și externe a statului ș.a. Asemenea teme asigură angajarea gîndirii teoretice în elucidarea celor mai semnificative procese ale etapei de dezvoltare în care se află societatea noastră în prezent.

În al doilea rînd, ea implică *elaborări teoretice fundamentale* legate de analiza transformărilor petrecute în anii construcției socialiste în diversele zone ale vieții noastre sociale. În expunerea sa, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „activitatea teoretică este încă timidă. Nu se abordează cu fermitate, în spiritul materialismului dialectic și istoric, problemele noi care apar în societatea noastră"[1]. De pildă, s-a făcut încă prea puțin pentru fundamentarea ideologică și teoretică a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată, nu au fost suficient studiate pro-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, p. 44.

cesul stratificării sociale, schimbările petrecute în structura de clasă a societății noastre socialiste, problemele umanismului și ale democrației socialiste, rolul de forță motrice a conștiinței socialiste a oamenilor, noțiunea de echitate socială și conținutul socialist al diferitelor legități care guvernează procesul construcției socialiste etc. Toate acestea constituie, de fapt, principalele direcții de angajare teoretică. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea sa, este necesar ca „elaborarea acestor fundamentări teoretice să constituie un punct principal în activitatea noastră"[2].

În al treilea rînd, *o gîndire teoretică angajată implică analiza teoretică-ideologică a unor probleme centrale ale vieții noastre social-politice insuficient tratate pînă acum*, cum ar fi modul de rezolvare a problemei naționale, conținutul și caracteristicile unității dintre toți cetățenii țării, indiferent de naționalitate, ca *unitate socialistă*, combaterea învrăjbirii naționale și a oricăror forme de naționalism, rolul națiunii și al factorului național în edificarea sistemului socialist, interdependența dintre național și internațional în procesul construcției socialiste, problema internaționalismului socialist, a patriotismului și a raportului dintre ele, problema dezvoltării statelor naționale și a luptei de eliberare națională, problema schimbărilor care au intervenit în sistemul capitalist și al forțelor imperialiste, problemele noi apărute în legătură cu dezvoltarea mișcării comuniste și muncitorești, cu mișcările democratice, cu relațiile dintre partidele comuniste, dintre forțele antiimperialiste.

În al patrulea rînd, ea semnifică un permanent *efort de clarificare, de limpezire teoretică*. O gîndire teoretică angajată, se subliniază în documente, trebuie să înlăture confuziile, ideile greșite puse în circulație în legătură cu unele probleme. „Noi trebuie și aici — pe plan teoretic, principial — să aducem claritate..."[3], sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea sa. De aici decurge ideea că gîndirea teoretică este cu atît mai mult angajată, cu cît elaborează o concepție marxistă *clară* asupra proceselor ce caracterizează societatea socialistă și lumea contemporană, cu cît își aduce „contribuția la dezvoltarea marxism-leninismului în condițiile epocii de astăzi"[4].

În sfîrșit, o gîndire teoretică angajată se dezvoltă în strînsă legătură cu *cerințele practicii*, se constituie ca o *emanație* a experienței, a activității nemijlocite. Din acest punct de vedere, în documentele la care ne referim se subliniază ideea de principiu că elaborarea problemelor teoretice nu trebuie lăsată numai pe seama celor care s-au specializat în activitatea teoretică: „Tezele teoretice se pot elabora numai de către aceia care iau parte activă la lupta revoluționară, la lupta de construcție socialistă, care se află în primele rînduri ale acestei lupte"[5].

Toate aceste elemente implicate în noțiunea de *gîndire teoretică angajată* constituie în același timp un program de *comandă socială*, program care trebuie să stea la baza activității teoretice, politice-ideologice și educative. Academia de Științe Sociale și Politice, așa cum se subliniază la punctul 8 al *Propunerilor de măsuri*, va trebui să-și sporească rolul „în

---

[2] *Ibidem*, p. 47.
[3] *Ibidem*, p. 55.
[4] *Ibidem*, p. 58.
[5] *Ibidem*.

dezbaterea problemelor ideologice actuale..., în afirmarea puternică a filozofiei materialist-dialectice și a politicii partidului nostru"[6].

În acest context, Institutul de filozofie va trebui să realizeze o activitate de cercetare plenar angajată în investigarea proceselor majore care caracterizează societatea noastră actuală, să umple golurile care mai există în elaborarea și dezvoltarea marxistă a filozofiei românești, să se pronunțe asupra acelor aspecte pe care le-a neglijat sau le-a ocolit, să permită o intervenție mai fermă pe planul confruntărilor, să desfășoare o mai bogată activitate de propagandă. Apare ca o necesitate imediată revederea și regîndirea planurilor anuale și de perspectivă de cercetare, a căilor de realizare a temelor propuse, în spiritul în care documentele indică dezvoltarea în viitor a teoriei politice, filozofice, etice, estetice în general, a științelor sociale, în concordanță cu cerințele evoluției societății noastre spre comunism.

ELENA FLOREA,
cercetător științific principal
la Institutul de filozofie

EXIGENȚELE PREGĂTIRII POLITICE

Introducerea obligatorie a examenului de științe sociale ca examen de bază, fără de care nici un student nu poate absolvi facultatea, răspunde în mod nemijlocit unor cerințe obiective legate de pregătirea politică-ideologică cetățenească a tinerilor, de formarea unei personalități militante, expresie a idealurilor revoluționare ale clasei muncitoare.

Ca tînăr cadru didactic la Facultatea de filozofie, înțeleg clar adevărul, verificat de viață, că a preda marxism-leninismul — în plan filozofic, politic, sociologic, etic, estetic — înseamnă a te raporta direct și deliberat la politica marxist-leninistă a partidului nostru comunist. Numai în acest fel putem dovedi celor care ne ascultă și ne urmăresc că teoria lui Marx, Engels și Lenin nu reprezintă o filozofie printre alte filozofii, la fel cu toate celelalte, ci a fost creată în practica social-istorică a clasei muncitoare și se întoarce firesc în această practică, în universul acțiunii maselor.

Problema la care ne referim nu este nicidecum simplă, dar ea ține în modul cel mai direct de însuși statutul profesorului-cetățean din domeniul științelor sociale, al profesorului activist de partid pe frontul ideologiei și culturii socialiste. Fiecare cadru didactic absolvent al unei facultăți cu profil ideologic, fie că stă la catedra liceului, fie la catedra *Almei mater*, trebuie să se considere un propagator priceput și pasionat al politicii interne și externe a partidului și a statului nostru în rîndul tinerilor. Maniera didacticistă, incoloră, nesemnificativă, formalismul și oboseala nu pot fi compatibile cu vigoarea și cu capacitatea de autoperfecționare continuă a concepției pe care o susținem.

[6] *Ibidem*, p. 13.

Sarcinile noastre pentru perioada imediat următoare și pentru perspectivă ne sînt clare și trebuie să le dăm răspunsul practic prin propria activitate la catedră și în viața unităților productive, care reprezintă deopotrivă o muncă pedagogică și o muncă politică, în care „rebuturile" sînt inadmisibile.

Avem de aceea datoria de a înlesni contactul rodnic al studentului cu ideologia proletară, cu opera marxistă, dar mai ales cu spiritul ei veșnic viu, aplicat în mod creator — în întreaga operă de edificare socialistă a patriei — de partidul nostru. Depășind neajunsurile de pînă acum, predarea științelor sociale trebuie să fie realmente un proces educativ, cu largi semnificații în atitudinea efectivă, a studenților, atît în facultate, cît mai ales în producție, în familie, în societate.

DAN MIHAI BÎRLIBA

asistent universitar
Facultatea de filozofie București

RESPONSABILITATEA NOASTRĂ DE EDUCATORI COMUNIȘTI

Lucrînd mai mulți ani printre studenți, mi-am putut da seama de marea lor disponibilitate față de idealurile nobile ale învățăturii marxist-leniniste, de entuziasmul și de receptivitatea lor față de ceea ce e nou și înaintat, față de tot ceea ce angajează viitorul țării, viitorul lor.

Avînd condiții de viață și de studiu necunoscute de generația mai vîrstnică, la unii tineri s-a manifestat însă uneori tendința de a aștepta să primească totul de la societate fără să dea societății în aceeași măsură. La începutul unui nou an de studii, o dată cu îmbunătățirile aduse sistemului de predare a științelor sociale în învățămîntul superior, se impune ca o necesitate de prim ordin folosirea tuturor mijloacelor educative de care dispunem pentru formarea tineretului nostru în spiritul convingerilor comuniste, în spiritul respectului și al prețuirii muncii productive și a producătorilor de bunuri materiale și spirituale. Orice notă de parazitism, de indiferență sau de cosmopolitism intră într-o profundă discordanță cu spiritul activ, cu fermitatea și cu responsabilitatea comunistă, trăsături fără care nu ne putem imagina chipul omului de mîine, cel care va duce mai departe societatea noastră spre comunism.

În fața noastră, a educatorilor, stă sarcina dublă și în același timp unitară de a ne perfecționa continuu nivelul ideologic-politic și de a ne spori continuu competența, pentru a trezi și potența în rîndul tineretului, așa cum spunea atît de actual Bălcescu, „simțămîntul datoriței de a păstra și a mări pentru viitorime această prețioasă moștenire", care este istoria seculară de lupte pentru propășirea patriei.

LIVIU MITRĂNESCU,

asistent universitar
Universitatea București

SĂ REALIZĂM INTEGRAL FUNCȚIA EDUCATIVĂ A PREDĂRII FILOZOFIEI ÎN LICEU

Desigur, însemnările de față nu pot decît să comunice cîteva modeste opinii întemeiate pe observații atente, îndelungate, pe care mi le-a oferit viața tumultuoasă a școlii în care lucrez de peste 15 ani.

În contextul actual de mare efervescență ideologică, puternic stimulată de expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la recenta consfătuire de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, cu referiri directe și la rosturile științelor sociale și deci implicit ale filozofiei în toate formele de învățămînt, coordonatele predării acestei discipline în învățămîntul liceal capătă, desigur, dimensiuni noi.

De fapt, de la o vreme încoace, dar, din păcate, totuși timid, se manifestă în rîndurile profesorilor de specialitate o anumită emulație în direcția unor dezbateri de ordin didactic-metodologic, vizînd sporirea eficienței predării. Pledoariile tuturor participanților converg într-un sens unic : de a realiza cît mai bine *scopul* pentru care au fost introduse în învățămîntul liceal științele sociale, în speță filozofia. Din păcate însă, acestor frămîntări nu li s-a venit încă în întîmpinare cu cuvenita solicitudine din partea forurilor diriguitoare.

Predarea filozofiei în liceu se înscrie în ansamblul funcției sociale pe care o are școala : aceea de *a instrui* prin volumul de cunoștințe transmis elevilor, dar și de *a forma caractere*, de *a educa*. Deși contribuția fiecărui obiect de predare la realizarea deziderateloi omului complex al societății noastre nu poate fi pusă în nici un fel la îndoială, cred că filozofiei, în îndeplinirea misiunii pe care o are școala, îi revin sarcini deosebite. Fără să aibă un statut de funcționare privilegiat în ansamblul obiectelor de învățămînt, caracterul său pregnant educativ este în afară de orice discuție, cu atît mai mult cînd este vorba de filozofia noastră marxist-leninistă. Ei îi incumbă în cel mai înalt grad oficiul de a înnobila caracterele elevilor cu înaltele idealuri ale umanismului socialist, cu marile valori morale, cărora numai socialismul le asigură condiții optime pentru afirmare.

Instituțional, școala asigură influențarea conștiinței elevilor prin predarea acestui obiect de studii în ultima clasă de liceu, fixînd obiectul și numărul de ore afectat lui în planul de învățămînt, elaborînd programe școlare și manuale, numind profesori la catedră. Dar dacă formal predarea filozofiei a căpătat o rezolvare, acum după 12 ani de predare, de experiență, se poate afirma că la rezolvarea deplină a fondului problemei nu s-a ajuns încă, cu toată strădania depusă de toți cei care slujesc cu abnegație obiectul la catedră.

Predarea filozofiei în liceu se caracterizează încă în bună măsură prin lipsa de sincronizare a scopului predării cu instrumentele instituționale prin care ea ajunge în conștiința auditoriului, în speță planul de învățămînt, programele școlare, manualele. Pomenind despre această lipsă de sincronizare, trebuie precizat că tocmai instrumentele școlare oficiale, elaborate de Ministerul Învățămîntului, nu s-au ridicat la nivelul rațiunii

pentru care se predă filozofia în liceu. Fixînd *ce* anume trebuie să se transmită elevilor din volumul de idei și de concepte pe care le presupune disciplina în discuție, ele au pierdut din vedere în ce măsură aceste cunoștințe transmise de la catedră răspund întrebării fundamentale legate de predarea cursului, de scopul major vizat : „**de ce?**". Predarea filozofiei a căpătat tot mai mult o pronunțată tentă de „scop în sine", urmărindu-se parcă doar acumularea de noi cunoștințe la volumul de cunoștințe transmis elevilor în cadrul predării celorlalte discipline, sau, sub pretextul revenirii pe planul generalizărilor filozofice, să se repete cel mult analiza unor fenomene și procese cu care elevii fac cunoștință în cadrul instruirii lor științifice curente. Astfel s-a ajuns ca scopul major al predării filozofiei în școală să se afle izolat de mijloacele lui de realizare, să rămînă o teză abstractă, invocată doar în împrejurări oficiale. Îndemnul pe care-l cuprinde orice filozofie și în mod explicit filozofia noastră nu mai este respectat cum se cuvine, spiritul său educativ, militant este diminuat. Eludarea caracterului formativ al filozofiei marxiste, cu efecte nemijlocite asupra formării și dezvoltării conduitei moral-politice a elevilor, impietează asupra realizării funcției sale sociale, îi lipsește pe elevi de condiția spirituală majoră care dă justificare moral-politică faptelor lor. Omul acțiunilor pozitive, îndrăznețe nu este numai rezultatul unor însușiri naturale, spontan dezvoltate, ci înainte de toate omul educat în spiritul unor asemenea atitudini. Or, singura bază filozofică a unei asemenea educații în condițiile școlii noastre nu poate fi alta decît cea a filozofiei marxiste. Tocmai de aceea socotesc că restructurarea predării filozofiei în liceu în concordanță cu afirmația tovarășului Nicolae Ceaușescu la amintita consfătuire, potrivit căreia „trebuie să așezăm predarea științelor sociale pe o bază temeinică, să revedem planurile de învățămînt și programele de studii, să mărim numărul de ore și să facem ca științele sociale să se predea în toți anii de studii"[1], trebuie să constituie punctul central al preocupărilor legate de latura etică a predării filozofiei în liceu. Nu se poate concepe rezolvarea problemei conținutului predării filozofiei, decît dacă se operează energic în structurile instituționale metodice-pedagogice ale învățămîntului, decît dacă se ia în considerare, la dimensiunile ei reale, valoarea educativă a disciplinei în discuție.

DAN V. ION
profesor la liceul „Aurel Vlaicu" din București

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, p. 69—70.

STUDII ŞI ARTICOLE

MODALITATEA ÎN COSMOLOGIA ARISTOTELICĂ

DE

ATH. JOJA

În *Peri Hermeneias*, Aristotel fixează în termenii următori poziţia modalităţii în raport cu formele fundamentale ale Fiinţei; „Şi ,desigur, Necesarul şi Non-Necesarul sînt principiul fiinţei şi al nefiinţei tuturor lucrurilor; şi trebuie să considerăm toate celelalte lucruri ca nişte consecinţe ale acestor modalităţi"[1].

Trebuie să observăm că, în acest pasaj, Aristotel nu spune că Necesarul şi Non-Necesarul sînt principiul Fiinţei şi al Ne-Fiinţei, ca atare, ci al fiinţei şi al ne-fiinţei *tuturor lucrurilor*: ἀρχὴ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον πάντων εἶναι ἢ μὴ εἶναι *omnium* τοῦ *Esse aut non Esse*.

Am putea traduce, poate, încă mai exact: „Necesarul şi Non-Necesarul sînt principiul tuturor lucrurilor în ceea ce priveşte fiinţa şi nefiinţa lor".

Într-adevăr, pentru Aristotel, Fiinţa nu este un gen, un universal generic, ci un universal analogic: „Fiinţa se spune în mai multe sensuri, dar în raport cu un termen unic şi cu o singură natură determinată"[2].

Fiinţa şi Unul sînt πρὸς ἓν λεγόμενα (expresii raportîndu-se la vreo natură determinată), *termini transcendentales*, transcendînd toate categoriile (acestea, de altfel, participînd toate la Fiinţă, dar într-un fel analogic, *kat'analogian*).

Fiinţa este eternă[3], scrie Aristotel; deci există în mod necesar şi, invers, este necesară şi, prin urmare, există etern.

Într-adevăr, vorbind despre *ouranós*, Aristotel afirmă că este incoruptibil şi negenerat — ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτὸς καὶ ἀγένητος[4].

---

[1] Aristotel, *De Interpr.*, 13, 23 a 28: καὶ ἔστι δὴ ἀρχὴ ἔσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων εἶναι ἢ μὴ εἶναι, καὶ τἆλλα ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα ἐπισκοπεῖν δεῖ.

[2] Idem, *Metaph.*, 2, 1003 a 33: τὸ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν.

[3] *Ibidem.*

[4] Idem, *De Coelo*, II, 1, 284 a 13.

Rev. filoz. 18, 7, p. 829–842, Bucureşti, 1971

Prin *ouranós*, Aristotel înţelege : a) substanţa circumferinţei exterioare a Totului, sfera stelelor fixe ; b) corpul continuu şi, alături de circumferinţa extremă a Totului, cerul sferelor planetare ; c) corpul învăluit de circumferinţa cea mai exterioară, Totul sau Ansamblul pe care-l numim în mod obişnuit Cerul[5].

A treia accepţie a lui *ouranós* este Totul, Lumea, care, după expresia lui Simplicius, „este învăluitul considerat cu învăluitorul, τὸ περιεχόμενον εἴδησθαι σὺν τῷ περιέχοντι.

Este limpede, în acelaşi timp, că nu există nici loc, nici vid, nici timp în afară de univers"[6].

În afara universului, nu există, pare-se, decît Gîndirea Gîndirii[7], care este în afară de spaţiu şi de timp, invariabilă şi impasibilă, sustrasă schimbării, avînd o viaţă perfectă şi fiindu-şi suficientă sieşi de-a lungul eternităţii. Strania divinitate aristotelică ignorează existenţa lumii, care, ca şi ea, este eternă şi, prin urmare, Gîndirea Gîndirii nu este de loc o providenţă. Este o Gîndire, o inteligenţă care se identifică cu Inteligibilul iar „actul Inteligenţei este viaţă[8], intellectus operatio vita est.

Este un Act Pur, o *enérgeia*, perfect tautologică, o identitate care se gîndeşte ea însăşi : A = A. Este, în fond, Principiul identităţii, conceput ca principiu fudamental al Fiinţei.

Această tautologie, această identitate suverană, care ignorează existenţa lumii, este Primul Desirabil (τὸ πρῶτον ὀρεκτόν) şi Primul Inteligibil (τὸ πρῶτον νοητόν) şi, ca atare, doritul şi inteligibilul se mişcă fără să fie mişcaţi[9].

Lumea este eternă, intelectul pur nu a creat-o, ea este co-eternă, dar intelectul reprezintă aspiraţia confuză a tot ce există către unitate, către universalitate şi eternitate.

Această Gîndire care se gîndeşte pe sine este eternă, şi lumea, în esenţa sa, este şi ea eternă. Într-adevăr, la întrebarea dacă lumea (*ouranós*) este ingenerabilă sau generabilă, incoruptibilă sau coruptibilă, ἀγένητος ἢ γενητὸς καί ἄφθαρτος ἢ φθαρτός, Aristotel răspunde mai întîi prin definiţia termenilor generabil — ingenerabil, incoruptibil — coruptibil, posibil — imposibil.

Pentru că, între aceste cupluri terminologice, există un raport care se inserează în schemele modalităţii şi pe care Aristotel îl explică în felul următor :

„Sensul fundamental al termenului «*incoruptibil* » este că o realitate este în imposibilitatea de a fi nimicită, nici de a exista la un moment dat şi a nu exista într-altul. Termenul «*ingenerabil* » înseamnă de asemenea imposibilitatea a ceea ce nu poate fi generat, astfel că ceea ce nu există anterior există ulterior, de exemplu ca diagonala să fie comensurabilă"[10].

---

[5] Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 541 b 25.

[6] Aristotel, *De Coelo*, I, 9, 279 a 11 : ἅμα δὲ δήλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

[7] Idem, *I.*, 9, 279 a 19.

[8] Idem, *Metaph.*, Λ 7, 1072 b 26 : ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

[9] Ibidem, Λ 7, 1072 b 26 : τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα.

[10] Idem, *De Coelo*, I, 10, 281 a 3 : τό τε γὰρ κυριώτατα λέγομεν ἄφθαρτον τῷ μὴ δύνασθαι φθαρῆναι ἄν μηδ' ὁτὲ μὲν εἶναι ὁτὲ δὲ μή ·λέγεται δὲ καὶ τὸ ἀγένητον τὸ ἀδύνατον, καὶ τὸ μὴ δυνάμενον γενέσθαι οὕτως ὥστε πρότερον μὲν μὴ εἶναι ὕστερον δὲ εἶναι, οἷον τὸ διάμετρον σύμμετρον.

Termenii de *incoruptibil* şi de *ingenerabil* se urmează unul pe altul şi sînt de nedespărţit; aceasta rezultă în mod evident din faptul că *generabilul* şi *coruptibilul* se însoţesc în mod reciproc. Şi dovada că generabilul şi coruptibilul se însoţesc unul pe altul este că, între ceea ce este întotdeauna (τὸ ἀεὶ ὄν) şi ceea ce întotdeauna nu este (τὸ ἀεὶ μὴ ὄν), există un intermediar care nu însoţeşte pe nici unul din aceşti termeni (μεταξὺ ᾧ μηδέτερον ἀκολουθεῖ). Acest intermediar este *generabilul* şi *coruptibilul*, căci fiecare din aceşti termeni are putinţa, pentru un timp definit, de a fi sau de a nu fi. Această realitate este în mod necesar un intermediar.

Şi Stagiritul ne dă această demonstraţie: fie A ceea ce există dintotdeauna şi B ceea ce niciodată nu există, Γ generabilul şi Δ coruptibilul. În acest caz, Γ este în mod necesar intermediarul între A şi B, căci pentru nici unul din aceşti doi termeni (ingenerabil — incoruptibil) nu există timp (οὐ γὰρ ἔστι χρόνος) în direcţia nici uneia din aceste două limite (ἐπ' οὐδέτερον τὸ πρέας), aceea în care A nu este şi aceea în care B este. Sau, după cum explică Sylvanus Maurus, *neque a parte ante, neque a parte post*: *in qua non sit aut in qua sit.*

Or, este necesar ca generabilul să fie ori în act, ori în putere, dar de fel în ce priveşte pe AB, adică, pentru aceşti termeni, că nu există un timp în nici o direcţie, nici *a parte ante*, nici *a parte post.*

Deci, pentru un anumit timp determinat şi limitat, Γ va fi şi după aceea nu va fi; aceeaşi observaţie are valoare şi pentru Δ, adică pentru coruptibil. Fiecare din aceşti termeni este totodată generabil şi coruptibil.

Prin urmare, generabilul şi coruptibilul se urmează întotdeauna unul pe altul: ἀκολουθοῦσιν ἄρα ἀλλήλοις τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν: maximă esenţială a fizicii şi a metafizicii aristotelice.

După ce a demonstrat că generabilul şi coruptibilul sînt convertibili, Aristotel demonstrează că acelaşi raport se stabileşte între ingenerabil şi incoruptibil. Într-adevăr, spune el, fie E ingenerabilul, Z generabilul, H incoruptibilul şi Θ coruptibilul.

S-a demonstrat mai sus că termenii Z Θ se însoţesc întotdeauna unul pe altul. Or, cînd aceşti termeni sînt astfel dispuşi, încît Z şi Θ să se însoţească, E şi Z să nu aparţină niciodată aceluiaşi lucru, dar că unul sau celălalt este predicat de orice lucru, la fel pentru H Θ, atunci în mod necesar E H se urmează unul pe altul. Să presupunem, într-adevăr, că E nu însoţeşte pe H; în această ipoteză, Z îl va însoţi, căci E sau Z e predicat despre orice lucru. Dar ceea ce-l admite ca predicat pe Z îl admite şi pe Θ. Prin urmare, Θ va însoţi pe H. Or, am presupus că aceasta este imposibil (ἀλλ' ὑπέκειτο ἀδύνατον εἶναι). Aceeaşi argumentare demonstrează că H însoţeşte pe E[11].

Astfel, ingenerabilul şi incoruptibilul sînt indisociabili, tot aşa cum sînt, în ce-i priveşte, generabilul şi coruptibilul. Ingenerabilul şi incoruptibilul sînt necesari, în timp ce generabilul şi coruptibilul sînt contingenţi

[11] Aristotel, *De Coelo*, I, 12, 282 b 25: τὸ δὴ ΖΘ δέδεικται ὅτι ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις ὅταν δ' ᾖ οὕτω κείμενα ὡς ταῦτα, οἷον τὸ μὲν Ζ καὶ τὸ Θ ἀκολουθοῦντα, τὸ δὲ Ε καὶ τὸ Ζ μηδενὶ τῷ αὐτῷ, ἅπαντι δὲ θάτερον, ὁμοίως δὲ καὶ το ΗΘ, ἀνάγκη καὶ τὸ ΕΗ ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις.

şi nu pot ajunge decît la o necesitate *ex hypothesi*, prin definiţie limitată în timp.

Ingenerabilul şi incoruptibilul corespund la ceea ce există întotdeauna (τὸ ἀεὶ ὄν) şi sînt opusul a ceea ce nu există niciodată (τὸ ἀεὶ μὴ ὄν). Între ceea ce există întotdeauna şi ceea ce nu ajunge niciodată la existenţă este un intermediar : cuplul generabilului şi al coruptibilului, care au puterea de a fi sau de a nu fi de-a lungul unui anumit timp limitat.

Astfel, obţinem tabloul următor :

ingenerabil — generabil ceea ce nu există niciodată
incoruptibil — coruptibil

Între extremele opuse se situează intermediarele. Extremele corespund eternului şi, în termenele de modalitate, necesarului şi, respectiv, imposibilului. În ceea ce priveşte intermediarele, ele corespund posibilului şi contingentului, în aşa fel încît se realizează tabela modalităţii :

I	II
Possibile est esse	Non possibile est esse
Contingit esse	Non contingit esse
Non impossibile est esse	Impossibile est esse
Non necessarium est non esse	Necessarium est non esse

III	IV
Possibile est non esse	Non possibile est non esse
Contingit non esse	Non contingit non esse
Non impossibile est non esse	Impossibile est non esse
Non necessarium est esse	Necessarium est esse.

Generabilul reprezintă posibilitatea de a fi, deci nonimposibilitatea de a fi şi, prin urmare, nonnecesitatea de a nu fi.

Dar, prin ricoşeu, generabilul este posibilitatea de a nu fi, căci posibilul este, prin definiţie, pasibil de a fi sau de a nu fi, *tam esse quam non esse*; prin urmare, nonimposibilitate de a nu fi, deci nonnecesitate de a fi.

În schimb, ingenerabilul (şi incoruptibilul) reprezintă nonposibilitatea de a nu fi, deci imposibilitatea de a nu fi, şi, în consecinţă, necesitatea de a fi.

Dar faţă de ceea ce este întotdeauna se ridică negaţia sa, ceea ce întotdeauna nu este şi care, prin aceasta, este pura nonposibilitate de a fi, deci imposibilitatea de a ajunge vreodată la existenţă şi, în consecinţă, necesitatea de a nu fi niciodată.

Noésis Noéseos, acţionînd ca un obiect dorit (ὀρεκτόν) care mişcă lumea, fără să o ştie ea însăşi şi fără să fie mişcată, apare ca tipul însuşi, ca *Urform* a necesităţii.

Al patrulea ordin al tabelei din *De Interpretatione* găseşte aici perfecta sa aplicaţie : nonposibilitatea de a nu fi, noncontingenţa de a nu fi, imposibilitatea de a nu fi, necesitatea absolută de a fi.

Pentru că, dacă Gîndirea Gîndirii nu ar exista, lumea ar fi sau informă, sau într-o stare de imobilitate eleatică. Dar Actul este o ființă necesară : ἐξ ἀγάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν[12] ; Gîndirea este principiu, ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. [13]. Gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, intrînd în atingere cu inteligibilul și cugetîndu-l, astfel că gîndirea și inteligibilul se confundă, devenind identice[14]. De un astfel de principiu atîrnă cerul și natura [15]. În absența acestui principiu, lumea ar fi informă, pentru că lumea nu ar îndura atracția, nu creatoare, ci paradigmatică a acestui suprem Principiu de unitate, care este Gîndirea gîndirii.

Sau ar fi nemișcată, pentru că nu ar exista un motor nemișcat capabil să declanșeze mișcarea organizată a cosmosului.

Aristotel pare să justifice astfel existența Gîndirii în sine (καθ' αὑτήν) : mișcarea și timpul sînt eterne ; or, ele trebuie să aibă o cauză motrice sau eficientă. Căci, dacă această cauză motrice sau eficientă nu ar exista și dacă ea nu este în act, nu ar fi mișcare (μὴ ἐνεργοῦν δέ τις οὐκ ἔστι κίνησις), pentru că este posibil ca ceea ce este potențial să nu acționeze (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ ἐνεργεῖν). Ceea ce este potențial poate să nu fie (ἐνδέχεται μὴ εἶναι). În consecință, pentru ca mișcarea să fie eternă și chiar pentru ca mișcarea în general să existe, trebuie să fie un principiu de așa fel, încît substanța să fie act (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια). Această substanță trebuie să fie fără materie (ἄνευ ὕλης), căci trebuie să fie eternă și, pentru ca să fie astfel, ea trebuie să fie în act.

Totuși, Aristotel ridică o obiecție : se pare că tot ceea ce acționează are puterea de a acționa, dar că tot ceea ce are puterea de a acționa nu acționează, astfel că puterea ar fi anterioară (ὥστε πρότερον τὴν δύναμιν). Dar, dacă ar fi așa, nu ar fi nici un existent, căci (pentru toți existenții) este posibil a exista potențial și totuși a nu exista încă.

Dacă potențialitatea ar fi anterioară actului, întrucît potențialitatea poate deopotrivă să fie și să nu fie, ar urma că mișcarea și timpul ar fi putut să nu existe de loc sau cel puțin să nu fie eterne. Or, mișcarea și timpul — ca și lumea însăși — sînt eterne.

Dacă timpul nu există dintotdeauna, a existat un timp *înaintea* timpului, ceea ce este absurd. „Așadar, dacă este imposibil ca timpul să existe și să fie conceput fără momentul prezent și dacă momentul este un fel de mediatitate, avînd în același timp început și sfîrșit, începutul timpului viitor și sfîrșitul timpului trecut, atunci este necesar ca timpul să existe întotdeauna. Într-adevăr, extremitatea ultimului timp perceput se va afla într-unul din momente, căci nu putem percepe nimic în timp în afara momentului. Prin urmare, pentru că momentul este început și sfîrșit, va exista în mod necesar timp întotdeauna, *a parte ante* și *a parte post* în raport cu el însuși. Or, dacă lucrurile stau astfel în ce

---

[12] Aristotel, *Metaph.*, Λ 7, 1072 b 10.

[13] *Ibidem*, Λ 7, 1072 a 30

[14] *Ibidem*, Λ 7, 1072 b 20 : αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

[15] *Ibidem*, Λ 7, 1072 b 13.

privește timpul, este evident că tot așa stau lucrurile în ceea ce privește mișcarea, pentru că timpul este o afecțiune a mișcării"[16].

Același raționament, spune Aristotel, este valabil pentru indestructibilitatea mișcării[17].

Eternitatea mișcării și a timpului, după Aristotel, demonstrează necesitatea anteriorității actului în raport cu potența. Dacă lumea ar fi guvernată de posibilitate, de o potență anterioară actului, dacă actul nu ar fi decît consecința potenței, mișcarea și timpul nu ar fi eterne. În această ipoteză ar fi fost un timp în care mișcarea și timpul nu existau; ar fi existat, prin urmare, un timp *înaintea* timpului, ceea ce este absurd.

În consecință, actul și necesarul sînt acelea care guvernează lumea, nu posibilul. Deci: a) Gîndirea Gîndirii, Act pur, Motor, nemișcat și necesitate logică există; b) ea imprimă în mod direct mișcarea sferei stelelor fixe și, în mod indirect, sferei planetelor, lumii sublunare, unde nu mai domnesc eternitatea și necesitatea, ci devenirea și ὡς ἐπὶ πολύ, frecvența cvasiconstantă, copie și aproximație a necesității absolute, totuși capabilă să justifice certitudinea științei.

Gîndirea Gîndirii mișcă fără a fi mișcată; sfera stelelor fixe, la rîndul său, mișcă sfera planetelor, care este numai mișcată fără a imprima mișcare.

„Este rațional, pentru a nu spune necesar, ca a treia entitate să existe, adică ceea ce imprimă mișcare fiind nemișcat[18].

Și Aristotel se grăbește să adauge: ‚De aceea Anaxagoras spune pe bună dreptate că intelectul este impasibil și fără amestec (διὰ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀποθῆ φοσκων και ἀμιγῆ εἶναι tocmai pentru că îl consideră ca principiu al mișcării, căci numai astfel poate el să pună în mișcare, prin faptul că este nemișcat și că poate să domine, prin faptul că este fără amestec [19].

Se știe că în *Fizica*, Aristotel caracterizează gîndirea prin *eremēsai kai stēnai* (ἐρεμῆσαι καὶ στῆναι), prin faptul de a fi în repaus, calmă, și de a se opri: τῷ γὰρ ἐρεμῆσαι καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι[20] căci noi spunem că rațiunea cunoaște și gîndește prin faptul că este în repaus și se oprește.

Și în *Analiticele Secunde*, Stagiritul vorbește de universalul în repaus cu totul în suflet, ca o unitate în afara multiplelor singulare și care rezidă, una și identică, în acestea ἥ δ'ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς πρὸς τὰ πολλά, ὅ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτο[21]

---

[16] Idem, *Phys.*, Θ 1, 251 b 19: εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆται χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δε νῦν ἐστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον. Τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου ληφθέντος χρόνου ἐν τινι τῶν νῦν ἔσται· οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν ὥσθ' ἐπεί ἐστιν ἀρχή τι καὶ τελευτὴ τὰ νῦν, ἀνάγκη οὐτοῦ ἐπ' ἀμφότερα εἶναι ἀεὶ χρόνον ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φονερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος το κινήσεως.

[17] Idem, *Phys.*, Θ 1, 251 b 28: ὁ δ'αὐτος λόγος καὶ περὶ τοῦ ὄρθορτον εἶνη τὴν κίνησιν.

[18] Idem, *Phys.*, Θ 256 b 23: εὔλογου ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν· καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.

[19] *Ibidem*, Θ 256 b 24.

[20] *Ibidem*, H, 247 b 10.

[21] Idem, *Anal. Post.*, II, 100 a b.

Aristotel a ajuns să considere gîndirea, conceptul universal, νόημα λόγος ca Gîndirea, Conceptul Universal, νόησις, conceptul care, prin atracţia irezistibilă pe care o exercită prin frumuseţea sa intelectuală, printr-un fel de fascinaţie declanşează mişcarea care face din lume ceva viu ierarhizat şi etern. Întocmai cum gîndirea conduce viaţa noastră individuală, Gîndirea în sine mişcă şi cîrmuieşte lumea şi face din ea un cosmos.

După cum Binele în sine şi Doritul în sine au capacitatea de a suscita viaţa noastră morală şi afectivă, Gîndirea în sine, Actul pur are capacitatea de a determina mişcarea şi ordinea din lume, care, plecînd de la particulele elementare, se construieşte după un plan, o Gîndire pe care tinde să o imite atît cît acest lucru este posibil.

De aceea de un astfel de principiu atîrnă cerul şi natura[22]. Unul, identic, nemişcat, actualitate excluzînd orice potenţialitate, necesitate absolută excluzînd orice posibilitate, căci posibilul poate în acelaşi timp să fie şi să nu fie, *tam esse quam non esse*, în timp ce Gîndirea Gîndirii este întotdeauna şi în mod necesar : *imposibile est non esse.*

Într-adevăr, actul Intelectului este viaţă şi El este actul, ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. [23]

Se pare că trebuie să înţelegem Gîndirea Gîndirii ca un Logos transcendent, a cărui transcendenţă teleghidează totuşi imanenţa naturii.

Aristotel a imaginat Gîndirea Gîndirii pentru a face posibil mişcarea, timpul, ordinea şi unitatea ierarhică a lumii ; Gîndirea în sine este, se pare, universalitatea faţă de particularitatea fenomenală, unitate faţă de diversitate.

Or, dacă Gîndirea în sine este Act pur, necesitate absolută şi imposibilitate de a nu fi, imobilitate care mişcă lumea supralunară este mişcată de Gîndire şi mişcă sferele planetelor.

Totuşi, această Gîndire nu are putere creatoare, ea nu a creat lumea, „astfel că lumea în întregul său n-ar fi fost nici generată, nici nu ar putea fi distrusă, aşa cum o susţin unii[24], dar că ea ar fi una şi eternă, neavînd nici început, nici sfîrşit în toată eternitatea sa, avînd, dimpotrivă, şi conţinînd în sine timpul infinit, — de acestea putem fi convinşi după cele ce s-au spus[25].

Lumea posedă imortalitatea şi eternitatea (ἀθανασία καί ἀϊδιότητος [26] ; regiunea superioară (τὸν δ'οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον) a cerului este singura care este nemuritoare, incoruptibilă şi negenerată[27]. Nu este raţional să admitem, în felul lui Platon, că lumea persistă în mod etern sub influenţa unui suflet[28].

Lumea este în mişcare şi este co-eternă cu Gîndirea Gîndirii. Aristotel crede că Pămîntul nu se mişcă de loc şi că Soarele şi Luna fac puţine mişcări[29].

[22] Idem, *Metaph.*, Λ 7, 1072 b 13.
[23] *Ibidem*, Λ 7, 1072 b 27.
[24] Platon, *Timaios.*
[25] Aristotel *De Coelo*, B, 1, 283 b 26 : ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονιν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτον.
[26] *Ibidem*, B, 1, 284 a 1 : ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τε θευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δέ.
[27] *Ibidem*, B, 1, 284 a 11.
[28] *Ibidem*, B, 1, 284 a 27.
[29] *Ibidem*, B, 12, 292 b 20.

În contrast cu pitagoricienii, care aşezau Soarele în centrul lumii, Aristotel aşază Pămîntul în centru[30], ἐπὶ τοῦ κέντρου.

El este în centru şi imobil[31], el este sferic[32].

Lumea sublunară, esre regiunea devenirii, a apariţiei şi a dispariţiei, a morţii inevitabile. Pentru a corecta cît este posibil acest defect, natura a imaginat eternitatea prin generaţie.

Devenirea este un intermediar (μεταξύ) între fiinţă şi ne-fiinţă [33].

Într-adevăr, lumea sublunară, în care domneşte devenirea, este regiunea lucrurilor care pot şi să fie şi să nu fie, καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατά [34]. Este regiunea posibilelor, care sînt prin definiţie generabile şi coruptibile.

„Într-adevăr, anumite lucruri există în mod necesar, cum sînt lucrurile eterne, pe cînd altele în mod necesar nu există. Or, pentru unele dintre aceste realităţi, este imposibil să nu fie şi pentru altele imposibil să fie, pentru că nu este posibil să fie altfel decît sînt, împotriva necesităţii naturii lor. Dar alte lucruri au putinţa de a fi şi de a nu fi, ceea ce este generabilul şi coruptibilul, căci cînd este aceasta şi cînd nu este. În consecinţă, există cu necesitate generare şi distrugere pentru ceea ce poate totodată să fie şi să nu fie. De aceea, în privinţa materiei, astfel este cauza lucrurilor generabile, dimpotrivă în ceea ce priveşte cauza finală, este figura şi forma lor : aceasta este definiţia oricărei substanţe"[35].

Materia este cauza, pentru fiinţele generabile, a posibilităţii lor de a fi sau de a nu fi.

Într-adevăr, după Aristotel, materia este pură potenţialitate ; ea este un receptacul al contrariilor ; ea este nedeterminată (ἀόριστος) ; materia pură nu există ; ea nu este decît materia indisociabilă a unei forme.

„Numesc materie — spune Aristotel — ceea ce prin sine însuşi nu e nici ceva determinat, nici o cantitate oarecare, nici nu are vreunul din predicatele prin care e determinată Fiinţa. Ea e ceva despre care se afirmă toate aceste predicate, dar care e diferită de ele toate. Celelalte categorii, toate, afară de aceea a substanţei, sînt predicate ale substanţei, iar substanţa ea însăşi este predicat al materiei"[36].

Materia nu este substanţă, pentru că aceasta este separabilă şi are un caracter individual determinat[37].

---

[30] *Ibidem*, B, 14, 296 b 8.

[31] *Ibidem*, B, 14, 296 b 21.

[32] *Ibidem*, B, 14, 297 a 8.

[33] Idem, *Metaph.*, a 2, 994 a 27.

[34] Idem, *De Gen. et Corrup.*, B, 9, 335 b 2.

[35] *Ibidem*, B 9, 335 a 33 : τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐστία, οἷον τὰ ἀΐδια, τὰ δ'ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἔστιν. τούτων τὸ μὲν ἀδύνατον μὴ εἶναι, τὰ δὲ ἀδύνατον εἶναι διά τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι παρὰ τὸ ἀναγκαῖον ἄλλως εἶναι. ἔντα δὲ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατά, ὅπερ ἐστί τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν. ποτὲ μὲν γάρ ἐστι τοῦτο, τοτὲ δ'οὐκ ἔστιν. ὥστ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν περὶ τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. διὸ καὶ ὡς μὲν ὕλη τοῦτ 'ἐστὶν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας.

[36] Idem, *Metaph.*, L 3, 1029 a 20 : λέγω δ'ὕλην ἣ καθ'αὑτὴν μήτε τι μητε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισθαι τὸ ὄν, ἔστι γάρ τι καθ'οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης.

[37] Idem, *Metaph.*, 74, 1029 a 27 : καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.

„Materia primă nu este niciodată un dat total, dar semnifică întotdeauna o parte, un element component într-un tot, în care are drept corelativ forma"[38].

Materia este *dýnamis*, dar în sens pasiv, în sensul de a îndura, de a suferi. Specific materiei este de a suferi şi de a fi mişcată, pe cînd a pune în mişcare şi a produce este caracteristic unei alte puteri[39]. Această putere care imprimă mişcare şi care acţionează este forma, puterea în sens activ.

Natura materiei este astfel încît ea poate în mod egal să primească fiinţa şi ne-fiinţa[40]; ea este exact forma posibilului logic transpus în cosmologie.

Materia este mai ales subiectul în care au loc generarea şi distrugerea[41].

Pentru Aristotel nu există materie separată, dar ea serveşte de receptacul unei forme, cu care alcătuieşte compusul concret, *sýnolon*. Pe de altă parte, cu excepţia formelor nemateriale, orice formă este forma unei materii, pe care o *in-formează*, *forma dat esse rei*, pentru că materia, indiferentă în sine, se constituie, ca rezultat al formei — într-o specie determinată.

Prin faptul că este pură posibilitate, de a fi sau de a nu fi, că este, prin sine, indiferentă, că este receptacul al oricărei forme, materia nu este definibilă. Materia şi forma nu sînt supuse generării, dar materia se schimbă, iar lucrul în care se schimbă este forma: ὑφ'οὗ μὲν τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὁ δε, ἡ ὕλη· εἰς ὅ δέ, τὸ εἶδος[42].

Materia este un imens substrat susceptibil de schimbare, şi, pentru că ea poate să se schimbe, forma — stabilă prin definiţie — se uneşte cu ea, ca element dominant şi formator, şi constituie suma infinită a compuşilor *sýnola*, a lucrurilor.

În esenţa sa, forma nu poate să varieze: este un tip *de structură* care se aplică de miliarde de ori la stări diverse şi dă naştere astfel la compuşi supuşi eternei deveniri.

Fiind stabilă, identică cu sine însăşi şi reprezentînd universalitatea şi necesitatea, forma este aptă de a fi definită, pentru că ea prezintă caracterele ştiinţei: *universalis et per necessaria*.

În sine, materia nu are formă, εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη[43]. Materia nu este definisabilă — ca de altfel substanţele sensibile individuale — tocmai din pricina instabilităţii: a fi sau a nu fi. Dacă demonstraţia are ca obiect necesarul şi dacă definiţia e de domeniul ştiinţei şi dacă, după cum nu poate să existe ştiinţă care să fie cînd ştiinţă, cînd ignoranţă, căci numai opinia are acest caracter, nu e cu putinţă să existe nici demonstraţie, nici definiţie pentru ceea ce poate fi altfel decît este, căci astfel de lucruri formează obiectul opiniei, atunci e limpede că nu

---

[38] A. Mension, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain — Paris, 1945, p. 155.

[39] Aristotel, *De Gen. et corresp.*, B 9, 335 a 30.

[40] Idem, *Metaph.*, Z 14, 1029 b 29:

[41] Idem, *De Gen. et Corresp.*, A 4, 320 a 2: ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν.

[42] Idem, *Metaph.*, Λ 2, 1070 a 1

[43] Aristotel, *Phys.*, Γο 6, 207 a 26.

poate exista nici demonstraţie, nici definiţie pentru lucrurile sensibile individuale[44].

Deoarece ea este pură potenţă de a fi sau de a nu fi, materia nu este deci nici demonstrabilă, nici definibilă[45], în timp ce forma, prin însuşi faptul stabilităţii sale şi al identităţii sale, prin faptul că este tipul de structură invariabilă, este obiect de definiţie şi de demonstraţie. În virtutea structurii sale ontologice şi logice, posibilul scapă ştiinţei, cunoaştere a necesarului şi a universalului; în schimb, forma, în mod esenţial necesară şi universală, formează obiectul cunoaşterii ştiinţifice. Despre materie se poate spune:

Possibile est esse
Contingit esse
Non impossibile est esse
Non necessarium est non esse

ca şi

Possibile est non esse
Contingit non esse
Non impossibile est non esse
Non necessarium est esse.

Din contra, despre formă, se poate spune:

Non possibile est non esse
Non contingit non esse
Impossibile est non esse
Necessarium est esse.

Imposibil este definit ca lucrul al cărui contrariu este, în chip necesar, adevărat[46]. De pildă, este imposibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura lui, căci o asemenea enunţare este falsă, pe cînd contrariul ei este o propoziţie nu numai adevărată, dar şi necesară. Prin urmare, a afirma comensurabilitatea acestor două dimensiuni nu e numai ceva fals (*pseūdos*), dar e necesar fals (ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος)[47].

Este imposibil, după Aristotel, ca un corp oarecare să fie infinit, καὶ τὸ ἄπειρόν τι εἶναι σῶμα ἀδύνατον[48]. Căci infinitul nu este acelaşi lucru în mărime, mişcare şi timp, ca o singură natură (τὸ δ'ἄπειρον οὐ τοὐτὸν ἐν μεγέθει καὶ κινήσει καὶ χρόνῳ, ὡς μίς τὸ φυσις, dar termenul posterior

---

[44] Idem, *Metaph.*, 2 d 5, 1039 b 27: εἰ οὖν ἡ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμη ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ'ἄγναιον εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιαῦτόν ἐστι, οὐδ'ἀπόδειξις οὐθ' ὁρισμός. ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένον ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ὄν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις.

[45] Idem, *Phys.*, A 9, 192 a 3: „Dar noi afirmăm că materia şi privaţiunea (στέρησις) sînt ceva diferit (ἕτερον) şi că, din aceste două entităţi, una este o nefiinţă, prin accident, anume materia, iar, cealaltă privaţiunea, este nefiinţă în mod absolut; una e aproape (de fiinţă) şi într-un sens e substanţă; iar cealaltă, privaţiunea, nu e nicidecum (substanţă).

[46] Aristotel, *Metaph.*, Δ 12, 1019 b 23: ἀδύνατον μὲν οὖν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀναγκης ἀληθές.

[47] *Ibidem*, Δ 12, 1019 b 24.

[48] Idem, De Coelo, A 6, 273 b 28.

este zis adesea după termenul anterior. Astfel, mişcarea este infinită, pentru că mărimea care produce mişcarea, alteraţia sau creşterea este de aşa natură, iar timpul este infinit pentru că mişcarea este eternă (ὁ χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν)[49].

Infinitul nu poate să existe (ὅτι ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον) ca o fiinţă în act şi ca substanţă şi principiu, căci atunci oricare din părţile sale, dacă se poate împărţi, va fi infinită. Într-adevăr, fiinţa infinitului şi infinitul sînt identice dacă infinitul este substanţă, iar nu un simplu atribut al subiectului (καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου), aşa încît el va fi indivizibil sau divizibil în mai multe infinite, dar este imposibil ca acelaşi lucru să aibă mai multe infinite (πολλὰ δ'ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον)[50].

Nu este posibil ca infinitul să existe ca fiinţă în act:

Non possibile est esse
Non contingit esse
Impossibile est esse
Necessarium est non esse.

După Aristotel, existenţa infinitului în act este o imposibilitate ontologică şi logică, o necesitate de nonexistenţă. Infinitul este într-un sens, iar alt sens, nu: πῶς μὲν ἔστι, πῶς δ'οὐ[51].

Infinitul nu este în act, dar el este în potenţialitate; or, ceea ce există efectiv există în act, ca realizare, şi nu ca simplă posibilitate. Aristotel distinge infinitul prin compoziţie şi infinitul prin diviziune. Dacă nu există infinit prin adiţiune (κατὰ πρόσθεσιν), anume care să depăşească orice mărime (μεγέθους), există un infinit prin diviziune (ἐπὶ τὴν διαίρεσιν[52]). Infinitatea timpului şi, după aceea, a mişcării este necesară, *necessarium est esse*, căci, dacă timpul ar fi finit, am putea presupune cu necesitate că a existat un timp înaintea timpului, ceea ce este absurd.

Lumea este eternă; or, timpul fiind o afecţie a mişcării, ceea ce este valabil pentru timp e valabil şi pentru mişcare.

În schimb, dacă lumea este eternă, ea nu este infinită în act, ci numai în potenţialitate; or, potenţialitatea este, în raport cu actul, o imperfecţiune, deci lumea ar fi imperfectă, pentru că e nerealizată. De altfel, infinitul mărimii nefiind decît ca potenţialitate, ar urma că el ar putea în acelaşi timp să fie şi să nu fie. Infinitul prin adăugire este o imposibilitate ontologică.

Considerată în ansamblul ei, lumea există în mod necesar şi etern, *a parte ante* şi *a parte post*: *impossibile est non esse*, *necessarium est esse*.

Ca întreg, el exclude contingenţa (*contingit esse*), dar nu o exclude în manifestaţiile sale particulare, sublunare.

Raportul dintre necesitate şi contingenţă este frecvent abordat de Aristotel, de exemplu în *Fizica*, în *Metafizica*, în *De Coelo*, în *De Interpretatione*, în *Analitice*.

---

[49] Idem, *Phys*, Γ 7, 207 b 21.
[50] *Ibidem*, Γ 5, 204 a 25.
[51] *Ibidem*, Γ 6, 206 a 13.
[52] *Ibidem*, Γ 7, 207 a 33.

În celebrul capitol 9 din *De Interpretatione*, el declară : *Manifestum ergo est non omnia ex necesitate aut esse aut fieri, sed alia quidem ita ut utrumlibet accidere passit*[53].

Vorbind despre fiinţele care se află în continuă mişcare prin generare, alterare sau schimbare în genere, el examinează problema de a şti dacă există ceva sau nimic care va fi cu necesitate, sau dacă toate lucrurile pot să nu fie generate. Căci, spune el, este evident că unele fiinţe pot să nu provină din generare şi numaidecît va exista o diferenţă, din această cauză, între ἔσται (va fi cu necesitate) şi ἐσόμενον (ceea ce poate fi). *Essomenon* (ἐσόμενον) desemnează un viitor determinat ; *méllon* (μέλλον) un viitor nedeterminat. Aristotel nu spune τὰ ἐσόμενα ἐνδεχόμενα, ci τὰ μέλλοντα ἐνδεχόμενα. Într-adevăr, ar fi contradictoriu să spunem ἐσόμενα ἐνδεχόμενα, adică evenimente care cu necesitate vor fi şi totuşi sînt contingenţe, *futura necessaria et contingentia* — fiinţe nesupuse generării sînt eterne şi există în virtutea necesităţii, pe cînd fiinţele care sînt obiectul generării există în mod nedeterminat ; ele *pot* să fie, ele nu sînt *în mod necesar*. „Căci, dacă este adevărat să spunem că cutare lucru *va fi*, trebuie ca, la un moment dat, să fie adevărat să spunem că acest lucru *este* (ὅτι ἔστιν)[54] ; dar, dacă este adevărat să spunem despre acest lucru acum că poate să fie, nimic nu împiedică ca el să nu capete existenţă, căci cineva care are putinţa de a merge ar putea totuşi să nu meargă. Or, în general, dacă este posibil ca unele lucruri care există să nu existe, este evident că la fel ar fi şi cu lucrurile care provin din generare, adică generarea lor nu va fi necesară. Oare toate lucrurile sînt sau nu sînt de această natură (contingente)[2]. Sau este absolut necesar ca unele lucruri să fie generate sau, aşa precum în Fiinţă există lucruri pentru care este imposibil de a nu fi şi altele pentru care este posibil de a fi, este oare tot aşa pentru Devenire ? Astfel, este oare necesar ca solstiţiile să se producă şi nu este oare posibil ca ele să nu se producă ? Însă trebuie ca antecedentul să fie cu necesitate produs, dacă vrem să existe consecventul"[55].

Există deci o diferenţă esenţială între τὸ ἔσται şi τὸ μέλλον, între ce va fi şi ce ar putea să fie, diferenţa care există între necesar, posibil şi contingent. Dacă este adevărat să spunem că un lucru *va fi*, adică : *în mod necesar*, este adevărat să spunem că la un moment dat el *este*, pentru că la un moment dat *e necesar* ca el să fie :

Non possibile est non esse
Non contingit non esse
Impossibile est non esse
Necessarium est esse.

---

[53] Idem, *De Interpretatione*, 9, 19 a 17.

[54] Aristotel, *De Gen. et Corresp.*, B, 11, 337 b 4.

[55] *Ibidem*, B, 11, 337 b 5 : ὃ δὲ νῦν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι μέλλει, οὐδεν κωλύει μὴ γενέσθαι· μέλλων γὰρ ὃν βαδίζειν τις οὐκ ὃν βαδίσειεν. ὅλως δ', ἐπεὶ ἐνδέχεται ἔντα τῶν ὄντων καὶ μὴ εἶναι, δῆλον ὅτι καὶ τὸ γινόμενα οὕτως ἔξει, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης τοῦτ' ἔσται. πότερον οὖν ἅπαντα τοιαῦτα ἢ οὔ, ἀλλ'ἔντα ἀναγκαῖον ἁπλῶς γίνεσθαι, καὶ ἔστιν ὥσπερ ἐπὶ τοῦ εἶναι τὰ δὲ δυνατά, ἴσως καὶ περὶ τὴν γένεσιν; οἷον τροπὰς ἄρα ἀνάγκη γενέσθαι καὶ οὐχ οἷόν τε μὴ ἐνδέχεσθαι εἰ δὴ τὸ πρότερον ἀνάγκη γενέσθαι, εἰ δὴ τὸ ὕστερον, ἔσται.

Dimpotrivă, dacă este adevărat să spunem că acest lucru *poate* să se întîmple, că în mod nedeterminat el poate fi, nimic nu-l împiedică să nu ajungă cîndva la existenţă :

Possibile est esse
Contingit esse
Non impossibile est esse
Non necessarium est non esse,

în consecinţă :

Possibile est non esse
Contingit non esse
Non impossibile est non esse
Non necessarium est esse.

Méllonta pot să ajungă sau nu la existenţă ; prin urmare, nu este imposibil ca ei să fie, dar nu există nici o necesitate ca ei să fie.

Esómena trebuie, la un moment dat al evoluţiei universului, adică cînd condiţiile lor de composibilitate sînt realizate, să ajungă la existenţă : ele sînt necesare non *ex hypóthesi*, căci ele nu depind de nici o ipoteză străină esenţei lor, ci de simpla realizare a condiţiilor imanente esenţei lor.

Din contra, *méllonta* sînt simple posibilităţi de a fi sau de a nu fi. Ele pot ajunge la existenţă cînd condiţii favorabile, însă fără conexiune strînsă cu esenţa lor, le împing spre existenţă şi atunci ele devin necesare *ex hypothesi*.

Nu numai *fiinţa* lor (εἶναι, οὐσία), ci *devenirea* lor (γένεσις) este aleatorie. Or, se întreabă Stagiritul, oare toate lucrurile sînt de aşa natură că ele pot să fie sau să nu fie, sau este absolut necesar ca unele lucruri să ajungă la existenţă ca efect al devenirii ?

Şi, legat de aceasta, el pune problema relaţiei antecedentului cu consecventul. De exemplu, în cazul unei case, sîntem obligaţi să presupunem că antecedentul, în speţă fundamentele, a fost cu necesitate produs : numai cu această condiţie consecventul, casa, există. De asemenea, antecedentul fundamentelor, mortarul, trebuie să preexiste consecventului, fundamentelor înseşi.

În ordinea devenirii, antecedentul trebuie cu necesitate să fie produs (ἀνάγκη γενέσθαι), pentru ca să poată consecventul, la rîndul său, să se producă. Consecventul nu este necesar în sine, căci Stagiritul are în vedere domeniul devenirii, dar este necesar pentru ca antecedentul să se producă. Antecedentul el însuşi nu este necesar decît prin ipoteză, şi această ipoteză este existenţa consecventului.

Ordinea devenirii constă în această relaţie a antecedentului şi a consecventului, tocmai pentru că devenirea este domeniul a ceea ce nu există întotdeauna (τὸ ἀεὶ μὴ ὄν), ci a ceea ce ajunge la existenţă la un moment dat şi, prin urmare, este supus distrugerii, căci, din punctul de vedere al lui Aristotel, indestructibil este echivalent cu ingenerabil. Platon admitea că lumea a fost creată de demiurgul din Timeu, care avea sub ochi lumea eternă şi pur inteligibilă a Ideilor-Forme.

Aristotel respinge părerea lui Platon : „Sînt — spunea el — unii filozofi care par să creadă că este posibil în acelaşi timp, ca o fiinţă inge-

nerabilă să fie distrusă şi ca o fiinţă generabilă să persiste încoruptibil, ca în Timeu : căci acolo, el spune că Cerul a căpătat într-o zi existenţa (τὸν οὐρανὸν γενέσθαι,), dar că el va dura totuşi de-a lungul eternităţii"[56].

Aristotel a stabilit echivalenţa generabil, coruptibil, ingenerabil, incoruptibil. Materia este potenţialitatea de a fi sau de a nu fi şi, în consecinţă, tot ceea ce cuprinde materie este sortit distrugerii.

Schemele modalităţii, prezentate la capitolul 13 din *De Interpretatione*, se regăsesc în *Fizica*, în *De Coelo*, în *De Gen. et Corr.*, în *Meteorologice*.

Aceasta confirmă universalitatea modalităţii şi justifică aserţiunea aristotelică, după care „Necesarul şi Non-Necesarul sînt, desigur, principiul tuturor lucrurilor în ceea ce priveşte fiinţa lor şi ne-fiinţa lor; şi tot restul trebuie să fie considerat ca o consecinţă a acestora".

Desigur, în viziunea aristotelică a modalităţii se manifestă o ierarhie a ipotezelor modalităţii. Această ierarhie se bazează pe principiul : ὥσθ'ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας[57], cîtă fiinţă are un lucru, atîta adevăr are.

Necesarul ocupă cu drept cuvînt primul loc al ierarhiei modale, deoarece cantitatea de fiinţă pe care o exprimă este mult mai importantă decît aceea pe care o desemnează posibilul şi contingentul, fără să vorbim de imposibil, care este nu numai privaţiune, dar negaţie absolută a fiinţei.

Într-adevăr, o lege a naturii sau o structură invariabilă includ mai multă fiinţă decît un individ, un eveniment singular şi irepetabil, o incorporare efemeră a legii sau a structurii.

O lege a naturii sau o structură sînt necesare, ele se repetă indefinit şi invariabil prin nenumăratele serii de entităţi individuale, care sînt contingente, adică pot tot aşa de bine să fie şi să nu fie. Cantitatea de fiinţă şi deci de adevăr pe care-l conţine un *kath'hékaston* este cu mult mai mică decît aceea cuprinsă în *kathólon*.

Structura necesară a Omului sau a Vertebratului conţine o cantitate de fiinţă şi de adevăr infinit superioară aceleia exprimate de Callias sau Alcibiade, Cromwell sau Napoleon, esenţial contingenţi, deveniţi necesari numai *ex hypothesi*.

Într-adevăr — atîta timp cît subzistă viaţa şi legile biologice —Vertebratul, Omul, ca şi alte fiinţe vii, *trebuie* să existe, în timp ce existenţa lui Callias sau Napoleon este o pură contingenţă.

Aceasta nu infirmă în nici un fel faimosul dicton aristotelic : *existentia est singularium, scientia est de universalibus*.

Legile şi structurile naturii nu există în afara fenomenelor, ci *în* acestea. Totuşi, în timp ce fenomenele sînt tranzitorii şi contingente, legile şi structurile naturii există în mod necesar şi, uneori, etern.

Individualul, căruia aparţine existenţa efectivă, nu există ca atare decît dacă se mulează în formele, prestabilite şi necesare, ale necesităţii : lege a naturii, structură, gen, specie etc.

---

[56] Aristotel, De *Coelo*, I, 10, 280 a 30.

[57] Idem, *Metaph.*, a 1, 993 b 30.

NIVELELE CUNOAȘTERII ȘI SCARA MODALITĂȚILOR

DE

MIRCEA FLONTA

1. Vom trata problema modalităților din punct de vedere gnoseologic. Specificul punctului de vedere gnoseologic în analiza modalităților poate fi determinat în raport cu punctul de vedere ontologic și logic.

Ontologia tratează conceptele modale (necesitate, posibilitate, imposibilitate) ca determinări ale existenței, în timp ce gnoseologia (epistemologia generală) se interesează de determinările modale ale cunoștințelor noastre[1]. Mai precis, de determinările modale ale anticipărilor noastre asupra realului. Despre stări trecute sau prezente enunțăm existența, necesitatea sau lipsa lor de necesitate (contingența). Numai în enunțurile despre situații și evenimente viitoare se desfășoară toată paleta determinărilor modale. Ceea ce va avea loc în viitor este necesar, posibil sau imposibil în raport cu cunoștințele noastre actuale. Cu alte cuvinte, cunoștințele noastre întemeiază anticipări despre necesitatea, posibilitatea sau imposibilitatea evenimentelor care se vor produce în viitor.

Dificultăți mai mari întîmpinăm, se pare, cînd dorim să determinăm și să formulăm cît mai exact distincția dintre punctul de vedere epistemologic și punctul de vedere logic în investigația modalității enunțurilor. Ca și în alte probleme, distincția logic-epistemologic se precizează pe măsură ce logica, ca disciplină strict formală, se epurează de orice considerații psihologice și epistemologice asupra genezei cunoștințelor, asupra aporturilor obiectului și activităților subiectului în constituirea cunoștințelor. Din punctul de vedere al investigației logic-formale, determinările modale ale enunțurilor sînt considerate ca fiind date, ca și valorile de adevăr. Studiul logic formal al modalităților face abstracție de conținutul cognitiv al enunțurilor modale. Logicianul se preocupă de analiza echivalențelor

---

[1] Un examen istoric al deosebirii dintre viziunea ontologică și viziunea gnoseologică asupra modalității găsim în studiul *Modalitatea judecății* de Ath. Joja, în *Probleme de logică*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1970.

Rev. filoz. **18**, 7, p. 843–852, București, 1971

formale dintre valorile modale (necesar, posibil, imposibil), de elaborarea regulilor formale de derivare a enunţurilor modale, a unui calcul modal.

De exemplu, clasificarea modalităţilor în relative şi absolute are un caracter logic. H. Reichenbach defineşte intuitiv criteriul acestei clasificări în felul următor : „Spunem «este necesar ca două mase să se atragă una pe alta », «este posibil ca mîine să fie furtună ». Dat fiind că în aceste enunţuri nu este cuprinsă o referire la alte fapte, utilizăm aici modalităţi absolute. O analiză a condiţiilor meteorologice de astăzi ne poate conduce la rezultatul că mîine va avea loc cu necesitate o furtună ; exprimîndu-ne astfel, folosim o modalitate relativă, deoarece înţelegem că, «în raport cu condiţiile meteorologice de astăzi, furtuna de mîine este necesară ». Necesitatea din acest exemplu diferă de necesitatea din primul ; că două mase se atrag una pe cealaltă este necesar într-un sens care poate fi enunţat fără referire la condiţii speciale. Ambele tipuri de modalităţi sînt folosite, şi ar fi o greşeală dacă ne-am închipui că una dintre ele poate fi eliminată"[2]. Modalităţile absolute şi relative pot fi definite în termeni logici. Ca exemplificare citäm definiţiile modalităţilor logice absolute şi respectiv relative date de H. Reichenbach[3] (semnele p şi q desemnează propoziţii oarecare) :

„p este logic necesar = Df. «p» este o tautologie ;
p este logic imposibil = Df. «p» este o contradicţie ;
p este logic posibil = Df. «p» este sintetic" ;
„q este logic necesar în raport cu p = Df. «q » este derivabil din p ;
q este logic imposibil în raport cu p = Df. «$\bar{q}$ » este derivabil din p ;
q este logic posibil în raport cu p = Df. nici «q », nici «$\bar{q}$ » nu sînt derivabile din p".

Dimpotrivă, analiza epistemologică se interesează de conţinutul cognitiv al enunţurilor modale.

Dar punctul de vedere al teoriei cunoaşterii, al epistemologiei generale în analiza conţinutului cognitiv al propoziţiilor este diferit de cel al unei anumite discipline ştiinţifice. Aprecierea conţinutului cognitiv al enunţurilor unei ştiinţe sau al alteia în funcţie de informaţiile pe care ni le dau aceste enunţuri despre un domeniu de obiecte nu este treaba epistemologului, ci a specialistului. Sub aspect epistemologic, conţinutul cognitiv al enunţurilor constă, mai întîi, în apartenenţa lor la un anumit nivel al cunoaşterii. Analiza epistemologică determină conţinutul cognitiv al enunţurilor, stabilind apartenenţa lor la un nivel sau altul al cunoaşterii. Conceptul de nivel al cunoaşterii şi specificaţiile sale sînt concepte specific epistemologice.

În cele ce urmează vom considera ca nivele ale cunoaşterii cunoaşterea logico-matematică şi cunoaşterea fizică, iar înăuntrul cunoaşterii fizice cunoaşterea teoretică şi cunoaşterea empirică. Apreciem deosebirea dintre cunoaşterea logico-matematică şi cea fizică, pe de o parte, dintre cunoaşterea teoretică şi cea empirică, pe de altă parte, ca o deosebire

[2] H. Reichenbach, *Operaţii conective şi modalităţi*, în volumul *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 329.
[3] *Ibidem*, p. 329 şi 332.

de nivel, deși raporturile dintre termeni sînt diferite, cum vom vedea, în cele două cazuri, pornind de la considerentul că în amîndouă cazurile un termen (cunoașterea logico-matematică și respectiv cunoașterea teoretică), este supraordonat, iar celălalt (cunoașterea fizică și, respectiv, cunoașterea empirică) este subordonat, deși în sensuri diferite, primului.

Ne propunem să facem unele considerații comparative asupra caracteristicilor modale ale anticipărilor elaborate la diferite nivele ale cunoașterii.

2. Distincția dintre o cunoaștere logico-matematică elementară și cunoașterea fizică, care poate fi caracterizată din punct de vedere logic ca distincție dintre enunțuri logic necesare sau logic adevărate, numite în mod curent analitice, și enunțuri lipsite de necesitate logică, numite sintetice sau faptice, a fost fundamentată pe baza cercetărilor de psihologie genetică.

Cunoașterea fizică cuprinde ansamblul cunoștințelor care sînt elaborate pe baza constatărilor perceptive, a datelor de observație, prin diferite modalități de abstractizare, a ipotezelor care nu pot fi verificate decît prin raportarea la datele de observație și experimentale. Enunțurile logico-matematice elementare, cum sînt noțiunile de conservare (de exemplu conservarea numărului elementelor unei colecții în raport cu schimbarea poziției în spațiu a elementelor colecției, conservarea cantității de substanță, greutății și volumului corpurilor în cazul unor transformări fizice, cum ar fi schimbarea formei obiectelor sau dizolvarea etc.), care constituie conținutul a ceea ce numim cunoaștere logico-matematică [4], sînt elaborate, dimpotrivă, cum au arătat cercetările de psihologie genetică [5], prin compunerea reversibilă a acțiunilor interiorizate ale subiectului, care nu modifică proprietățile de stare ale obiectelor acțiunii (deplasare, reunire, disociere, ordonare etc.). Aceste enunțuri, spre deosebire de enunțurile cunoașterii fizice, au un conținut informativ foarte sărac. Ele ne dau cunoștințe despre raporturile dintre obiecte ca „obiecte oarecare", despre invarianți ai transformărilor pe care le suferă obiectele ca „obiecte oarecare".

Enunțurile logico-matematice au un caracter universal, sînt adevărate pentru toate obiectele gîndirii, fie reale, fie posibile. Ca anticipări ale constatărilor perceptive, ale datelor de observație, ele se impun cu necesitate oricărui subiect, într-o etapă determinată a dezvoltării mintale, o dată cu construirea structurilor logico-matematice elementare. Raportul de implicație necesară pe care se întemeiază anticipările logico-matematice elementare, cum sînt cele privitoare la conservarea numărului de elemente al unei colecții în raport cu schimbarea poziției lor în spațiu sau la conservarea greutății și volumului corpurilor o dată cu schimbarea formei lor, apare introspectiv subiecților ca „neputință de a gîndi altfel".

[4] Spre deosebire de sistemele logicii și matematicii pure, care formulează relații (structuri) numai posibile, între obiecte abstracte desemnate prin simboluri se cap ătă funcții cognitive numai în măsura în care primesc interpretări în diferite ramuri ale științelor naturii, societății, științelor tehnice etc.

[5] Vezi J. Piaget, *Introduction a l'épistémologie génétique*, t. I—II, Paris, P. U. F., 1950, E. W. Bett — J. Piaget, *Epistémologie mathématique et psychologie*. Paris, P. U. F., 1961.

Anticipările elaborate pe baza cunoașterii logico-matematice și a cunoașterii fizice sînt distincte sub aspect modal. Necesitatea și posibilitatea logică și fizică (faptică) reprezintă trepte distincte în scara modalităților, care exprimă dispunerea pe nivele a cunoașterii.

Ce raport există între modalitățile logice și modalitățile fizice?

Toate enunțurile cunoașterii fizice trebuie să fie posibile din punct de vedere logic [6], adică în acord cu anticipările logico-matematice elementare ale datelor observației, care sînt adevărate pentru orice fel de evenimente, reale sau numai gîndite. Acordul cu anticipările logice este o condiție necesară a obiectivității cunoașterii fizice în general.

Logicianul examinează raportul dintre necesitatea logică și necesitatea fizică a enunțurilor, dintre posibilitatea logică a evenimentelor și posibilitatea lor în raport cu cunoștințele noastre fizice sub aspect extensional. „Deosebirea dintre cele două tipuri de modalități își găsește expresia în extensiunea lor. Posibilitatea fizică diferă de posibilitatea logică prin faptul că domeniul ei este mai restrîns, adică nu toate situațiile logic posibile sînt și fizic posibile. Astfel nu este fizic posibil ca energia unui sistem închis să crească. În consecință, atît domeniul necesității, cît și al imposibilității sînt mai largi pentru modalitățile fizice decît pentru cele logice. Ceea ce este logic necesar sau imposibil este și fizic necesar și imposibil... reciproca însă nu este adevărată. Astfel, este fizic necesar, dar nu și logic necesar, ca două mase să se atragă una pe alta; este fizic, dar nu și logic imposibil ca un semnal să se propage cu o viteză mai mare decît lumina. Pe de altă parte, ceea ce este fizic posibil este și logic posibil" [7].

R. Carnap formulează relația extensională dintre modalitățile logice și fizice ca o concluzie a considerațiilor sale despre raportul dintre adevărul (sau falsitatea) logică și faptică a enunțurilor. Dacă o propoziție logică adevărată este adevărată „în orice caz posibil, ea este adevărată și în cazurile existente în mod real. Adevărul unei propoziții L adevărate nu depinde de fapte, căci ea trebuie să fie adevărată în orice stare (Beschaffenheit) a faptelor" [8]. Carnap reprezintă acest raport printr-o schemă grafică, în care domeniul enunțurilor adevărate sau false din punct de vedere fizic (faptic) constituie numai o porțiune din domeniul enunțurilor adevărate (necesare) sau false (imposibile) din punct de vedere logic. Există, prin urmare, enunțuri logic adevărate și fizic (faptic) false, dar nu există enunțuri logice imposibile și fizic (faptic) adevărate.

---

[6] Termenul „posibil" se folosește în două sensuri: larg și restrîns. În sens larg, „posibilitatea include necesitatea, adică ceea ce este necesar este și posibil". „Utilizarea înțelesului mai restrîns se vădește în faptul că nu vorbim despre posibilitate atunci cînd știm că ceva este necesar". De exemplu, conservarea numărului elementelor unei colecții în raport cu deplasarea lor în spațiu, ca anticipare de domeniul cunoașterii logico-matematice sau moartea unei ființe vii, ca anticipare de domeniul cunoașterii fizice, nu sînt posibile în sensul restrîns al termenului, fiindcă sînt necesare. Reichenbach precizează că în limba naturală expresia „numai (sau doar) posibil" fixează înțelesul restrîns al posibilității, în timp ce înțelesul mai larg poate fi exprimat prin termenul „nu imposibil" (vezi *op. cit.*, p. 328—329). Rezultatele cunoașterii fizice trebuie să fie posibile din punct de vedere logic în înțelesul larg al termenului, adică nu imposibile.

[7] H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 331.

[8] R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Wien, Zweite Auflage, 1960, p. 17—18.

Domeniul enunțurilor posibile din punct de vedere logic este mult mai larg decît cel al enunțurilor posibile în raport cu rezultatele cunoașterii fizice, într-un moment istoric dat. Cu cît cunoștințele fizice asupra unui domeniu al realității sînt mai bogate în conținut informativ, cu atît exclud ele mai multe evenimente posibile din punct de vedere logic, ca imposibile din punct de vedere fizic.

În raport cu perspectiva extensională a analizei logice, punctul de vedere epistemologic este prin excelență comprehensiv și explicativ. Conceptele de cunoaștere logico-matematică și cunoaștere fizică, elaborate de J. Piaget, pe baza investigațiilor de psihologie genetică, oferă elemente pentru explicarea raportului extensional dintre posibilitatea logică și posibilitatea fizică.

Rezultatele operațiilor logico-matematice elementare sînt, în același timp, cunoștințe și condiții apriori ale cunoașterii fizice. Rezultatele cunoașterii fizice sînt permanent acomodate — cum se exprimă Piaget — rezultatelor operațiilor logico-matematice elementare. Aceasta înseamnă că „legile fizice ale obiectelor sînt conforme regulelor de conservare (sau de identitate), de tranzitivitate, de comutativitate etc. ca și operațiilor de adunare (și inversului lor, disocierea sau scăderea) și de multiplicare (și inversului lor, abstracția logică: dacă $A \times B = AB$, atunci $AB : A = B$), altfel spus, structurilor logice celor mai generale" [9]. Anticipările logico-matematice nu pot fi, prin urmare, contrazise niciodată de cunoștințele fizice. Subiectul respinge apriori, ca inadecvate stărilor reale, toate enunțurile fizice care nu sînt posibile din punct de vedere logic. De exemplu, afirmarea reversibilității unui amestec (amestecul a două gaze, a două lichide etc.) este un enunț imposibil din punct de vedere logico-matematic și, în consecință, apriori fals.

Orice ipoteză fizică trebuie să fie, mai întîi, în acord cu anticipările formulate prin operațiile logico-matematice elementare. Posibilitatea logică este prima condiție a obiectivității cunoașterii fizice.

În concluzie, prin operațiile logico-matematice elementare, subiectul cunoscător determină apriori, independent de datele cunoașterii fizice, posibilitatea sau imposibilitatea unor stări și evenimente viitoare. Enunțurile logico-matematice elementare sînt conținut și formă a cunoașterii sub aspecte determinate: conținut al cunoașterii logico-matematice și formă în raport cu cunoașterea fizică.

3. Considerăm cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică drept nivele distincte ale cunoașterii fizice. Desigur, distincția dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică este legată de o anumită idealizare și simplificare a realităților complexe ale cunoașterii științifice. Această distincție epistemologică își găsește interpretarea cea mai adecvată în domeniul științelor fizice, domeniu în care cunoașterea teoretică a înregistrat mari succese de la Galilei și Newton pînă în zilele noastre.

Cunoașterea empirică este constituită din constatări generale: corelații (regularități) empirice, clasificări, tipologii, descrieri. Conceptele

---

[9] J. Piaget, *Problèmes de psychologie génélique*, în volumul „*Six études de psychologie*", Genève, Ed. Gonthier, 1964, p. 146.

şi corelaţiile empirice sînt formulate pe baza datelor de observaţie (mai precis a actelor individuale de observaţie) prin inducţie amplificatoare.

Cunoaşterea teoretică elaborează obiecte şi corelaţii numai posibile, numite „obiecte ideale", prin aplicarea operaţiilor datelor cunoaşterii experimentale, prin experimente mintale care realizează o trecere la limită, o prelungire la infinit a acţiunii experimentale reale. Concepte fizice fundamentale — inerţie, gaz ideal, corp absolut negru — precum şi legile corespunzătoare (legea inerţiei, legile gazelor, legea radiaţiei corpului negru) sînt asemenea „obiecte ideale".

Cunoaşterea teoretică se construieşte pe baza cunoaşterii empirice. O teorie ştiinţifică, o lege teoretică explică rezultatele cunoaşterii empirice, anticipează corelaţii şi evenimente necunoscute încă dar accesibile, cel puţin în principiu, cunoaşterii empirice. Cunoaşterea teoretică este supraordonată cunoaşterii empirice, după cum cunoaşterea logico-matematică este supraordonată cunoaşterii fizice în ansamblu. Dar natura raporturilor dintre nivelele cunoaşterii este diferită în cele două cazuri.

Cunoaşterea logico-matematică şi cunoaşterea fizică sînt inseparabile. Orice cunoaştere fizică implică cunoaşterea invarianţilor transformărilor ce se exercită asupra obiectelor, ca „obiecte oarecare". Cunoştinţele logico-matematice elementare se raportează întotdeauna, în calitate de anticipări, la datele observaţiilor viitoare şi constituie cadrele generale, condiţiile apriori în care se realizează orice cunoaştere fizică.

Dimpotrivă, raportul dintre nivelul empiric şi nivelul teoretic al cunoaşterii ştiinţifice nu este un raport de implicaţie reciprocă. Teoria ştiinţifică implică cunoaşterea empirică în dublul sens că se construieşte pe baza cunoaşterii empirice şi îşi realizează funcţiile cognitive prin consecinţele sale empirice (explicaţia regularităţilor empirice şi previziunea unor noi corelaţii faptice cu caracter general). Dar constatările generale, care constituie conţinutul unui domeniu al cunoaşterii empirice, pot exista, la un moment dat, independent de orice explicaţie teoretică sau pot fi lipsite de o explicaţie teoretică cu caracter ştiinţific. Este suficient să ne referim la acele ştiinţe, ramuri sau domenii ale ştiinţei care nu au ajuns încă să-şi constituie un etaj (nivel) teoretic.

Distincţiei dintre cunoaşterea teoretică şi cunoaşterea empirică, dintre legile teoretice formulate cu referire la obiecte şi condiţii ideale, numai posibile şi regularităţile empirice, formulate prin generalizarea datelor de observaţie, îi corespunde distincţia dintre determinările modale ale anticipărilor teoretice şi ale anticipărilor empirice.

Anticipările teoretice sau empirice ale datelor experienţei viitoare exprimă ceea ce este posibil, necesar sau imposibil în raport cu legile teoretice şi corelaţiile empirice cunoscute. H. Reichenbach observă în această privinţă: „Referirea generală «în raport cu cunoştinţele noastre» trebuie foarte frecvent adăugată enunţurilor modale dacă vrem ca ele să aibă un înţeles" [10]. Am spune că această referire este indispensabilă ori de cîte ori determinarea modală a anticipărilor noastre este întemeiată pe cunoştinţe fizice, pe cunoştinţe care cunosc o evoluţie în timp şi sînt supuse revizuirii o dată cu îmbogăţirea experienţei, spre deosebire de enunţurile logi-

[10] H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 335.

co-matematice elementare. Evenimentele posibile din punct de vedere fizic, în sensul restrîns al termenului, sînt evenimentele care nu sînt nici necesare, nici imposibile în raport cu legile teoretice și corelațiile empirice.

Anticipările elaborate pe baza legilor teoretice determină necesitatea anumitor stări și evenimente viitoare atunci cînd sînt cunoscute condițiile concrete în care acționează aceste legi, ca invarianți ai unor transformări specifice, proprii diferitelor domenii ale realității naturale și sociale, și posibilitatea acestor stări și evenimente atunci cînd aceste condiții nu sînt cunoscute. Pe baza legilor teoretice pot fi formulate anticipări necesare ale evenimentelor viitoare atît în raport cu informațiile noastre asupra condițiilor reale în care vor acționa aceste legi, cît și în raport cu condiții ipotetice, numai posibile. Domeniul previziunilor teoretice este mai cuprinzător decît al previziunilor empirice, care se referă numai la evenimente care au loc în condiții reale, accesibile observației.

Spre deosebire de anticipările teoretice, anticipările bazate pe cunoașterea unor regularități empirice sînt lipsite de necesitate. Căci un număr cît de mare de constatări concordante nu ne dau informații despre existența unei relații necesare între stările, schimbările sau evenimentele care se succedă regulat în timp. De exemplu, observațiile repetate asupra succesiunii regulate între schimbarea nr. 1 — încălzirea corpurilor și schimbarea nr.2 —, creșterea dimensiunii corpurilor, precum și faptul că în experiența noastră nu s-a produs niciodată un contraexemplu, nu pot conferi necesitate anticipării că încălzirea va determina creșterea dimensiunilor corpurilor.

Numai la nivelul cunoașterii teoretice sînt posibile descoperirea legilor, ca raporturi necesare și universale, și formularea unor anticipări necesare ale datelor experienței viitoare. De exemplu, pe baza legii dilatării elaborate de fizica teoretică (teoria moleculară a căldurii), lege care exprimă, prin determinarea unui invariant — echivalentul mecanic al căldurii — relația internă, cauzală ce există între creșterea temperaturii și dilatarea corpurilor, putem determina necesitatea corelației dintre încălzire și creșterea dimensiunilor corpurilor.

Afirmația că un număr foarte mare de observații concordante nu pot întemeia o anticipare necesară a datelor de observare este șocantă din punctul de vedere al simțului comun. Punctul de vedere al teoriei cunoașterii nu este însă punctul de vedere al simțului comun. Teoria cunoașterii este o cercetare critică a cunoașterii. Epistemologul pune problema posibilității și validității anticipărilor necesare ale datelor experienței și depășește astfel punctul de vedere practic al simțului comun. Analiza distincției dintre certitudinea practică a unor evenimente anticipate pe baza corelațiilor empirice și necesitatea evenimentelor anticipate pe temeiul cunoașterii teoretice, a cunoașterii unor legi cauzale, precum și analiza posibilității cunoașterii legilor, ca raporturi universale și necesare, este o problemă specific epistemologică. Specificul problematicii epistemologice a fost foarte bine înțeles și exprimat, în filozofia clasică, de către Imm. Kant.

Înaintea lui Kant, D. Hume a evidențiat magistral, în *Cercetarea asupra intelectului omenesc*, natura anticipărilor pe care le fac posibile corelațiile empirice, elaborate pe baza generalizării unor constatări înde-

lung repetate. Noi aşteptăm ca lucrurile să se petreacă în viitor cum s-au petrecut de nenumărate ori în trecut. Gîndul lui Hume poate fi bine exprimat dacă calificăm această aşteptare, ca stare subiectivă, drept o credinţă. Credinţa poate fi deplină, totală într-un caz ca cel al relaţiei dintre încălzire şi creşterea dimensiunilor corpului încălzit, adică atinge punctul limită care este certitudinea practică. Această certitudine s-ar putea exprima spunînd că sîntem dispuşi să pariem, în orice proporţie, că încălzirea corpului va fi urmată de creşterea dimensiunilor sale. Dimpotrivă, încrederea noastră în producerea unui eveniment, întemeiată pe observaţii anterioare, este mare, dar nu deplină, atît timp cît numărul acestor observaţii nu depăşeşte anumite limite. De exemplu, dacă în o sută de încercări am extras dintr-o urnă, al cărei conţinut nu-l cunoaştem, numai bile albe, vom acorda o probabilitate mare previziunii că şi bila extrasă în încercarea următoare, va fi albă, dar nu vom considera imposibilă extragerea unei bile de altă culoare. Cu alte cuvinte, vom fi dispuşi să pariem într-o anumită proporţie că în viitoarea încercare vom extrage o bilă albă. Dar dacă numărul încercărilor ar fi, de pildă, de ordinul sutelor de mii sau milioanelor, probabilitatea extragerii unei bile albe în încercarea viitoare ar deveni atît de mare, încît credinţa noastră în producerea acestui eveniment ar atinge punctul limită, certitudinea.

Hume a înţeles că trebuie să distingem net acest sentiment de certitudine practică, care însoţeşte anticipările empirice întemeiate pe o experienţă îndelungată şi uniformă, de anticipările întemeiate pe cunoaşterea unor relaţii cauzale, necesare. (Că Hume nu considera posibilă cunoaşterea unor asemenea relaţii, aceasta este o altă problemă). Această distincţie este foarte importantă fiindcă de ea se leagă conştiinţa deosebirii dintre explicaţia psihologică a credinţei noastre în producerea unui eveniment şi fundamentarea epistemologică a posibilităţii unei anticipări necesare a datelor experienţei. În notele sale din *Dialectica naturii*, Engels sublinia că Hume a pus în discuţie o problemă reală : „Observaţia empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. Post hoc, şi nu propter hoc" [11].

Cînd corelaţia empirică reprezintă bilanţul unei experienţe uriaşe, în care nu s-a produs niciodată un contraexemplu, anticipările întemeiate pe această regularitate vor fi însoţite de un sentiment de certitudine, ca şi anticipările formulate pe baza cunoaşterii unei legi cauzale. Din punct de vedere psihologic, din punctul de vedere al teoriei empirice a deciziei, ca ramură a psihologiei (ca şi din punctul de vedere spontan al simţului comun), între previziunile empirice şi previziunile teoretice nu există, nici o deosebire. Ambele au acelaşi grad de crezare (*degree of credence*)[12], gradul de crezare maxim care echivalează cu certitudinea.

Dimpotrivă, analiza epistemologică evidenţiază deosebirea esenţială care există între determinarea modală a anticipărilor empirice şi

[11] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 207.

[12] Vezi R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în volumul *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1966. În psihologia empirică, gradul de crezare se determină „prin cercetarea comportării persoanelor în situaţii incerte cum ar fi pariurile sau jocurile de noroc" (*op. cit.*, p. 231).

teoretice, prin raportarea lor la nivele distincte ale cunoașterii. Credința în producerea unui eveniment anticipat pe baza cunoașterii teoretice, a cunoașterii unor raporturi cu caracter universal și necesar, cum sînt raporturile cauzale, are cu totul alt temei decît credința în producerea unui eveniment anticipat pe baza unei regularități empirice.

În primul caz sîntem în fața unui enunț care formulează o relație de consecință fizică. Această relație, ca și relația de consecință logică, poate fi exprimată prin schema dacă...atunci[13]. Certitudinea noastră asupra producerii evenimentului anticipat are o bază teoretică și este, prin urmare, strict rațională.

În al doilea caz, dimpotrivă, certitudinea noastră asupra producerii evenimentului anticipat nu se întemeiază pe cunoașterea unei relații cauzale necesare, ci pe convingerea că lucrurile se vor petrece și în viitor așa cum s-au desfășurat întotdeauna într-o experiență îndelungată, acumulată pînă în prezent. O experiență uniformă, cît de îndelungată, nu poate întemeia anticipări necesare ale evenimentelor viitoare. „Cel mai simplu adevăr, obținut pe calea inductivă cea mai simplă este *întotdeauna* incomplet, deoarece experiența nu este niciodată încheiată"[14]. Examinînd din punctul de vedere al întemeierii lor raționale, al validității lor, asemenea anticipări empirice, nu putem considera imposibilă infirmarea lor în viitor, chiar dacă credința noastră în producerea evenimentului anticipat atinge valoarea-limită, certitudinea. Anticipările asupra culorii bilei care va fi scoasă din urnă, după un număr uriaș de încercări, este un exemplu sugestiv în această privință.

Anticipările întemeiate pe regularități empirice rămîn, prin urmare, niște ipoteze, este adevărat foarte probabile, dar numai probabile. Ele pot fi infirmate de datele de observație chiar dacă probabilitatea unei asemenea infirmări este infimă. Deosebirea dintre asemenea anticipări și contrariul lor este o deosebire de grad nu de modalitate. O probabilitate cît de mare sau cît de mică rămîne în sfera posibilității. Deosebirea dintre o anticipare cu un înalt grad de probabilitate și o anticipare necesară, care poate fi considerată nulă din punct de vedere practic, este, în schimb, esențială sub aspect modal. Pe baza cunoașterii empirice, a regularităților empirice, nu putem anticipa decît probabilitatea, și nu necesitatea sau imposibilitatea evenimentelor viitoare.

4. În încheiere, cîteva concluzii.

Există o scară a determinării modale a enunțurilor, corespunzătoare nivelelor cunoașterii: logico-matematică și fizică, teoretică și empirică. Anticipările întemeiate pe cunoașterea logico-matematică și pe cunoașterea teoretică sînt necesare, în timp ce anticipările întemeiate pe cunoștințe empirice sînt numai probabile.

Posibilitatea logico-matematică este mult mai largă decît cea fizică, care se definește în raport cu regularitățile empirice și legile teoretice cunoscute la un moment dat. Pe de altă parte, în cadrul cunoașterii fizice, posibilitatea teoretică este mai largă decît cea empirică. Un eveni-

[13] Vezi A. A. Zinoviev, *Die logische und die physische Folgebeziehung*, în volumul *Studien zur Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Berlin, 1967.

[14] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 152.

ment posibil în raport cu regularităţile empirice trebuie să fie întotdeauna posibil şi în raport cu principiile şi legile teoretice, care explică regularităţile empirice, după cum un eveniment posibil din punct de vedere fizic este întotdeauna posibil din punctul de vedere al cunoaşterii logico-matematice. Dimpotrivă, evenimente posibile în raport cu teoria, care vizează obiecte şi condiţii ideale, pot fi imposibile din punct de vedere empiric, adică în raport cu obiecte şi condiţii reale, tot aşa cum evenimente posibile din punct de vedere logico-matematic (interacţiunea şi semnalele care se propagă cu viteză infinită) sînt imposibile în raport cu principiile unei teorii fizice (teoria relativităţii).

Dacă trecrea de la cunoaşterea logico-matematică la cunoaşterea teoretică şi de la cunoaşterea teoretică la cunoaşterea empirică, înseamnă o restrîngere a sferei evenimentelor posibile, ne putem întreba dacă această restrîngere în extensiune reprezintă, în acelaşi timp, o îmbogăţire proporţională a conţinutului cognitiv. Existenţa unei asemenea simetrii ni se pare cel puţin îndoielnică. Este greu de susţinut că teoriile fizice, de pildă, sînt mai sărace în conţinut decît rezultatele fizicii empirice. Căci teoriile ne permit să deducem regularităţile empirice drept cazuri particulare, să le explicăm.

Anticipările elaborate la toate nivelele cunoaşterii (logico-matematică, teoretică, empirică) constituie cadrul în care are loc examinarea critică a rezultatelor actelor individuale de observaţie. Pentru a fi acceptate ca adevărate aceste date, trebuie să fie posibile din punct de vedere logico-matematic, empiric şi, de asemenea, teoretic, în cazul indivizilor care posedă o instrucţie teoretică.

Prin urmare, în cunoaşterea omenească nu există „constatări pure", independente de ansamblul anticipărilor logico-matematice, teoretice şi empirice. Conceptul de „constatare pură", de „fapt pur" este, în acest sens, un obiect ideal, chiar în raport cu etapele iniţiale, primitive ale dezvoltării istorice a cunoaşterii. Îmbogăţirea cunoaşterii empirice şi îndeosebi dezvoltarea nivelului teoretic al cunoaşterii ştiinţifice sporesc posibilităţile analizei critice a datelor de observaţie. Cunoaşterea realităţii se realizează, de-a lungul istoriei, într-o reţea tot mai densă de anticipări empirice şi teoretice.

DEFINIŢIILE OPERAŢIONALE (I)

DE

CORNEL POPA

Definiţiile operaţionale sînt fără îndoială tipul de definiţii care suscită cel mai mult interesul cercetătorilor nespecializaţi în logică, îndeosebi pe cel al fizicienilor, biologilor, sociologilor etc. Cauza acestui interes rezidă în legătura lor cu cercetarea experimentală, cu tendinţa firească a oamenilor de ştiinţă de a lega introducerea conceptelor noi de actul experimental. De altfel, însuşi iniţiatorul teoriei despre înţelesul operaţional al unui termen şi despre definiţiile operaţionale, P. W. Bridgman, a fost fizician experimentator, şi nu logician de profesie. Contribuţiile ulterioare în dezvoltarea teoriei definiţiilor operaţionale au fost împărţite între cercetătorii fizicieni (de exemplu Ph. Frank, H. Marginau) şi filozofii şi logicienii interesaţi de aspectele metodologice ale cunoaşterii (R. Carnap, C. G. Hempel, A. Pap, F. Wilson ş.a).

În rîndurile de faţă ne propunem să examinăm geneza teoriei despre definiţiile operaţionale, elementele constitutive ale acestui tip de definiţie, raportul lor cu aşa-numitele propoziţii reductive bilaterale (Carnap), corelaţia dintre legile obiective şi acest fel de definiţii, particularităţile definiţiilor operaţionale în raport cu cele ostensive şi lexicale. Totodată, vom releva înrudirea dintre teoria definiţiilor operaţionale şi teoria acţiunii sau praxiologie, importanţa acestora pentru adîncirea conţinutului conceptului de practică, cît şi pentru înţelegerea interdependenţei dintre teorie şi experiment. Un paragraf aparte va fi obiectul cercetării raportului dintre teoria măsurătorii şi definiţiile operaţionale. În sfîrşit, vom face, în încheiere, cîteva observaţii cu privire la corelaţia dintre teoria acţiunii şi teoria înţelesului în cazul particular al definiţiilor operaţionale.

1. DEFINIŢII OPERAŢIONALE ŞI OPERAŢIONALISM LA P. W. BRIDGMAN

Operaţionalismul ca o orientare metodologică care cere raportarea termenilor teoretici introduşi la procedeele experimentale a apărut la sfîrşitul deceniului al 3-lea, fiind în multe privinţe înrudit cu filozofia

Rev. filoz., 18, 7, p. 853–867 Bucureşti, 1971

empiristă a ştiinţei din acea epocă. Lucrarea de bază, devenită clasică pentru operaţionalism, este cartea lui P. W. Bridgman intitulată *The Logic of Modern Physics* (1927). Ideea centrală a operaţionalismului este teza după care înţelesul oricărui termen ştiinţific trebuie stabilit prin indicarea unei operaţii de testare, care oferă astfel un indiciu sau un criteriu pentru aplicarea sau neaplicarea unui termen-concept la un caz dat. Astfel de operaţii şi, corespunzător, de rezultate ale acestora sau criterii au fost adesea numite „definiţii operaţionale". Vom observa mai întîi că termenul de definiţie este folosit într-o accepţie cu totul specială, net distinctă de definiţiile discursive, în care înţelesul unui termen necunoscut de un subiect oarecare sau un agent al unei acţiuni este reconstituit cu ajutorul unei expresii alcătuite din termeni cu înţeles cunoscut. În cazul definiţiilor lexicale explicite, operaţia de definire se realizează exclusiv cu ajutorul limbajului. În cazul definiţiilor operaţionale se introduce înţelesul unui termen nu prin referire exclusiv la alţi termeni, ci prin referire la rezultatul anumitor operaţii experimentale realizabile de către un agent la nivelul evenimentelor fizice. „Conceptul de lungime — scrie P. W. Bridgman — este deci determinat de îndată ce sînt determinate operaţiile prin care este măsurată lungimea. Aceasta înseamnă că ideea de lungime conţine doar mulţimea operaţiilor prin care este determinată lungimea, şi nimic altceva. În general, noi nu înţelegem printr-un concept nimic altceva decît o mulţime de operaţii; *conceptul este sinonim cu mulţimea corespunzătoare de operaţii*" [1]. Operaţionalismul apare astfel ca o orientare filozofică ce leagă teoria înţelesului unor termeni, problemă clasică de semantică logică, de teoria acţiunii şi experimentului. Ţinta operaţionalismului este din această perspectivă desubiectivizarea conceptelor ştiinţei (îndeosebi ale fizicii), întemeierea lor pe acţiune şi experiment. Evident, această tendinţă concordă cu spiritul ştiinţei şi nu este străină epistemologiei materialiste. Problema care se pune este în ce măsură operaţionalismul propus de Bridgman sau variantele sale ulterioare dezvoltate de Ph. Frank şi H. Marginau, pe de o parte, de R. Carnap şi C. G. Hempel, pe de altă parte, reuşeşte să-şi atingă obiectivul propus şi ce valoare euristică metodologică au în cunoaşterea ştiinţifică contemporană tehnicile operaţionaliste.

Înainte de a răspunde la aceste întrebări cu caracter filozofic şi logico-metodologic este necesar să dăm unele informaţii suplimentare despre concepţia lui Bridgman privind definiţiile operaţionale. Dorind să evite psihologismul în interpretarea conceptelor ştiinţei, Bridgman asociază, după cum am văzut, oricărui concept ştiinţific autentic o mulţime determinată de operaţii. În viziunea sa, operaţiile asociate unui concept trebuie să formeze o mulţime unică, adică să nu avem concepte cărora să le putem asocia simultan mulţimi diferite de operaţii. Aceasta îl conduce pe Bridgman la o viziune ciudată despre unele concepte tradiţionale ale ştiinţei pe care, prin prisma noii exigenţe impuse, le scindează într-o mulţime de concepte operaţionale complimentare.

---

[1] P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, The Macmillan Company, ed. a 8-a, 1958, p. 5.

Astfel, în loc de a vorbi de lungime, indiferent de modul cum o determinăm, Bridgman distinge tot atîtea concepte de lungime cîte mulțimi de operații putem asocia procesului ei de determinare într-un caz dat. Vom avea deci o lungime tactilă, alta optică, acustică etc.

El mai concepe, în afara operațiilor fizice experimentale prin care determinăm un concept sau o mărime fizică, și un număr de operații ideale, „cu creionul pe hîrtie", prin intermediul cărora putem determina, de asemenea, o mărime fizică. Pe această cale, mulțimea conceptelor de lungime crește și mai mult, adăugîndu-se clasa tuturor procedeelor semantice și sintactice, prin care putem determina sau calcula o lungime fizică dată.

Mai mult, determinarea semantic operațională (prin „semne pe hîrtie") a unei mărimi fizice*, cum ar fi, de exemplu, diametrul electronului (10^{-13} cm), presupune în mod necesar și anumite supoziții teoretice. În acest caz, precizează Bridgman, conceptul de lungime trebuie modificat, astfel încît să includă teoria electricității. Într-adevăr, continuă Bridgman, valoarea de 10^{-13} cm, ca diametru al electronului, a fost obținută prin rezolvarea unei ecuații derivate din ecuațiile cîmpului din electrodinamică, în care au fost substituite anumite date numerice obținute prin experiment. Determinarea unei mărimi fizice, în particular a lungimii diametrului electronului, apare de astă dată ca rezultat al unei conlucrări determinate între rezultatele operațiilor fizice de măsurătoare, o teorie fizică acceptabilă și anumite procedee formale de calcul. Punctul de vedere al lui Bridgman, implicat în exemplele de acest fel, pare a duce spre considerarea teoriei conceptului, în particular a teoriei definiției, simultan dintr-o perspectivă experimental-operațională și teoretic discursivă. Bridgman nu formulează însă în mod expres o astfel de concluzie.

Întemeietorul operaționalismului cercetează problema corelației dintre definițiile date unuia și aceluiași termen-concept, din perspectiva unor operații experimentale diferite. În particular, el ridică problema interferenței de înțeles dintre diferitele definiții operaționale date termenilor de lungime, temperatură, durată etc. Un concept științific oarecare trebuie, după Bridgman, folosit exclusiv pentru calificarea acelor obiecte și evenimente asupra cărora pot fi efectiv realizate experimentele de testare specificate de definiția sa operațională. Pentru zonele de univers neafectate încă de cercetarea experimentală în cauză, conceptul rămîne nedefinit. Așa, de exemplu, conceptul de lungime tactilă se extinde doar asupra acelor obiecte și fenomene naturale asupra cărora noi putem efectiv suprapune unitatea de măsură standard și rămîne, de exemplu, nedefinit în raport cu determinarea distanței de la Pămînt la Lună, pentru specificarea căreia vom folosi conceptul optic de lungime. Un concept trebuie, așadar, să fie întrebuințat doar în limitele în care sînt valabile și pot fi efectuate operațiile prin care a fost definit. Dacă, totuși, dorim să folosim un concept pentru caracterizarea unor obiecte dintr-un domeniu sau regiune a universului în care nu pot fi efectuate operațiile prin care a fost definit acesta, atunci trebuie să găsim o mulțime de operații realizabile în domeniul sau regiunea nouă din univers, care să fie în același timp realizabile și

* Bridgman nu distinge între determinarea operațională a unui concept fizic și determinarea operațională a unei mărimi fizice.

asupra unei părți din domeniul vechi și să conducă, în această porțiune, la rezultate identice.

Extinderea cîmpului inițial de aplicație al unui concept definit operațional este, așadar, condiționată de existența unui domeniu de *intersecție operațională* și de obținerea acelorași rezultate pentru toate cazurile controlabile prin ambele serii de operații. Bridgman nu utilizează termenul de intersecție operațională și nu degajă din aceasta consecințele care decurg privind modul de constituire, în procesul practicii, a conceptelor obiective ale științei. Intersecția operațională este totuși implicată în exemplele pe care le dă și este în concordanță cu unele teze formulate de Bridgman. Avem în vedere teza după care putem analiza natura prin corelații independente de stările psihice ale agentului cunoscător. „Existența acestor corelații neafectate de supoziții — scrie Bridgman — trebuie admisă ca cea mai generală teză despre natură ce trebuie enunțată pentru ca natura să fie inteligibilă" [2]. În ciuda acestor teze judicioase, concluziile lui Bridgman se înscriu pe linia relativismului gnoseologic, și nu pe linia admiterii conținutului obiectiv al adevărurilor științifice. Relativismul și scepticismul gnoseologic al lui Bridgman au la bază tocmai recunoașterea diversității și multitudinii operațiilor practico-experimentale pe care se poate întemeia un concept. Linia raționamentului lui Bridgman este în mare următoarea: întrucît conceptele noastre au la bază operații, iar operațiile sînt dependente de condițiile de loc și timp ca și de agenții care le întreprind, conceptele înseși sînt relative. Relativitatea lor se răsfrînge în mod necesar asupra enunțurilor științifice și, în cele din urmă, asupra construcțiilor noastre teoretice. Concluzia lui Bridgman este că „toată cunoașterea noastră este relativă" [3]. El distinge însă grade diferite de relativitate a conceptelor noastre. Conceptele raportate la operații determinate realizabile sînt precise; pe măsură ce ne apropiem de limita posibilităților noastre experimentale, conceptele își pierd individualitatea, devin mai puține la număr, fuzionează într-un întreg amorf.

În afară de conceptele definite operațional, Bridgman admite că în științele experimentale moderne se mai folosesc și alte concepte, produse ale inventivității și fanteziei creatoare a omului de știință pe care el le numește „construcții" (*constructs*). Acestora nu le corespund o mulțime determinată de operații și nici obiecte sau evenimente fizice reale. Singura lor justificare rezidă în compatibilitatea lor logică cu conceptele definite operațional și în valoarea lor teoretico-organizatoare și explicativă în raport cu o mulțime dată de propoziții empirice. Între tendința de a explica prin elemente ipotetice inventate și încercarea de a găsi „corelații între elementele noii experiențe" care să poată fi utilizate în scopuri explicative, Bridgman optează pentru cea de-a doua alternativă. „Corelațiile dintre elementele noii experiențe", respectiv unele legi ale naturii nou descoperite, reprezintă temeiul pe baza cărora vor putea fi introduse noi definiții operaționale sau cel puțin vor putea fi precizate condițiile în care au fost date cele vechi. Simpla presupunere ipotetică a unor concepte și enunțuri teoretice poate duce doar la întărirea caracterului de sistem al cunoștințelor

[2] *Ibidem*, p. 37.
[3] *Ibidem*, p. 25.

noastre, a „organicității" acestora, dar nu sporește cu nimic informația noastră primară și autentică despre corelațiile lumii fizice. Elementele explicative ultime trebuie, așadar, să se refere la corelațiile dintre fenomene, la dinamismul și mecanismul *real* al producerii acestora, și nu doar la modele ipotetice speculative.

Care este valoarea teoretică actuală a operaționalismului și a teoriei definițiilor operaționale? Dacă prin operaționalism înțelegem cerința de a determina printr-o serie de operații experimentale și, respectiv, prin rezultatele acestora, domeniul de aplicație al conceptelor pe care le utilizăm, atunci operaționalismul poate fi caracterizat ca un program metodologic valid în concordanță cu unele exigențe ale cunoașterii științifice experimentale. Conținutul său pozitiv îl reprezintă cerința selectării conceptelor științei după criteriul raportării lor la operațiile practic-experimentale, la corelațiile dintre elementele obiective ale experienței. În acest sens, vedem în operaționalism respingerea psihologismului și subiectivismului în definirea conceptelor științei și un argument potențial în favoarea instituirii conceptului de adevăr obiectiv pe temeiul coincidenței rezultatelor a două sau mai multe mulțimi de operații ce delimitează întrebuințarea aceluiași termen-concept. Totodată, operaționalismul poate fi interpretat drept postulare metodologică a cerinței unității dintre teorie și experiment, în sensul că un concept este încorporat într-o teorie științifică doar în măsura în care sînt strict determinate condițiile praxiologic-experimentale ale utilizării sale și, invers, natura și domeniul de aplicație al unui concept depind de mulțimea operațiilor experimentale și de măsurătoare ce le sînt asociate.

În *Logica fizicii moderne* a lui Bridgman nu găsim o tratare logic formală a definițiilor operaționale. Eseul lui Bridgman se limitează la considerații epistemologico-metodologice și nu manifestă nici o înclinație spre analiza exigențelor de ordin formal al acestui tip de definiție. Bridgman și, după el, alți fizicieni care s-au ocupat de definițiile operaționale nu distinge între a defini sau a explica înțelesul unui concept, a stabili domeniul de obiecte asupra cărora se aplică aceasta și, în sfîrșit, a determina valoarea particulară pe care o are într-un caz considerat o mărime sau un concept fizic. Confuzia dintre aceste trei elemente, și în primul rînd confuzia dintre *a defini un termen-concept* sau o mărime fizică și a *determina* prin măsurătoare sau calcul *o valoare numerică particulară a unei mărimi fizice* într-un caz dat, a dus și duce și în prezent la numeroase dificultăți în stabilirea statutului logic și metodologic al definițiilor operaționale.

A defini un concept înseamnă a-i determina pe o cale sau alta intensiunea și extensiunea sa. Marea majoritate a exemplelor date de Bridgman nu satisfac această exigență. Așa, de exemplu, Bridgman nu determină intensiunea conceptului de lungime prin menționarea operațiilor prin care poate fi determinată lungimea. La fel stabilirea mulțimii cazurilor asupra cărora se aplică un concept înseamnă, desigur, determinarea extensiunii acesteia, dar nu înseamnă neapărat și determinarea intensiunii conceptelor. În sfîrșit, descoperirea valorii unei mărimi fizice într-un caz dat nu este un caz de definiție teoretico-conceptuală, ci un caz de determinare cantitativă a intensității sau gradului în care un obiect sau un fenomen manifestă mărimea fizică în cauză.

Definiția și măsurătoarea sînt ambele modalități de determinare. Definiția determină cu mijloace semiotice, ostensive sau operaționale deopotrivă intensiunea și extensiunea unui concept. Definițiile operaționale calitative determină prin intermediul unui indiciu cazurile de obiecte sau fenomene la care se aplică un concept, lăsînd deschisă problema intensiunii acestuia. Măsurătoarea determină în limitele unui predicat logic, proprietate sau mărime fizică, valoarea cantitativă a acesteia într-un caz dat. Procedeul prin care măsurăm sau calculăm intensitatea unei proprietăți sau mărimi fizice nu trebuie identificat cu definiția teoretico-conceptuală a mărimii fizice în cauză. Sînt numeroase cazurile în care o persoană oarecare poate fi inițiată relativ ușor în privința modului în care poate determina sau calcula o anumită mărime fizică, fără ca să înțeleagă în același timp conținutul cognitiv informațional al conceptului sau mărimii fizice măsurate.

A ști să calculezi sau să măsori o mărime nu este același lucru cu a ști să o definești. Din cele de mai sus rezultă că foarte adesea ceea ce unii fizicieni numesc definiții operaționale ale unor concepte sau mărimi fizice nu sînt în realitate decît formule sau procedee de calcul ale valorilor determinate pe care le iau acestea în diferite cazuri concrete.

Problema care se pune în acest caz este următoarea: nu putem, într-un caz-limită, considera drept intensiune a unui concept modul sau procedeul cum îi determinăm valoarea cantitativă? Dacă admitem această supoziție, atunci dispare, într-adevăr, orice deosebire între definiție și măsurătoare și mai ales dispare distincția dintre notele și proprietățile pe care le atribuim printr-un concept denotatului sau referentului acestuia și notele sau proprietățile care apar ca urmare a modului nostru de a ne raporta la obiectul desemnat prin concept. Deși orice însușire sau proprietate a unui obiect este relevată ca urmare a unei acțiuni a agentului cunoscător asupra acestuia, știința este esențial interesată în reținerea acelor proprietăți care nu poartă amprenta subiectivității agentului cunoscător. Experimentul ca interacțiune provocată între două sau mai multe sisteme materiale este o modalitate unică de a declanșa manifestarea și exteriorizarea proprietăților obiectelor individuale din lumea înconjurătoare. Prin intermediul lui evidențiem regularitățile și raporturile necesare, cu un cuvînt legile ce guvernează fenomenele naturale. Or, definițiile operaționale se întemeiază tocmai pe sesizarea acestor legi sau raporturi necesare în succesiunea fenomenelor naturale. Acest adevăr important a fost înțeles, între alții, de Ph. Frank, care releva faptul că definițiile operaționale trebuie să îmbrace o formă nouă cu fiecare lege a naturii nou descoperită. „Orice schimbare în cunoașterea de către noi a legilor naturale — scrie Ph. Frank — trebuie să provoace o schimbare a definițiilor operaționale pe care le întrebuințăm" [4]. Așa, de exemplu, definirea operațională a lungimii trebuie, între altele, să țină seama de temperatură, presiune, viteză etc. și să descrie condițiile și operațiile prin care păstrăm constante aceste mărimi.

Din cele de mai sus rezultă că definițiile operaționale sînt dependente în primul rînd de numărul, natura și amploarea operațiilor noastre realizabile la un moment dat și, în al doilea rînd, de mulțimea legilor cunoscute

[4] Ph. Frank, *Philosophy of Science*, Prentice-Hall, 1957, p. 316.

care intervin în desfășurarea evenimentelor din sistemul cercetat. Reiese și pe această cale dublul caracter al definițiilor operaționale. Ele țin, pe de o parte, de domeniul acțiunilor practice transformatoare, fapt care ne permite să apreciem că au un temei praxiologic și, pe de altă parte, țelul lor este precizarea modului în care sîntem îndreptățiți să utilizăm anumiți termeni, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că au o funcție logico-semantică și cognitiv informațională.

2. ELEMENTELE CONSTITUTIVE ALE DEFINIȚIILOR OPERAȚIONALE

Pentru a preciza natura și statutul definițiilor operaționale este necesar să analizăm mai întîi elementele lor constitutive. Să considerăm cîteva cazuri de definiții operaționale :

a) x este *acid* dacă, și numai dacă, introducînd în el o hîrtie de turnesol, aceasta se înroșește ;

b) conferința *a durat o oră* dacă, și numai dacă, arătătorul mare al ceasului a executat o rotație completă (360°) ;

c) distanța dintre cei doi pomi *este de 15 m* dacă, și numai dacă, unitatea de măsură convențională denumită metru a putut fi suprapusă de 15 ori în intervalul respectiv ;

d) cuarțul este *mai dur* decît plumbul dacă, și numai dacă, apropiind un vîrf de cristal de cuarț de o placă de plumb, acesta o zgîrie.

Definiția a) arată că, pentru a califica un lichid oarecare drept „acid", trebuie să putem efectua asupra acestuia o operație (introducerea în el a unei hîrtii de turnesol), în urma căreia să se obțină un rezultat determinat (înroșirea hîrtiei de turnesol). Dacă prin efectuarea operației în cauză (operația de testare) nu se obține rezultatul caracteristic, termenul nu este aplicabil la caracterizarea cazului dat.

Definiția b) stipulează că, pentru aprecierea unui interval de timp oarecare (de exemplu a duratei de o oră a unei conferințe), putem să recurgem la cercetarea mișcării arătătorului unui ceasornic. Definiția b) diferă de definiția a) cel puțin prin următoarele împrejurări : mai întîi, în cazul definiției b) pentru a decide dacă putem aprecia într-un anumit fel un obiect sau eveniment oarecare (conferința, respectiv durata ei), este necesar să controlăm starea unui alt obiect (ceasul), în timp ce, în cazul definiției a), pentru a decide calificarea într-un anumit fel a obiectului în cauză (lichidul ce-l avem în față), efectuăm o operație determinată asupra lui ca atare ; în al doilea rînd, în cazul definiției b), nu hotărîm numai dacă însușirea de a avea durată este aplicabilă sau nu la un caz concret dat (ținerea unei conferințe), ci stabilim cantitativ, prin intermediul operației de testare (observarea rotirii arătătorului), durata evenimentului în cauză (conferința). Spre deosebire de a), în care este precizată condiția specială (condiția de testare) sub care putem decide dacă termenul de definit, „acid", se aplică sau nu la un caz oarecare de lichid, și anume scufundarea în lichidul respectiv a unei hîrtii de turnesol, în b) nu este stipulată nici o astfel de condiție. Dacă am dori să formulăm expres și pentru acest caz condiția de testare, definiția b) ar putea fi reformulată astfel :

b') dacă la începutul unei conferințe s-a marcat pe cadranul unui ceas punctul în care se găsea arătătorul mare, atunci conferința a durat

o oră, dacă și numai dacă, la sfîrșitul ei, arătătorul mare a ajuns din nou în același punct.

Condiția de testare este în b') tot atît de clar formulată ca și în a).

Definiția c), ca și b), este și ea un caz de determinare cantitativă a valorii unei mărimi fizice oarecare prin aprecierea rezultatului unei operații de testare.

Definiția d), spre deosebire de a), care definește un predicat monadic, și de b) și c), care caracterizează cantitativ o însușire sau o proprietate oarecare, introduce un predicat (funcție) de două variabile cu aplicare pentru un caz concret dat, (raportul între cuarț și plumb). În acest ultim caz definim operațional o relație.

Făcînd abstracție de aceste particularități ale cazurilor de definiții operaționale date, vom semnala elementele generale, comune, oricărei definiții operaționale.

În orice definiție operațională avem de-a face cu un *termen* sau cu un predicat de definit, care poate fi descris de o funcție de unul sau mai multe argumente (deocamdată, considerăm cazurile cînd definim operațional doar predicate monadice sau de două argumente). Pot fi definite operațional și descripții de forma „acei x care au proprietatea P"). Termenul sau predicatul de definit corespunde *defininiendum*-ului din teoria definițiilor explicite. În al doilea rînd, orice definiție operațională presupune o *operație* sau un șir de operații determinate (ce pot fi descrise printr-un algoritm sau o mulțime de propoziții praxiologice) și un *obiect* asupra căreia se răsfrînge operația, care poate fi în unele cazuri (ca în cazul a) însuși denotatul termenului de definit sau un obiect diferit de acesta și de semnificația termenului de definit, (cazul b)). În al treilea rînd, distingem în cazul oricăror definiții operaționale un *rezultat* al operației (de testare), *indiciu* sau *criteriu* al aplicării termenului de definit. În sfîrșit, orice definiție operațională presupune un *raport de condiționalitate* ce descrie o relație necesară, legică între evenimentul indiciu (un anumit rezultat al operației de testare) și adeziunea cazului cercetat la clasa de obiecte desemnate de termenul de definit.

Se înțelege, orice definiție operațională este dată sau propusă de un *agent* pentru un alt sau alți agenți la un moment dat. Fiecare dintre aceștia poate realiza o mulțime determinată de operații și cunoaște un număr de legi obiective ce descriu raporturile dintre elementele constitutive și dintre evenimentele care au loc în cadrul sistemului fizic considerat.

În enumerarea elementelor dată aici facem, cel puțin deocamdată, abstracție de agent și de extensiunea domeniilor sale praxiologice și cognitive tot așa cum facem abstracție de *mijlocul* sau de instrumentul acțiunii, deși acesta joacă un rol hotărîtor în realizarea definițiilor operaționale calitative și mai ales „metrice".

Vom considera deci, deocamdată, drept elemente constitutive ale definițiilor operaționale următoarele: termenul de definit notat prin Q, obiectele la care se referă acesta notate prin x, operația sau operațiile notate prin O și rezultatele acestora notate prin R. În formularea schematică a unei definiții operaționale vor interveni deci constanta predicativă Q, ce desemnează termenul de definit, variabila individuală x, care ia valori în domeniul obiectelor fizice discrete, și două variabile predicative, dintre

care prima va lua valori în domeniul operațiilor realizabile, iar cea de-a doua în domeniul rezultatelor efective ale acestora.

Considerîndu-le pentru moment drept „parteneri egali", între cele patru elemente constitutive sînt teoretic posibile șase combinații binare, patru ternare și una cuaternară, combinații care generează un număr mult mai mare de relații, dacă se ia în considerare și direcția sau orientarea raportului dintre elemente. Mulțimea combinațiilor și mulțimea relațiilor pot fi schematizate în figura 1 și într-un număr de tabele.

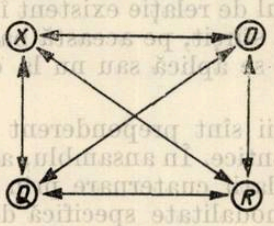


Fig. 1

Combinații binare	Combinații ternare	Combinația cuaternară
xO	xOR	
xR	ORQ	
xQ	RQx	$xORQ$
OR	QxO	
OQ		
RQ		

În raport cu numărul combinațiilor binare, dacă luăm în considerare sensul, vom avea un număr dublu de relații binare univoce. Într-adevăr, pentru fiecare combinație, de exemplu xO, vom putea considera relația de la x la O și relația de la O la x. Fiecărei combinații ternare îi pot fi asociate șase relații ternare univoce, respectiv tot atîtea relații cîte permutări sînt posibile cu elementele unei combinații ternare. Astfel considerînd pe prima dintre cele patru combinații ternare, și anume combinația xOR, putem obține următoarele șase permutări și, respectiv, relațiile univoce: xOR, xRO, ORx, OxR, RxO, ROx.

În total vor fi posibile 24 de relații univoce ternare între elementele constitutive ale unei definiții operaționale. Combinația cuaternară va genera, la rîndul ei, un număr de 24 de relații univoce cuaternare.

Care dintre aceste mulțimi de relații posibile sînt semnificative pentru teoria definițiilor operaționale? În identificarea acestor relații pornim de la supoziția anterior emisă conform căreia definiția operațională poate fi analizată ca o relație între cele patru elemente constitutive mai sus menționate. În consecință, relațiile semnificative vor trebui căutate între cele 24 de relații univoce cuaternare. Pentru înlesnirea analizei vom descompune mai întîi relația cuaternară $xORQ$ schematizată în fig. 1 în patru relații binare semnificative pentru desfășurarea procesului logico-cognitiv ce însoțește introducerea unei definiții operaționale. Aceste relații sînt:

I xO sau relația dintre obiect și operație
II OR sau relația dintre operație și rezultatul ei
III RQ sau relația dintre rezultat (indiciu) și termenul de definit

IV $Q\,x$ sau relaţia dintre termenul de definit şi obiectele fizice pe care le califică.

Succesiunea acestor patru operaţii binare corespunde momentelor principale ale introducerii unei definiţii operaţionale sub forma unor propoziţii reductive. Într-adevăr, pentru introducerea unei astfel de definiţii, trebuie mai întîi precizată operaţia care trebuie efectuată şi obiectul asupra căruia urmează să se efectueze operaţia. În al doilea rînd, trebuie determinate rezultatele concludente sau semnificative ale operaţiilor şi stabilite, în al treilea rînd, tipul de relaţie existent între rezultatele concludente şi termenul de definit. În sfîrşit, pe această bază urmează să se determine dacă termenul de definit se aplică sau nu la obiectele asupra cărora am efectuat operaţia.

Primele două relaţii sînt preponderent praxiologice; ultimele două preponderent logico-semantice. În ansamblu, aceste relaţii binare ca verigi sau momente ale unei relaţii cuaternare prin care se realizează definiţia operaţională descriu o modalitate specifică de legare a teoriei (respectiv a conceptelor teoretice) de practică (respectiv de experiment sau măsurători ca specii ale sale).

Vom trece acum la analiza mai amănunţită a acestor relaţii.

I. *Relaţia dintre obiect şi operaţie.* Relaţia dintre obiect şi operaţie, pe care o putem descrie prin anumite funcţii sau tablouri matriciale, este în fapt o parte sau un fragment, mai mult sau mai puţin idealizat, al unei relaţii mai complexe care intervine în toate activităţile productive reale. Într-adevăr, în mod curent, noi nu avem de-a face cu relaţia dintre un obiect şi o operaţie, ci cu o relaţie dintre un agent, un mijloc, o operaţie şi un obiect. Teoretic, putem, desigur, să considerăm separat doar acest fragment. Considerînd pe O drept variabilă care ia valori în operaţiile concrete $O_1, O_2 \ldots O_n$ şi pe x drept variabilă individuală care ia valori în obiectele concrete $x_1, x_2, \ldots x_n$, atunci $R(x, O)$ va putea fi definită, pentru fiecare situaţie praxiologică determinată, printr-o mulţime de valori specifice. Valorile pe care putem să le asociem unei operaţii în raport cu un obiect individual într-un context praxiologic dat sînt cele de „realizabilă" şi „nerealizabilă". Vom nota valoarea „realizabilă" prin „1" şi „nerealizabilă" prin „0". (Se înţelege, realizabilitatea depinde de o serie de factori între care fundamentali sînt agenţii, condiţiile, sistemul de cunoştinţe etc., de care, aici, facem abstracţie.) Pentru caracterizarea relaţiei dintre obiect şi operaţie într-un context dat, putem construi următorul tablou:

O\x	x_1	x_2	x_3	.....	x_n
O_1	1	0	1		0
O_2	0	1	1		1
O_3	0	0	0		1
O_4					
.					
.					
.					
O_n	1	0	1		0

Din tablou reiese faptul că operația O_1 este realizabilă în cazul obiectelor x_1, x_3 și nerealizabilă în cazul x_2.

Invers, asupra obiectului x_1 pot fi efectuate operațiile O_1 și O_n și nu poate fi efectuată operația O_2; asupra lui x_2 poate fi efectuată operația O_2 și nu pot fi efectuate O_1, O_3 și O_n.

Calificarea ca „realizabilă" sau „nerealizabilă" a unei operații într-un caz dat este un fapt empiric, și nu un adevăr logic. Ca atare, propozițiile care intervin vor fi sintetice, și nu analitice.

Mulțimea cazurilor în care se aplică o operație constituie *domeniul* său *de aplicație*. De exemplu, domeniul de aplicație al operației O_1 este (x_1, x_3), al lui O_2 este (x_2, x_3, x_n). Vom nota domeniul de aplicație al unei operații O_i prin $A(O_i)$. Putem deci scrie $A(O_2) = (x_2, x_3, x_n)$.

Similar, vom distinge pentru fiecare obiect individual cuprins în domeniul variabilei x o *deschidere operațională*, constînd din mulțimea operațiilor care pot fi aplicate asupra sa*. Astfel, deschiderea operațională a lui x_1 este dată de operația O_1 și O_n, a lui x_2 de O_2 și a lui x_3 de O_1, O_2 și O_n. Vom nota deschiderea operațională a unui obiect x_i prin $D(x_i)$.

Evident, putem concepe obiecte asupra cărora nu se aplică, la un moment istoric dat, nici o operație experimentală. Le vom numi *obiecte operațional opace*. Prin dezvoltarea cunoașterii și a activității experimentale, obiectele operațional opace la un moment istoric dat devin *operațional deschise*. În fiecare epocă istorică există însă în științele experimentale obiecte care manifestă o *opacitate relativă* față de anumite metode și tehnici experimentale, cu alte cuvinte obiecte care nu cad în domeniul de aplicație al operației experimentale în cauză. De aceea sîntem îndreptățiți să considerăm în cazul fiecărei operații, în afara domeniului său de aplicație, un domeniu complimentar acestuia, *domeniul de nonaplicație*. Îl vom nota prin $\sim A(O)$.

Între domeniile de aplicație a două operații $A(O_i)$ și $A(O_j)$ pot interveni raporturi de intersecție, incluziune, identitate, incompatibilitate, excluziune și reuniune. Folosind simbolurile obișnuite, introducem pentru acestea următoarele definiții:

$$2.1\ \ A(O_i) \cap A(O_j) = \text{df}\ \exists x\,(O_i x . O_j x)$$

$$2.2.\ \ A(O_j) \subset A(O_i) = \text{df}\ \forall x\, \exists y [(O_j x \to O_i x) \cdot (O_i y \cdot \sim O_j y)]$$

$$2.3\ \ A(O_i) \equiv A(O_j) = \text{df}\ \forall x)\,[(O_i x \to O_j x) \cdot (O_j x \to O_i x)]$$

$$2.4.\ \ A(O_i) \,/\, A(O_j) = \text{df}\ (\forall x)\,[\overline{O_i x \cdot O_j x}]$$

$$2.5.\ \ A(O_i) + A(O_j) = \text{df}\ (\forall x)[(\overline{O_i x \cdot O_j x}) \cdot (O_i x \vee O_j x)]$$

---

* În cercetarea experimentală sîntem interesați în dobîndirea unor obiecte cu o deschidere operațională cît mai largă. Deschiderea operațională a unui obiect poate fi comparată cu conceptul de falsificabilitate propus de K. R. Popper: ambele au în vedere măsura în care un obiect sau un fenomen sînt supuse tirului verificării experimentale.

2.6. $(AO_i) \cup A(O_j) = (\forall x)\,[(x \in A(O_i)) \vee (x \in A(O_j))]$

Este lesne de observat că potrivit tabloului 1 au loc :

$A(O_1) \cap A(O_n) = x_1$, $A(O_1) \cap A(O_2) = x_3$,

$A(O_3) \subset A(O_2)$, $A(O_3) / A(O_1)$.

Analog putem defini raporturi de intersecţie, incluziune, identitate incompatibilitate, excluziune şi reuniune între deschiderile operaţionale ale unor obiecte individuale.

2.7. $D(x_i) \cap D(x_j) = df\ (\exists O)\,(Ox_i \,.\, Ox_j)$

2.8. $D(x_i) \subset D(x_j) = df\ (\forall O)\,(\exists O')\,[(Ox_i \rightarrow Ox_j) \cdot (O'x_j \cdot \sim O'x_i)]$

2.9. $D(x_i) \equiv D(x_j) = df\ (\forall O)\,[(Ox_i \rightarrow Ox_j) \cdot (Ox_j \rightarrow Ox_i)]$

2.10 $D(x_1) / D(x_j) = df\ (\forall O)\,\overline{(Ox_i \cdot Ox_j)}$

2.11. $D(x_i) + D(x_j) = df\ (\forall O)\,[\overline{(Ox_i \cdot Ox_j)} \cdot (Ox_i \vee Ox_j)]$

2.12 $D(x_i) \cup D(x_j) = df\ (\forall O)\,(Ox_i \vee Ox_j)$

Din punct de vedere formal există asemănări vizibile între definiţiile date relaţiilor de intersecţie, incluziune, identitate, incompatibilitate, excluziune şi reuniune în cazul domeniilor de aplicaţie ale unor operaţii şi cele date aceloraşi relaţii în cazul deschiderii operaţionale. Deosebirea apare doar la nivelul cuantorilor : în primul caz, cuantificarea vizează domeniul obiectelor individuale asupra cărora se aplică anumite operaţii ; în cel de-al doilea caz, cuantificarea vizează domeniul operaţiilor în raport cu care este „deschis" sau nu un obiect oarecare.

Prima serie de formule caracterizează trecerea de la operaţii la obiecte, cea de-a doua trecerea de la obiecte la operaţiile aplicabile în cazul lor.

Sînt uşor de sesizat analogiile care se pot face cu teoria functorilor propoziţionali şi cu calculul cu predicate. O astfel de analogie ne sugerează, de exemplu, posibilitatea de a defini relaţia de disjuncţie exclusivă dintre domeniile de aplicaţie a două operaţii şi, respectiv, dintre deschiderile operaţionale a două obiecte ca nonechivalentă între aceleaşi elemente, şi, invers, echivalenţa va putea fi, la rîndul ei, definită ca nondisjuncţie exclusivă. Vom avea deci :

2.13. $A(O_i) + A(O_j) = df\ \overline{A(O_i) \equiv A(O_j)}$

2.14. $D(x_1) + D(x_j) = df\ \overline{D(x_i) \equiv D(x_j)}$

2.15 $A(O_i) \equiv A(O_j) = \text{df } \overline{A(O_i) + A(O_j)}$

2.16. $D(x_i) \equiv D(x_j) = \text{df } \overline{D(x_i) + D(x_j)}$

Care este însemnătatea conceptelor mai sus propuse pentru precizarea teoriei definițiilor operaționale și înțelegerea funcției lor cognitiv-metodologice?

Conceptul de domeniu de aplicație al unei operații este esențial pentru prescrierea condițiilor necesare ale unei definiții operaționale. Într-adevăr, după cum vom arăta în continuare, putem determina operațional dacă un predicat Q se aplică sau nu pentru calificarea unui obiect x_i prin intermediul operației O_k dacă și numai dacă $x_i \in A(O_k)$. $x_i \in A(O_k)$ este o condiție necesară, dar nu și suficientă. Este pe deplin posibil ca $x_i \in A(O_k)$ dar întrucît nu este satisfăcută condiția:

$[E(y.\ O_k,\ x_i) \supset (Rx_i) \cdot (Qx_i \equiv Rx_i)]$, termenul Q să nu se aplice asupra lui x_i. (E desemnează un predicat ternar, care se citește „execută", y este o variabilă pentru un agent.)

Apartenența obiectului la domeniul de aplicație al operației în cauză este o condiție *sine qua non* a unei definiții operaționale. Se înțelege, obiectele operațional opace nu vor putea fi definite operațional.

Conceptul de deschidere operațională sugerează diversitatea căilor prin care poate fi introdusă o definiție operațională pentru un caz particular. Cu cît un obiect sau un fenomen fizic prezintă o deschidere operațională mai mare, cu atît sînt posibile mai multe căi de determinare operațională a aplicației sau neaplicației în cazul său al unui predicat și cu atît sînt posibile, în cazul așa numitelor definiții „metrice" mai multe metode de determinare cantitativă a valorilor pe care le iau în cazul dat anumite mărimi fizice ce apar în postura de termen de definit (determinat). Abordarea aceluiași caz cu metode diferite permite compararea și verificarea reciprocă a rezultatelor și prin aceasta formularea unor legi obiective.

Aceeași comparare și verificare reciprocă a datelor experimentale este asigurată și de cazurile de intersecție, incluziune și echivalență între domeniile de aplicație a două sau mai multe operații. Intersecția dintre domeniile de aplicație operațională asigură coerența și organicitatea activităților practice umane, instituirea în științe a unor concepte generale cu conținut obiectiv, relativ independente de oricare dintre operațiile și cazurile particulare în care își găsesc aplicație.

În sfîrșit, conceptele introduse, alături de altele care privesc cadrul normativ al acțiunilor umane [5], vor fi utile nu numai în dezvoltarea unor teoreme privind raporturile dintre elementele constitutive ale definițiilor operaționale, ci și în dezvoltarea unei logici generale a acțiunilor umane.

II. *Relația operație-rezultat.* Efectuarea unei operații de testare conduce la un rezultat favorabil sau defavorabil, pozitiv sau negativ.

---

[5] Vezi Cornel Popa, *Preliminarii la o teorie generală a sistemelor de norme*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 12; *Teoria acțiunii și logica deontică*, în „Forum, Științe, sociale", I din 1969 și *Teoria acțiunii și propozițiile prescriptive*, în „Forum, Științe Sociale", II, 1970.

Dar după ce criterii vom califica rezultatul unei operații drept „favorabil sau „nefavorabil"? Această calificare este făcută de agentul cunoscător în funcție de anumite ipoteze emise pe baza cunoașterii regularităților sau legilor naturale. Săvîrșirea unei operații-test, cum ar fi de exemplu, apropierea piliturii de fier de un metal presupus a fi magnet, declanșează o interacțiune fizică între două sisteme materiale al cărei rezultat nu depinde cîtuși de puțin de agentul cunoscător. Deși agentul cunoscător imaginează, alege și creează condițiile pentru producerea anumitor interacțiuni între sistemele materiale, el nu le conferă acestora vreo notă de subiectivitate. Experimentatorul prescrie naturii un program, dar nu o contaminează cu propria sa subiectivitate. Magnetul va atrage pilitura de fier indiferent dacă aceasta a fost apropiată de un agent sau a ajuns în apropierea magnetului datorită unor factori naturali extraumani. Relația dintre operație și rezultatul ei este integral determinată de legile obiective ale naturii și de particularitățile sistemelor materiale care interacționează.

Agentul înregistrează și folosește aceste legi și informații despre interacțiunile sistemelor materiale pentru a emite anumite ipoteze, supoziții sau previziuni cu privire la evoluția ulterioară a unui sistem material în condițiile determinate (de exemplu în condițiile apropierii piliturii de fier de obiectul presupus a fi magnet). Dacă agentul a emis înainte de executarea operației ideea că pilitura de fier va fi atrasă de obiectul cercetat și aceasta a fost într-adevăr atrasă, el va conchide că operația a avut un rezultat favorabil. „Favorabil" înseamnă, în acest caz, evoluția stărilor sistemului material în conformitate cu ipotezele făcute de agent. S-ar părea deci că termenul de „favorabil" sau „rezultat pozitiv" are inevitabil o coloratură subiectivă. Ideea subiectivității aprecierii nu ni se pare întemeiată. În măsura în care ipotezele și supozițiile agentului sînt făcute pe baza cunoașterii legilor obiective ale naturii calificarea rezultatului unui experiment ca „favorabil" sau „nefavorabil" nu înseamnă altceva decît „în concordanță cu legile obiective ale naturii cunoscute de știință la un moment dat sau în discordanță cu acestea".

Fiind dat un sistem material și un ansamblu de legi ce descriu corelațiile dintre obiectele sau elementele sistemului cunoscut de un agent, săvîrșirea unei operații, ceea ce se reduce în fapt la declanșarea unei interacțiuni între elementele sistemului, va duce în mod necesar la un rezultat „favorabil" sau „nefavorabil". Făcînd abstracție de agent și de cunoașterea legilor obiective de către acesta, ideea de mai sus poate fi concentrată în formula

$$2.1 \qquad (x)\,[\mathrm{O}x \rightarrow (Rx \vee \sim Rx)],$$

care se citește „oricare ar fi obiectul sau sistemul material în cadrul căruia executăm o operație, aceasta va avea un rezultat favorabil sau nefavorabil". 'Rx' sau '$\sim Rx$', care prescurtează „rezultat favorabil" și, corespunzător" „rezultat nefavorabil", pot fi interpretați și ca „rezultat semnificativ" (sau „concludent") și, corespunzător, „rezultat nesemnificativ" (sau „neconcludent").

2.1 ar putea fi denumită drept principiul binarității rezultatului oricărei operații. Ea împarte rezultatele unei operații în semnificative și nesemnificative.

Putem concepe însă și cazul cînd o operație duce la o mulțime de rezultate semnificative. Raportul dintre operație și rezultate va fi atunci descris astfel

2.2 $$(x)\,[Q\mathrm{x}\rightarrow R_1x \vee R_2x \vee \cdots \vee R_nx \vee \sim Rx],$$

unde $R_1x,\ldots, R_nx$ reprezintă cazuri de rezultate semnificative sau favorabile, iar $\sim Rx$ mulțimea cazurilor nesemnificative. Vom observa că și în acest caz este valabil principiul binarității rezultatelor operației, mulțimea rezultatelor fiind împărțită în submulțimea cazurilor favorabile R_1x, $\ldots, R_nx$ și în submulțimea cazurilor nefavorabile desemnate prin $\sim Rx$. Principiul binarității se manifestă aici ca excludere a celui de al $n+1$ caz (se poate face o analogie cu aplicarea principiului *tertium non datur* la logicile polivalente).

2.1 ar putea fi denumită drept principiul binarității rezultatului oricărei operații. Ea impune rezultatele unei operații în semnificative și nesemnificative.

Putem concepe însă și cazul când o operație duce la o mulțime de rezultate semnificative. Raportul dintre operație și rezultate va fi atunci descris astfel

2.2 $$(x)\,[Qx \to R_1x \vee R_2x \vee \cdots \vee R_nx \vee \sim Rx],$$

unde $R_1x, \ldots, R_nx$ reprezintă cazuri de rezultate semnificative sau favorabile, iar $\sim Rx$ mulțimea cazurilor nesemnificative. Vom observa că și în acest caz este valabil principiul binarității rezultatelor operației, mulțimea rezultatelor fiind împărțită în submulțimea cazurilor favorabile $R_1x, \ldots, R_nx$ și în submulțimea cazurilor nefavorabile desemnate prin $\sim Rx$. Principiul binarității se manifestă aici ca excludere a celui de al $n+1$ caz (se poate face o analogie cu aplicarea principiului terțiului nou dat/or la logicile polivalente).

PERSPECTIVA MODERNĂ ASUPRA UNEI TEME DE LOGICĂ CLASICĂ: VALOAREA SILOGISMULUI

DE

MIRCEA CONSTANTINESCU

PROBLEMA. Spre deosebire de alte domenii ale istoriei ştiinţei, în istoria logicii, etapa *clasică* nu e considerată de către toţi un model. De aceea temele de logică clasică nu au fost considerate drept temele clasice ale oricărei logici. Problematica silogisticii a fost iniţiată de Aristotel, dar expunerea „clasică" s-a înfăptuit mai tîrziu şi în contexte istorico-filozofice diferite de cele originare. În felul acesta, „logica clasică", „silogistica clasică" au devenit un fel de canonică negativă în raport cu aporturile socotite înnoitoare.

„Critica silogismului" are o istorie ale cărei începuturi le aflăm încă în timpurile imediat postaristotelice. Ea a fost reluată şi amplificată ori de cîte ori era necesară o nouă alegere şi justificare a unor mijloace *nesilogistice* de înfăptuire a demonstraţiei ştiinţifice.

Tema „valorii silogismului" s-a impus însă ca o temă de logică clasică. Anumite categorii filozofice şi epistemologice (chiar psihologice) au slujit atît criticii negative, cît şi răspunsului de apărare a silogismului.

Logica matematică a preluat într-un fel această temă, deoarece, considerîndu-se *logică modernă*, ea a trebuit să se opună oarecum etapei teoretice mai vechi. Această opoziţie nu trebuia să fie abstractă, ci concretă, realizatoare. Trebuiau rezolvate o serie de dificultăţi teoretice privind coordonatele formale ale unor dispute, eventual trebuiau depistate falsele probleme de ordin formal şi precizat, cu mijloace perfecţionate de analiză, obiectul *logic* respectiv.

Înfăptuind jaloanele noii sistematici logice, marii creatori în această logică invocau şi temele logicii clasice, pe unele pentru a le nega sensul şi valoarea, pe altele pentru a le face asimilabile ca nişte cazuri particulare. În felul acesta s-a făurit în mod obiectiv, în cursul real al dezvoltării teoriei, precum şi în conştiinţa celor care o susţineau, expresia, devenită un concept metodologic, „perspectiva modernă" în logică. În felul acesta s-a înfăptuit un dialog în care, mult timp, răspunsurile de pe tere-

Rev. filoz., **18**, 7, p. 869—877, Bucureşti, 1971.

nul logicii de profil clasic erau prea răzleţe şi nesistematice pentru a ţine piept asaltului „modern". Aceasta a fost situaţia între cele două războaie mondiale, cînd abia un Jacques Maritain a ţinut să răspundă unor asemenea reevaluări moderne [1], şi trebuie să observăm că în linii mari acest răspuns s-a dovedit întemeiat : criticii logisticieni ai unor moduri silogistice particulare, ai operaţiilor de conversiune şi subalternare n-au înţeles specificul logicii aristotelice şi al constantelor logice specifice acesteia. Problema existenţial-nonexistenţial se rezolvă diferit în cele două logici [2].

Aşadar, se cuvine să remarcăm faptul că, în ultimele decenii, *perspectiva modernă* asupra unor teme de logică clasică (tradiţională) este ea însăşi reevaluată, deoarece s-a dovedit neunitară, cunoaşte momente istorice deosebite, în contradicţie unele faţă de altele, cele actuale corectîndu-le pe cele anterioare. Cît timp istoria logicii a fost ignorată sau parcursă fără interes, logica clasică a fost un termen comod de comparaţie. Atunci însă cînd critica izvoarelor istorico-logice a devenit importantă în dovedirea antecedentelor teoretice ale logicii moderne, problemele logicii clasice au răzbătut din nou în cîmpul discuţiilor. Însă cu alte criterii. Silogistica, de exemplu, a ajuns astfel în sfera unor criterii nu numai noi şi ingenioase, dar şi cu pretenţia de a corespunde intenţiilor propriuzis aristotelice. Prin urmare, s-a pus cu acuitate problema *obiectivităţii* acestei „perspective moderne" în abordarea unor teme ce nu fac parte ca atare din sistematica proprie. O astfel de temă este *valoarea silogismului*.

În cele ce urmează vom avea în vedere :

1. problema logicii clasice, 2. valoarea silogismului potrivit logicii clasice şi 3. reconsiderarea modernă a temei „valoarea silogismului".

1. *Problema logicii clasice.* Termenul „logică clasică" intervine deseori în expunerile istorico-logice, dar nu totdeauna exprimă ceva precis, şi asta nu numai în ce priveşte durata în timp, dar şi profilul sistematic. Iată de ce pentru tema noastră, care priveşte de fapt miezul mijloacelor demonstrative teoretizate în această logică, este important să aruncăm o privire asupra modului în care poate fi înţeles astăzi acest termen.

Într-o primă accepţie, logica clasică (sau logica tradiţională) înseamnă sistemul logicii formale constituite istoriceşte înaintea logicii matematice şi durînd apoi concomitent cu dezvoltarea acesteia. Începuturile logicii tradiţionale pot fi neconstituite în forma lor „clasică" într-o perioadă considerată o dată cu logica de la Port-Royal [3].

---

[1] Jacques Maritain, *Éléments de philosophie*, II (*Logique*), Paris, 1946 ed. a XIV-a, pct. 84 (I, II).

[2] Vezi şi M. L. Roure, *Logique et métalogique*, Paris, 1957. Pentru această cercetare, argumentele logisticienilor sînt „très contéstables" (p. 43). Dar Marie-Louise Roure îl corectează pe Maritain : rezolvarea dată de acesta în planul distincţiei „materie necesară — materie contingentă" nu ţine de logică (vezi p. 44 sq.).

[3] Iată însă că citim în *Vocabulaire téchnique et critique de la philosophie* réd. par André Lalande, Paris 1962, p. 207 : „Rezultă că în şedinţa din 16 mai 1906, J. Lachelier a observat că logica clasică nu îşi are originea în Port-Royal". Logica de la Port-Royal, susţinea Lachelier, „este mai degrabă o critică a logicii scolastice tradiţionale, făcută din punctul de vedere al lui Descartes şi Pascal (...) în fond Port-Royal nu credea în vechea logică şi a desfigurat-o mai mult sau mai puţin în mod voluntar".

În legătură cu sursele „logicii clasice", vezi şi lucrarea lui H. Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik* (în traducere italiană, *Storia della logica*, Silva Editore, Milano, 1962, p. 42 sqq).

Fără a intra în prea multe amănunte istorice, vrem numai să subliniem că, în diferitele tratate neclasice de istoria logicii, logica tradiţională este socotită în moduri diferite, cu ample implicaţii metodologice. Astfel, H. Scholz, în a sa *Geschichte der Logik*, expune materialul istoric în două subdiviziuni : „forma clasică a logicii formale" şi „forma modernă a logicii formale".

În „forma clasică", Scholz a inclus tot ce „de la Aristotel pînă în zilele noastre . . . nu s-a inspirat din ideea leibniziană a logisticii". Epoca antică, medievală şi modernă ţin de această logică.

I. M. Bocheński are altă părere. Acest istoric al logicii (şi creator pe terenul logicii matematice) foloseşte criteriul „*Gestalt der Logik*" (configuraţia, înfăţişarea logicii) în studiul progresului istorico-logic. El nu neagă logicii clasice profilul de „*Gestalt*", dar îl socoteşte realizat mai mult negativ. Logica clasică este sărăcăcioasă, plină de confuzii, slabă în creaţia logică propriu-zisă şi deci „decadentă", „o perioadă moartă" [4].

După vederile lui I. M. Bocheński, logica de la Port-Royal este „reprezentantul tipic" (*typischer Vertreter*) al acestei logici clasice. Trei perioade şi tendinţe i-ar fi caracteristice : 1. cea antiscolastică (datorată umanisticii), 2. logica de la Port-Royal şi 3. W. Hamilton.

Logica clasică — consideră Bocheński — nu se confundă cu logica „mai veche". Direcţia logicii de la Port-Royal a fost apoi dezvoltată în alte lucrări, definindu-se astfel şi adaosurile metodologice-epistemologice (mai ales în secolele XVIII şi XIX), care au dus la ceea ce Scholz numeşte „logica formală lărgită" [5].

Completarea problematicii logice cu cea epistemologică o constatăm încă în logica de la Port-Royal. Problema „metodei" este studiul idealului ştiinţific după model geometric.

„Putem numi în general metodă arta de a dispune o suită de mai multe gînduri fie pentru a descoperi adevărul atunci cînd îl ignorăm, fie pentru a-l proba altora atunci cînd îl cunoaştem deja " [6].

Nu intenţionăm să facem aici istoricul acestei completări în sistematica logicii tradiţionale cu probleme de metodologie epistomologică, fapt care i-a şi atras numeroase critici moderne. De asemenea, problema psihologismului logicii tradiţionale nu poate fi rezolvată numai în sensul dat de unii interpreţi [7]. Considerăm însă necesar să subliniem un moment istoric-logic important în legătură cu logica clasică.

Introducerea în logica postscolastică a problematicii metodologice (Bacon, Descartes), dezvoltarea gnoseologiei empiriste şi raţionaliste, precum şi a metafizicii ca „ştiinţă a absolutului"(!) au creat, prin revers, premisele pentru problematica *conţinutului* în logică.

---

[4] I. M. Bocheński, *Formale Logik*, München-Freiburg, 1956, p. 17.

[5] H. Scholz, *op. cit.*, p. 42 sqq.

[6] *Logique de Port-Royal*, Librairie R. Giard, Lille, 1964, p. 395. Cf. şi T. Kotarbiński, *Leçons sur l'histoire de la logique* (p. 124) : pentru cei de la Port-Royal, ştiinţa nu este un sistem de notaţii, ci un sistem de gînduri, „problema esenţială fiind aceea de a reuni într-un ansamblu afirmaţiile adevărate în virtutea evidenţei".

[7] De exemplu, J. Piaget critică logica clasică din perspectiva raportului „operaţii formale — compoziţii reversibile". Între logica axiomatică şi epistemologia genetică, logica clasică rămîne o descripţie introspectivă (nu genetică) a conceptelor, judecăţilor, raţionamentelor (*Traité de logique*, p. 12 sq).

Categoriile logicii formale erau absolutizate în metafizica lui Chr. Wolff. Ontologia căuta esenţe imuabile şi veşnice, iar gnoseologia cerceta facultăţile de cunoaştere în genere, logica era o teorie a formelor pure ale gîndirii. Începînd cu secolul al XVII-lea se încetăţeneşte „logica" în locul „dialecticii scolastice" [8], dar ca o contrapondere, reapar cercetările ca *Organon* (I. H. Lambert, *Neues Organon* 1764) sau teorii privind raţiunea (*Vernunftslehre*), sau arta de a raţiona (*Vernunftskunst*) [9].

Logica clasică prekantiană nu era numai o teorie a gîndirii, dar şi una a principiilor existenţei. În conţinutul ei neomogen îşi află o sursă distincţia kantiană între logica formală şi logica transcendentală. Prin *logica formală*, Kant înţelege logica aristotelică, pe care o declara neschimbată şi neschimbabilă; prin logica transcendentală, el voia să rezolve problema „obiectului" în logică.

Immanuel Kant este acela care introduce, pe un teren apriorist şi formalist, conceptul de „logică formală" sau „generală". Această logică nu se „raportează apriori la obiecte" [10], nu este o logică în care, expunîndu-se „regulile generale şi necesare ale intelectului, trebuie să arate chiar în aceste reguli criterii ale adevărului".

Logica transcendentală, prin urmare, nu face abstracţie de orice conţinut, ci numai de cel *empiric*. Constituind un „obiect oarecare" ca produs al „experienţei posibile", ajunge să conchidă că acest „obiect" este doar „ilustrat" în experienţa propriu-zisă. Intelectul este „el însuşi autorul experienţei în care se găsesc obiectele lui". Concluzia logicii transcendentale: „anticiparea formei unei experienţe posibile în general şi cum ceea ce nu-i fenomen nu poate fi obiect al experienţei" [11].

În logica formală generală, „puterea de judecată" este numai „povăţuită", nu „exercitată. „Exemplele — scria Imm. Kant — sînt cîrjele puterii de judecată". Evident că, prin această teză, marele filozof înţelege limitele logicii formale, care chiar prin metodă trebuie să facă abstracţie de orice conţinut concret.

Aşadar, doctrina transcendentală a fost o filozofie a logicii şi ştiinţei, aici se află începuturile metodologiei dialectice, dar şi o doctrină epistemologică cu multă influenţă în logica şi metalogica ulterioară.

Prin replica dată de Hegel (inclusiv atitudinea nihilistă a acestuia faţă de logica formală în general) şi prin alte izvoare teoretice, oferite de istoria logicii şi de mersul obiectiv al cunoaşterii ştiinţifice, se vor pune bazele reale ale raportului logicii formale cu *conţinutul*. În această direcţie, făurirea metodologiei analitice logico-matematice a jucat un rol hotărîtor în stabilirea criteriilor. Prin urmare, logica matematică, logica formală nematematică şi materialismul dialectic (ca bază a filozofiei logicii) oferă astăzi toate elementele rezolvării acestei probleme.

2. *Valoarea silogismului potrivit logicii clasice.* Termenul „*valoarea*" trebuie precizat: este vorba de *valoarea* formală şi, apoi după alte criterii, de *valoarea gnoseologică* (de conţinut). Deşi efectiv în unitate, metodolo-

[8] H. Scholz, *op. cit.*, p. 36.
[9] Pentru toate aceste evoluţii, cf. Scholz, *op. cit.*
[10] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 93.
[11] *Ibidem*, p. 249.

gic aceste planuri nu trebuie amestecate. *Problema formală* se rezolvă relativ independent de cea gnoseologică. Valoarea formală este în funcţie de justificarea caracterului real şi necesar al concluderii ; valoarea gnoseologică este în funcţie de măsura în care forma mijloceşte un *progres* cognitiv, o înaintare de la premise la concluzie. Trebuie, aşadar, să existe criterii precise pentru a stabili dacă *formal* silogismul este o *deducţie reală sau numai aparentă* ; trebuie, de asemenea, să existe alte criterii, de conţinut categorial, potrivit cărora să se stabilească dacă cunoaşterea silogistică este în realitate sau numai în aparenţă un mijloc efectiv de cunoaştere.

Firește, în mod obiectiv, în procesul real al gîndirii, *forma* structurală mijlocește totdeauna un conținut. Istoricește (inclusiv dezvoltarea psihologică în ontogeneză), forma este rezultatul unui proces de reflectare. Dar *forma este corectă* numai în ultimă instanță *în legătură* cu conținutul. Ea are o relativă independență *în corectitudine*. Conținutul poate fi suspendat în formularea ipotetică a structurii logice. Atunci forma este studiată în relativa ei suficiență.

Iată de ce evoluţia logicii formale nu a rămas la formula lui Kant : „Nu există decît o problemă pentru logică : cum intelectul se cunoaşte pe el însuşi". Aici este vorba de un formalism de tip apriorist. Formalismul logic a evoluat însă spre înlăturarea oricărei presupoziţii filozofice. *Obiectivitatea* formei nu e constituită — ca la Imm. Kant — prin *subiectivitatea pură* a structurilor apriori, ci printr-un sistem de notaţie în care constantele logice şi variabilele participă la diferenţierea, fundamentală pentru procedeul formal, între structuri-legi (necesare) şi structuri contingente.

Tema „valorii silogismului" a fost abordată pe terenul logicii clasice din mai multe direcţii, fiecare cu criteriile şi presupoziţiile ei. Una avea perspectiva raportului deducţie-inducţie. Cum logica clasică a exacerbat tradiţia istorică silogistică, tema valorii silogismului a fost reintrodusă de J. St. Mill prin cunoscuta sa critică inductivistă, avînd la bază un fenomenism de tip nominalist (antisubstanţialist).

Ca o reacţie împotriva tipologiei speculative şi idealiste profesate de filozofia clasică germană, revirimentul inductivist reflectă totuşi, într-o formă exagerată, progresele ştiinţei, unele hotărîtoare în înnoirea concepţiilor asupra naturii şi societăţii. Inductivismul secolului al XIX-lea submina însă tocmai avîntul euristic făuritor de noi ansambluri teoretice în ştiinţe şi filozofie, nu speculative, ci bazate pe fapte dovedite, experimentate.

Dar tema valorii silogismului a fost atacată şi din alte direcţii : raportul logic dintre categoric şi ipotetic (Sigwart, Goblot), predicaţie-relaţie, silogism-demonstraţie etc.

J. St. Mill a căutat să infirme însăşi *forma* silogistică, forţa ei deductivă, mizînd pe dovedirea unui viciu formal, constatabil, după el, chiar *în raporturile* structurale [12]. După Mill, deducţia silogistică este de fapt o „inducţie deghizată". Imposibilitatea (empirist susţinută) de a formula

[12] Cf. J. St. Mill, *A system of Logic* ..., (trad. franceză. *Système de logique déductive et inductive* a lui Louis Peisse, t. I, Paris, 1896, p. 204 sq.

pe drept o judecată universală veritabilă face ca noi să nutrim numai o „iluzie" în adevărul unei asemenea judecăţi: noi amestecăm într-o singură propoziţie *cunoscutul* (cazurile observate) cu *necunoscutul* (cazurile neobservate), iar acestea din urmă sînt *inferate* prin asemănare (analogie) cu *evidenţa acumulată*. Nu generalizarea esenţială garantează reunirea „celor două părţi ale majorei", ci „deprinderea comparativă", asimilarea cazurilor actuale cu cele precedente (= inferenţă de la particular la particular). *Asemănarea* exclude arbitrarul. *Deducţia silogistică nu este decît anvelopa formală a unei separaţii materiale*: inducţia. Cuantorul „Toţi", va susţine Mill, se referă în fond la cazurile *observate*, nu la cele *inferate*: universalitatea nu aparţine deducţiei, deoarece e fără fundament, ci inducţiei. Dar în felul acesta *universalitatea* este redusă la acumularea empirică prin forţa analogiei.

Prin urmare, aici îşi are punctul forte critica lui Mill: o afirmaţie sau o negaţie *universală* este iluzorie ca atare, deoarece are la bază numai *proba de fapt*, evidenţa acumulată, cunoscutul. Pentru a doua parte a unei majore universale nu există o astfel de *probă deductivă*. Aici, inferenţa este materială. *Termenii generali rezumă*, ei ne scutesc să mai amintim cazurile constatate. *Asemănarea* cu cazurile precedente face aplicabilă operaţia de la particular la particular. Axioma silogismului este o inducţie bazată „pe experienţă".

Aşadar, după Mill, Bain şi alţii, dificultăţile silogismului rezidă într-o confuzie: a celor două părţi ale majorei universale (fapte observate, fapte neobservate).

Aceasta este, în esenţă, vestita critică făcută silogismului de către J. St. Mill. Este ştiut că ea a primit o replică viguroasă, cu un ecou prelungit în literatura de specialitate. Instructivă şi, istoriceşte, foarte pozitivă va rămîne participarea logicienilor români în frunte cu Titu Maiorescu.

Dar disputa clasică în jurul valorii silogismului nu a avut la dispoziţie criteriile mai precise în justificarea necesităţii formale. Cîteva caracteristici obiective îi explică coordonatele şi punctele ei de suspensie, fapt care a determinat reluările în vederea precizării problemei (în acest sens vom vorbi de „perspectiva modernă").

În primul rînd, logica clasică era „ o logică conţinutistă", aşa cum au caracterizat-o D. Hilbert şi W. Ackermann în celebra lucrare *Bazele logicii teoretice*.

În al doilea rînd, logica clasică a teoretizat silogistica la un nivel logic inferior; cel inferenţial. Acest lucru îl consideră Jan Łukasiewicz în *Aristotle's Syllogistic*. Nu ne va interesa aici faptul că Łukasiewicz foloseşte această distincţie (teză-inferenţă) pentru a raporta silogistica *clasică* la silogistica aristotelică. Reţinem doar *criteriul inferenţial* în aprecierea silogisticii *ca sistem deductiv*.

În profilul *inferenţial* al silogisticii clasice am putea sesiza limitele logice ale disputei în jurul valorii silogismului.

Într-adevăr, dacă luăm acest criteriu, el aruncă o lumină asupra criteriului clasic privind „necesitatea silogistică". *Inferenţa* (regula de inferenţă) presupune realizarea unei condiţii de conţinut: *adevărul* (*actual sau posibil*) *al premiselor*. Or, dacă luăm critica milliană, vedem că *valoarea silogismului* a fost dezbătută pro şi contra mai ales pe terenul metaformal (gnoseologic). Disputa s-a dat mai ales în jurul problemei:

ce este silogismul ca mijloc de demonstrare a unei judecăți *adevărate*. Or, în felul acesta, descrierea *formei silogistice* avea de fapt în vedere raporturile *conceptuale* dintre premise și concluzie, iar *corectitudinea silogistică* era redusă la raportul: *premise adevărate implică înnoitor o concluzie adevărată?*

Critica silogismului țintea *forma*, dar argumenta raportul de conținut între premise și concluzie (iluzia majorei universale, iluzia deducției, aparența *noului deductiv*).

Apărarea silogismului a invocat: progresul cunoașterii, caracterul aplicativ, rezolvarea cunoscut-necunoscut prin silogismul cunoscător etc. [13].

În ambele cazuri au fost invocate argumente și categorii filozofice (gnoseologice) specifice unor curente clasice.

Rezultatul final al discuției valorii silogismului pe terenul clasic: disputa de conținut în jurul concluziei silogistice a lăsat în suspensie problema demonstrației însăși a formei silogistice.

Cearta deducție-inducție, categoric-ipotetic în structura silogistică s-a rezolvat, dar la un nivel interpretativ pe care logica clasică nu-l putea atinge. A trebuit să intervină un alt mod de a pune și rezolva problema silogism-deducție-demonstrație.

3. *Reconsiderarea modernă a temei „valoarea silogismului"*. În acest plan, al unei sistematici logice construite după criterii cu totul deosebite decît în logica generală prematematică, problema are o istorie. Perfecționînd aparatul și metodologia formală de analiză, s-a pus într-un fel nou raportul silogism-demonstrație, s-a ajuns cu timpul la o interpretare mai adecvată a problemei formalului în silogistică. Este o cucerire relativ recentă folosirea calculului propozițional în demonstrarea silogisticii într-un mod care să păstreze specificul constantelor logice categorice. Acest merit îi aparține interpretării łukasiewicziene.

Prin logica propozițională s-a rezolvat problema deductibilității în silogism și în silogistică. Construirea teoretică a ansamblului sistemului formal al silogisticii într-un mod relativ mai simplu rezolvă și problema formală, atacată de criticii silogismului. Dacă silogismul demonstrează o judecată (concluzia), dar *forma silogistică* este demonstrabilă *pe cale nesilogistică* (Łukasiewicz), atunci este reevaluat și mutat în alt plan întregul sistem conceptual în teoria formei silogistice.

Din moment ce *validitatea unui raționament constă în adevărul deducerii, nu în cel al punctului de plecare sau de sosire*, obiecția lui Mill

---

[13] Pentru Titu Maiorescu, de exemplu (cf. *Logica*, ed. 1940, p. 239 sqq), valoarea „logică" a silogismului este reliefată în opoziție cu „silogismele improprii" (inferențele imediate). T.M. avea în vedere un dublu aspect:

a) prin identitatea de natură, concluzia silogistică manifestă *o aplicare* la cazuri noi); b) concluzia prevede o însușire necunoscută. În paragraful 28, apărarea valorii silogismului invocă caracterul *discursiv* al gîndirii (forma succesivă a comunicării): în loc de repetiții, formule rezumatorii. Progresul gîndirii văzut mai ales prin prisma adoptării adevărului de cît mai mulți oameni. Dar esențialul îl constituie descoperirea esenței lucrurilor.

Ca un element „la modă", am zice, Titu Maiorescu adaugă și un sprijin „apriorist": silogismul este instrumentul de aplicare la concret a adevărurilor geometrice și matematice, „universale" prin natură.

cade. Într-un plan mai general, *orice propoziție formal adevărată este ipotetic necesară.*

Problema *formei* logice este aceea a *existenței logice*, iar aceasta poate fi constatată numai la nivel de constante și variabile. Structura silogistică *există logic* numai dacă reprezintă o relație formal adevărată. Concluzia silogistică este *formal adevărată* numai cînd este deductibilă potrivit exclusiv legilor formale. *Adevărul formal* al enunțului dedus este independent de adevărul sau falsitatea materială a premiselor. Constantele și variabilele silogistice alcătuiesc tipuri posibile de deducție silogistică.

Adevărul formal al concluziei silogistice se decide valoric și nu prin sensul conceptual al mediației. Modurile sînt formal demonstrabile, pentru că se implică strict. Aceste criterii suspendă în planul metaformal și deci lipsește de obiect componentele criticii antiformale a silogismului.

„Metodologia și experiența au menirea să interpreteze începutul și sfîrșitul parcursului formalizat"[14].

Inductivismul lui Mill nega concluzia silogistică drept *produs deductiv* prin argumente ignoratio elenchi.

Concluzia nu poate *repeta* și cu atît mai mult nu poate fi conținută *formal* în premise. În orice deducție, concluzia trebuie să fie *analitică* în raport cu premisele, dacă vrem să fie valabilă. Deducția nu e o simplă contemplare [15].

Logica este știința explicitării. Oricît de analitică ar fi o deducție, ea nu oferă totul (de exemplu toate propozițiile derivabile din axiome, postulate). Nici un fel de teoreme nu sînt *cuprinse* în premisele unui sistem. Ele trebuie deduse conform unei proceduri operatorii, ea însăși stabilită riguros.

Prin urmare, dacă formele inferențiale silogistice (categorice, ipotetice, disjunctive) sînt substituții în structuri formale mai generale, dacă *validitatea* inferențelor trebuie ridicată teoretic la rangul *adevărului* implicației (care formează legea formală), atunci, cel puțin din acest punct de vedere, nu există diferență între categoric, ipotetic, disjunctiv.

În consecință, *valoarea silogismului* este în această perspectivă modernă, *o valoare de tip de deducție care*, de exemplu în interpretarea lui Łukasiewicz, Patzig, Bocheński, nu are nevoie nici de subiectul conceptual, nici de predicatul conceptual, nici de mediația conceptuală. Problema dacă silogismul generalizează sau particularizează nu intră în analiza *valorii lui formale.*

Așadar, se poate concede că această perspectivă modernă a precizat *sensul deductiv* al silogismului și a suspendat obiecțiile antisilogistice în privința *formei.* În același timp s-au precizat și limitele replicilor *în apărarea* silogismului.

---

[14] Marie-Louise Roure, *op. cit.*, p. 67.

[15] Faptul că legile formale nu înseamnă încă *raționament*, că acesta nu se reduce la un „*automatism*" combinatoric este demonstrat edificator și de studiul lui Dan Bădărău intitulat *Le Syllogisme et le problème de la véracité des prémisses*, apărut în volumul *L'homme et la société contemporaine*, București, Edit. Academiei, 1963.

Aceasta este problema formală. Nu mai puțin importantă au devenit în zilele noastre metalogica gnoseologică a silogisticii, aspectele ei categoriale. Teoria strict formală le suspendă metodologic, dar nu le poate desființa. O teorie completă a silogisticii categorice trebuie să le includă și pe acestea, iar din punct de vedere istoric, rămîne o problemă, spinoasă încă, modul în care Aristotel însuși a conceput demonstrația silogistică. Structurile *formale* au un adevăr al lor, relativ independent, dar pînă la urmă se pune și problema „obiectivării" acestui adevăr, a justificării funcției reflectorii a structurilor formale.

COMUNICĂRI

SILOGISTICA ASERTORICĂ ȘI LOGICA PREDICATELOR

DE

SORIN VIERU

§ 1. Într-un articol încă nepublicat am demonstrat că silogistica asertorică admite un model exact în logica predicatelor. Acest rezultat, oarecum surprinzător, stabileşte o conexiune importantă între logica formală tradiţională şi logica simbolică.

În cele ce urmează vom prezenta — fără demonstraţie — rezultatul la care am ajuns, după care vom face unele comentarii de ordin logico-filozofic asupra semnificaţiei sale.

Presupunem că cititorul cunoaşte noţiunile de bază ale silogisticii şi logicii predicatelor, precum şi simbolismul corespunzător : ca atare, explicaţiile în acest sens pe care le vom da mai jos vor fi cu totul sumare.

§ 2. Determinarea mai exactă a relaţiilor dintre silogistică şi logica predicatelor — ca şi dintre silogistică şi logica claselor — prezintă un interes istoric şi filozofic deosebit, întrucît exprimă în formă concentrată problema raportului formal dintre logica tradiţională şi logica simbolică.

Problema conexiunii celor două sisteme logice reclamă un răspuns exact la întrebarea dacă *toate* legile silogisticii asertorice aristotelice (legea identităţii, a noncontradicţiei, a terţului exclus, raporturile logice dintre judecăţi exprimate de „pătratul logic", legile de conversiune şi modurile silogistice valide etc.) pot fi formulate în limbajul logicii predicatelor, respectiv în limbajul logicii claselor, astfel încît :

— oricărei forme valide din silogistica aristotelică să-i corespundă o formulă universal-validă în logica predicatelor (respectiv în logica claselor) ;

— oricărei forme respinse ca nevalidă în silogistică să-i corespundă o formulă nevalidă în logica predicatelor (respectiv în logica claselor).

Problema de mai sus poate fi enunţată în diverse moduri, de exemplu ca problemă a *transcrierii* sau *traducerii* silogisticii în logica predicatelor, ca problemă a *scufundării*, ca problemă a construirii unui *model exact*.

Rev. filoz., 18, 7, p. 879–887, Bucureşti, 1971

După cîte știm, încercările de pînă acum de a da un răspuns afirmativ acestei probleme nu au fost încununate de succes. Cauza eșecului a fost atribuită „presupoziției existențiale" a termenilor în silogistica aristotelică. Se știe că Aristotel nu a admis termeni generali avînd ca extensiune clasa vidă, în timp ce logica predicatelor presupune operații cu predicate avînd ca extensiune clasa vidă. Deosebirea presupozițiilor formale de la care pornesc cele două logici ar urma să explice de ce silogistica nu poate fi „scufundată" în logica predicatelor.

Dacă din punct de vedere istoric pare cert că Aristotel, logica formală tradițională în genere, acceptă „presupoziția existențială" a termenilor, excluzînd clasa vidă, se pune întrebarea dacă silogistica asertorică nu este totuși compatibilă cu admiterea clasei vide.

Construirea unui model exact al silogisticii în logica predicatelor dă un răspuns afirmativ acestei întrebări.

§ 3. Pentru a stabili conexiunea precisă a silogisticii asertorice cu logica predicatelor este necesar ca silogistica însăși să fie formalizată cu aceeași rigoare ca logica predicatelor, adică să fie transformată într-un calcul logic. Acest lucru a fost realizat de către Jan Łukasiewicz, care a construit un sistem axiomatic formalizat al silogisticii aristotelice. Fără îndoială, axiomatizarea lui Łukasiewicz nu este însăși silogistica aristotelică, ci numai o aproximație suficient de precisă a acesteia. Demersul lui Łukasiewicz a fost criticat de către diferiți logicieni și filozofi, în numele logicii tradiționale și din diferite considerente de ordin filozofic și filologic. Trebuie spus însă că sistemul construit de Łukasiewicz nu poate fi răsturnat prin argumente „pur filozofice" sau de ordin filologic; el este independent de orice presupoziții filozofice (chiar dacă asemenea presupoziții au avut un rol euristic însemnat în elaborarea sistemului), valabilitatea sa nu depinde de interpretarea semantică sau de poziția filozofică a lui Łukasiewicz. Adecvarea sa față de silogistica lui Aristotel nu este totală, dar este suficient de mare sub raport strict formal, întrucît oricărei formule valide din logica lui Aristotel îi corespunde în mod univoc o teză a sistemului łukasiewiczian, iar oricărei formule respinse de către Aristotel îi corespunde, de asemenea, o formulă respinsă (nevalidă) în sistemul lui Łukasiewicz. Deosebirea dintre o teorie neformalistică ca silogistica lui Aristotel și construcția formalistă a lui Łukasiewicz nu este relevantă în contextul preocupărilor noastre. Ceea ce am demonstrat deci este că *silogistica asertorică în axiomatizarea lui Łukasiewicz admite un model exact în logica predicatelor monadice de ordinul 1.*

§ 4. Noțiunea de model exact se definește astfel: fie T și T′ două teorii formalizate. Spunem că T admite un *model exact* în T′ dacă există o regulă formală de corespondență (o „traducere") a formulelor bine formate („expresiile cu sens") din T și cele din T′, astfel încît corespondența să fie biunivocă și să conducă de la teoreme la teoreme. Cu alte cuvinte, T admite un model exact în T′ dacă pentru orice formulă bine formată din T (prescurtat: f. b. f.) din T — să zicem X — există o f. b. f. și numai una din T′, pe care o vom nota cu $(X)^+$, astfel încît X este teoremă în T dacă și numai dacă $(X)^+$ este teoremă în T′.

§ 5. Modelul exact al silogisticii aristotelice în logica predicatelor poate fi caracterizat după cum urmează (lăsînd la o parte detaliile).

Vom folosi următoarele simboluri : A, B, C, ..., sînt variabile pentru termeni generali ; AaB, AiB, AeB, AoB sînt formele propoziţionale „toţi A sînt B", „unii A sînt B", „nici un A nu este B", „unii A nu sînt B". Fie X şi Y două formule oarecare ale silogisticii ; vom nota prin $\overline{X}$, $\overline{Y}$ negaţiile lor, prin $X \to Y$ implicaţia materială, prin X&Y conjuncţia lor, prin X v Y disjuncţia lor, prin $X \equiv Y$ echivalenţa lor. Dacă A(x) este un predicat monadic de ordinul 1, $(\exists x)$ A(x) înseamnă „există cel puţin un x, astfel încît x este A", iar $(\forall x)$ A(x) înseamnă „pentru orice x, x este A". Cu alte cuvinte, simbolurile „$\exists$" şi „$\forall$" sînt folosite pentru cuantorul existenţial, respectiv universal. Presupunem că cititorul este familiarizat cu operaţiile şi legile logicii predicatelor. De aceea, fără a mai intra în alte detalii, vom menţiona numai faptul că parantezele vor fi omise ori de cîte ori nu există pericolul unei confuzii ; vom scrie, de exemplu, $\exists xAx$ pentru $(\exists x)A(x)$ etc.

Ca o *stipulare iniţială* vom pune în corespondenţă fiecărei variabile de termeni generali A, B, C, ... din silogistică o variabilă pentru predicate monadice de ordinul 1, pentru care vom păstra aceeaşi notaţie, adică A, respectiv B, C, etc. Fiecărei f. b. f. X din silogistica aristotelică îi punem în corespondenţă o f. b. f. $(X)^+$ din logica predicatelor, conform următoarelor reguli :

Regula $1)^+$ Dacă X este AaB, atunci $(X)^+$ este

$$[\exists xAx \,\&\, \exists x\overline{B}x \,\&\, \forall x\,(Ax \to Bx)] \vee [\forall xAx \,\&\, \forall xBx] \vee [\forall x\overline{A}x \,\&\, \forall x\overline{B}x] ;$$

Regula $2)^+$ Dacă X este AeB, atunci $(X)^+$ este

$$[\exists xAx \,\&\, \exists xBx \,\&\, \forall x\,(Ax \to \overline{B}x)] \vee [\forall xAx \,\&\, \forall x\overline{B}x] \vee [\forall x\overline{A}x \,\&\, \forall xBx] ;$$

Regula $3)^+$ Dacă X este AiB, atunci $(X)^+$ este

$$[(\exists xAx \,\&\, \exists xBx) \to \exists x\,(Ax \,\&\, Bx)] \,\&\, [\exists x\overline{A}x \vee \exists xBx] \,\&\, [\exists xAx \vee \exists x\overline{B}x] ;$$

Regula $4)^+$ Dacă X este AoB, atunci $(X)^+$ este

$$[(\exists xAx \,\&\, \exists x\overline{B}x) \to \exists x\,(Ax \,\&\, \overline{B}x)] \,\&\, [\exists x\overline{A}x \vee \exists x\overline{B}x] \,\&\, [\exists xAx \vee \exists xBx] ;$$

Regula $5)^+$ Dacă X este o formulă a logicii propoziţiilor, atunci $(X)^+$ este X ;

Regulile $6)^+ - 9)^+$. Dacă X este $\overline{Y}$, atunci $(X)^+$ este $\overline{(Y)^+}$; Dacă X are forma $X_1 \,\&\, X_2$, $X_1 \to X_2$, $X_1 \equiv X_2$, atunci $(X)^+$ are forma $(X_1)^+ \,\&\, (X_2)^+$, respectiv $(X_1)^+ \to (X_2)^+$, $(X_1)^+ \equiv (X_2)^+$.

Aceste reguli definesc o aplicaţie a mulţimii f. b. f. din silogistica asertorică în mulţimea f. b. f. din logica predicatelor monadice : pentru orice f. b. f. X din primul sistem, f. b. f. $(X)^+$ din al doilea sistem este univoc determinată.

Se poate demonstra :

Metateorema I : Dacă X este o lege (o teză, o teoremă, o formulă întotdeauna adevărată) în silogistica asertorică, atunci $(X)^+$ este o lege a logicii predicatelor.

Metateorema II : Dacă X este o formulă respinsă (nevalidă) în silogistica asertorică, atunci $(X)^+$ nu este o lege a logicii predicatelor, adică este nevalidă.

Demonstrația acestor metateoreme nu va fi prezentată aici ; ne mărginim să arătăm doar că demonstrația primei metateoreme este relativ ușoară, ea rezumîndu-se la efectuarea unui șir de calcule pentru a constata că axiomele sistemului lui Łukasiewicz se transformă, potrivit regulilor de mai sus, în legi ale logicii predicatelor, că oricărei definiții de forma $X = Y$ din silogistică îi corespunde o lege logică de forma $(X)^+ \equiv (Y)^+$ în logica predicatelor și că oricărei deducții corecte din silogistică îi corespunde o deducție corectă în logica predicatelor.

În schimb, demonstrația celei de-a doua metateoreme este mult mai complicată, și nu o vom reproduce în acest cadru.

Metateoremele I și II conduc la concluzia că silogistica asertorică poate fi „scufundată" în logica monadică a predicatelor sau, altfel spus, că admite un model exact în această logică.

§ 6. Din rezultatul de mai sus decurg o serie de consecințe pur formale asupra cărora nu vom stărui prea mult. Astfel, silogistica asertorică este decidabilă în logica predicatelor ; silogistica asertorică admite un model exact și este decidabilă în logica booleană a claselor (în virtutea conexiunii bine cunoscute dintre logica claselor și logica predicatelor monadice) ; silogistica asertorică admite un model exact în sistemul S5 de logică modală a propozițiilor (în virtutea conexiunii dintre sistemul modal S5 al lui Lewis și logica monadică a predicatelor).

Am vrea să ne oprim însă ceva mai mult asupra semnificației filozofice a rezultatului prezentat mai sus. Credem că acest rezultat este în măsură să arunce o lumină asupra unor conexiuni mai profunde existente între silogistică și logica predicatelor.

Modelul construit de noi dovedește în mod incontestabil că silogistica asertorică este compatibilă cu admiterea clasei vide. Presupoziția existențială a termenilor nu este esențială pentru validarea legilor silogisticii. Este incontestabil că Aristotel nu admitea termeni de extensiune vidă în logica sa, dar este tot atît de incontestabil că se poate raționa silogistic într-un „univers de discurs" în care s-au introdus termeni desemnînd clase vide. Modelul exact în logica predicatelor este al silogisticii aristotelice însăși, întrucît el rămîne valabil în ipoteza că termenii generali substituiți în locul variabilelor de termeni nu iau ca valori clasa vidă sau cea totală. În același timp, modelul arată că sistemul lui Łukasiewicz este o axiomatizare incompletă a logicii lui Aristotel, deoarece nu include în rîndul axiomelor sale o axiomă care să stipuleze în mod explicit că termenii generali nu iau ca valoare clasa vidă. Existența modelului exact al silogisticii în logica predicatelor demonstrează totodată că „presupoziția existențială" a termenilor este independentă logic de totalitatea

celorlalte legi ale silogisticii aristotelice şi deci nu adaugă nimic esenţial la structura formală a acesteia.

§ 7. În ceea ce priveşte „conţinutul formal" al interpretării silogisticii în logica predicatelor, se impune următoarea remarcă : la prima vedere, acest conţinut este destul de neintuitiv şi chiar rebarbativ. Următoarele observaţii ne vor permite însă să înţelegem mai bine semnificaţia sa.

Interpretarea uzuală a formei „toţi A sînt B" în logica predicatelor este $\forall x\,(Ax \rightarrow Bx)$, adică aşa-numita *implicaţie formală* a predicatelor A şi B. O asemenea interpretare a formei AaB nu conduce însă la un model exact al silogisticii în logica predicatelor. În interpretarea pe care am propus-o mai sus, AaB este tradusă, după cum am văzut, prin disjuncţia neexclusivă a formelor propoziţionale :

$$(X_1) \qquad \exists xAx \;\&\; \exists x\bar{B}x \;\&\; \forall x\,(Ax \rightarrow Bx),$$

$$(X_2) \qquad \forall xAx \;\&\; \forall xBx$$

$$(X_3) \qquad \forall x\bar{A}x \;\&\; \forall x\bar{B}x$$

Se poate observa cu uşurinţă că atît X_1, cît şi X_2 şi X_3 implică în mod necesar $\forall x\,(Ax \rightarrow Bx)$. De asemenea, facem observaţia că din X_1 se pot deduce cu uşurinţă : $\exists x\bar{A}x$, $\exists xBx$. În consecinţă, (X_1) este logic-echivalentă cu formula :

$$\exists xAx \;\&\; \exists x\bar{A}x \;\&\; \exists xBx \;\&\; \exists x\bar{B}x \;\&\; \forall x\,(Ax \rightarrow Bx).$$

Pe de altă parte, formula

$$(\exists xAx \;\&\; \exists x\bar{A}x \;\&\; \exists xBx \;\&\; \exists x\bar{B}x) \vee (\forall xAx \;\&\; \forall xBx) \vee (\forall x\bar{A}x \;\&\; \forall x\bar{B}x)$$

defineşte o relaţie de echivalenţă, adică o relaţie reflexivă, simetrică şi tranzitivă, între două predicate arbitrare A şi B. Această relaţie o vom nota abreviat prin $A \approx B$.

Cu ajutorul acestei abrevieri, $(AaB)^+$ se poate formula mai succint, ca :

$$(A \approx B) \;\&\; (A \rightarrow B),$$

unde $A \rightarrow B$ este o prescurtare a formulei : $\forall x\,(Ax \rightarrow Bx)$.

$(AeB)^+$ înseamnă :

$$(A \approx \bar{B}) \;\&\; (A \rightarrow \bar{B}),$$

iar $(AiB)^+$, $(AoB)^+$ sînt negaţiile respective ale lui $(AeB)^+$ şi $(AaB)^+$.

De aici urmează concluzia că AaB exprimă într-adevăr un raport de implicaţie între A şi B, dar că „implicaţia silogistică" nu este echiva-

lentă cu implicaţia formală a predicatelor A, B, adică cu $\forall x (Ax \rightarrow Bx)$, ci este mai tare decît aceasta din urmă. Într-adevăr, dacă AaB atunci are loc şi $A \rightarrow B$, însă reciproca nu este valabilă : pentru ca AaB să fie adevărat este necesar, dar nu este suficient ca clasa A să fie inclusă în clasa B, respectiv ca proprietatea A să implice formal proprietatea B.

Credem că observaţiile de mai sus cu privire la „implicaţia silogistică" aruncă o lumină şi asupra naturii implicaţiei cauzale, a implicaţiei utilizate în formularea legilor naturii.

§ 8. Faptul că silogistica asertorică poate fi scufundată în logica predicatelor arată că din punct de vedere pur formal — sintactic — există între aceste două sisteme logice o legătură mai strînsă decît s-a putut crede anterior şi că logica predicatelor constituie într-adevăr *o generalizare* a silogisticii. Distanţa dintre cele două sisteme se micşorează astfel într-o însemnată măsură şi unele concepţii anterioare asupra relaţiei lor vor trebui revizuite.

Am văzut că existenţa unui model exact permite stabilirea unor conexiuni între formulele silogistice şi formulele logicii predicatelor. Ne-am referit în paragraful precedent la „conţinutul formal" al formelor de enunţ silogistice AaB, AeB în logica predicatelor. Se pot stabili şi multe alte „legi de legătură", eventual într-o metalogică comună ambelor sisteme. Printre legile de acest tip se numără, de exemplu, următoarele :

$$AaB \rightarrow (\exists x Ax \,\&\, \exists x Bx \,\&\, \exists x \bar{A}x \,\&\, \exists x \bar{B}x) \vee (\forall x Ax \,\&\, \forall x Bx) \vee (\forall x \bar{A}x \,\&\, \forall x \bar{B}x)$$

$$AaB \rightarrow \forall x (Ax \rightarrow Bx)$$

$$AeB \rightarrow \forall x (Ax \rightarrow \bar{B}x)$$

$\exists x (Ax \,\&\, Bx) \rightarrow AiB$ (conversa acestei teoreme nu este însă valabilă) ;

$\exists x (Ax \,\&\, \bar{B}x) \rightarrow AoB$ (aceeaşi observaţie ca mai sus).

Există multe asemenea conexiuni, care vor fi studiate, poate, cu un alt prilej. Se pune însă întrebarea dacă, în ultimă instanţă, silogistica este sau nu este o *parte* a logicii predicatelor. Din punct de vedere principial, problema este foarte importantă. Nu ne referim la aspectul istoric al problemei şi nici la modalităţile deosebite de construcţie a silogisticii la Aristotel şi în logica modernă. Ne interesează numai aspectul pur teoretic, atemporal al lucrurilor. Cu alte cuvinte, ne interesează dacă silogistica reconstruită după metodele şi criteriile de rigoare ale logicii formale moderne poate fi considerată ca o parte proprie, neautonomă, a logicii predicatelor.

Înaintea lui Łukasiewicz, numeroşi logicieni moderni — necunoscînd faptul că toate legile silogisticii pot fi „traduse" în formule valide ale logicii predicatelor sau logicii claselor — au adoptat o atitudine nihilistă faţă de silogistica aristotelică şi au afirmat că ea ar fi numai un fragment — nu numai restrîns, ci şi construit în mod eronat — al logicii claselor sau

predicatelor. Acest punct de vedere nihilist nu se mai bucură astăzi de creditul din trecut. Cotitura hotărîtoare a fost marcată de cartea lui Łukasiewicz cu titlul *Silogistica lui Aristotel din punctul de vedere al logicii formale moderne* (1951). Łukasiewicz susţine că „silogistica lui Aristotel nu este o teorie a claselor şi nici a predicatelor : ea există separat de alte sisteme deductive, avînd propria sa axiomatică şi propriile sale probleme"[1]. Se pune întrebarea dacă, în lumina rezultatului obţinut mai sus, această opinie trebuie revizuită sau nu.

Problema este destul de complexă şi, într-o anumită măsură, este imprecisă, deoarece relaţia parte-întreg între două teorii formalizate poate fi înţeleasă în mai multe feluri, în funcţie de diferite criterii.

Răspunsul pe care înclinăm a-l da este că afirmaţia lui Łukasiewicz — care se întîlneşte în acest punct cu concepţia multor logicieni, adepţi sau critici ai logicii matematice — rămîne valabilă. Deşi silogistica asertorică admite un model exact în logica predicatelor, ea este un sistem autonom.

Înainte de a ne justifica poziţia, să vedem ce argumente ar putea fi aduse în favoarea punctului de vedere opus.

§ 9. Argumentul în sprijinul tezei că silogistica este o parte a logicii predicatelor ar fi următorul : existenţa modelului exact dovedeşte că orice formulă din silogistică are acelaşi statut logic, este logic echivalentă cu o formulă corespunzătoare din logica predicatelor. Din punct de vedere sintactic, orice demonstraţie silogistică îşi găseşte corespondentul precis într-o demonstraţie din logica predicatelor. Formulele silogisticii asertorice pot fi privite ca simple *prescurtări*, abrevieri ale unor formule din logica predicatelor. Dacă suplimentăm logica predicatelor cu cîteva definiţii abreviative, ne-am putea dispensa de silogistică.

Această concluzie este sprijinită substanţial de un considerent de ordin *semantic*. Într-adevăr, pare firesc să interpretăm termenii generali ca predicate de ordinul 1, avînd ca intensiuni propietăţi generale, iar ca extensiuni clase de indivizi. De aceea, traducerea formulelor silogistice în formule ale logicii predicatelor explicitează conţinutul semantic al silogisticii. Pe de altă parte, dacă avem în vedere propoziţii concrete obţinute prin substituirea unor termeni generali cu semnificaţie precisă în locul variabilelor de termeni din formule silogistice, ajungem bineînţeles la aceeaşi concluzie : asemenea propoziţii sînt echivalente logic cu propoziţii obţinute prin substituiri de predicate în locul variabilelor predicative din cadrul formulelor corespunzătoare ale logicii predicatelor. Condiţiile de adevăr pentru o propoziţie silogistică şi o propoziţie avînd structura unei formule corespunzătoare din logica predicatelor coincid, iar demersul cognitiv prin care, abstract vorbind, stabilim valoarea lor de adevăr nu diferă.

Din aceste motive, am putea fi înclinaţi să credem că silogistica asertorică este o parte abreviată a logicii predicatelor.

---

[1] Jan Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1957, p. 130.

§ 10. Să trecem acum în revistă argumentele care merg în sens opus şi care sprijină punctul nostru de vedere. Motivul pentru care identificarea directă a silogisticii cu o parte abreviată a logicii predicatelor ni se pare hazardată ar fi că, în general vorbind, dacă T admite un model exact în T', atunci nu rezultă de aici că T este o parte a lui T'. Condiţia admiterii unui model exact este, după părerea noastră, o condiţie necesară, dar nu şi suficientă. Indiferent dacă această condiţie este sau nu suficientă în cazul teoriilor matematice, ea nu pare suficientă în alte cazuri, de exemplu în cazul unor teorii fizice, dar şi în cazul unor teorii logice.

Silogistica aristotelică poate fi, de pildă, „aritmetizată". Încă Leibniz a construit o interpretare aritmetică izomorfă a silogisticii aristotelice, respectiv un model exact, *avant la lettre*, al axiomatizării łukasiewicziene a silogisticii asertorice. Se pot construi numeroase modele aritmetice izomorfe ale silogisticii. Cel mai simplu — propus de către J. Slupecki — este următorul: considerăm variabilele pentru termeni generali, A, B, C ... ca variabile de întregi pozitivi mai mari ca 1; AaB este interpretat ca: „A este un divizor al lui B", AeB ca „A şi B sînt numere prime între ele", iar AiB, AoB ca negaţiile respective. Totuşi, silogistica nu devine datorită existenţei unui model aritmetic exact o parte a aritmeticii.

Tot astfel, semnalam că silogistica admite un model exact în sistemul S5 de logică modală al lui Lewis; nu putem trage de aici concluzia că silogistica asertorică este un fragment de logică modală a propoziţiilor!

Motivul imediat este acela că este impropriu să asimilăm termenii generali cu numere sau cu propoziţii.

În cazul de faţă însă, un asemenea argument semantic nu poate fi invocat, deoarece este destul de firesc să identificăm termenii generali cu predicate.

Argumentul pe care-l aducem împotriva identificării silogisticii aristotelice cu o parte abreviată a logicii monadice a predicatelor nu este de ordin sintactic, nici de ordin semantic, ci de ordin *pragmatic*.

Ca instrument de comunicare între oameni, ca instrument de gîndire deci, limbajul silogisticii prezintă virtuţi operaţionale, pe care limbajul logicii predicatelor nu le are. Limbajul formal al silogisticii — nu numai cel al lui Aristotel, ci şi cel al sistemului lui Łukasiewicz — este mai apropiat de limbajul obişnuit. Dacă posibilităţile de expresie ale limbajului logicii predicatelor şi posibilităţile sale operaţionale sînt incomparabil mai vaste, în general vorbind (datorită introducerii cuantificatorilor şi a funcţiilor propoziţionale), mai ales cînd este vorba despre relaţii—limbajul silogisticii, în schimb, posedă posibilităţi operaţionale considerabile pe un domeniu mai restrîns, însă foarte important, al comunicării. În activitatea logică subiectivă şi intersubiectivă, schemele silogistice sînt considerabil mai economice decît cele corespunzătoare lor în logica predicatelor. Pe cît de simplă şi evidentă, pe cît de apropiată limbajului obişnuit este formularea unui silogism în Barbara, pe atît de lungă, de greoaie, de neintuitivă este transcrierea sa în maniera logicii predicatelor. Logica predicatelor nu contrazice, desigur, în acest punct *logica* limbajului natural, dar cele două limbaje contrastează din punct de vedere pragmatic ca instrument ale comunicaţiei (şi autocomunicaţiei).

Aici se impune o analogie cu schemele aritmeticii. Se ştie că orice formulă simplă a aritmeticii, să zicem $1 + 1 = 2$, îşi găseşte corespondentul într-o formulă a teoriei tipurilor, sau a teoriei mulţimilor. Din punct de vedere strict logic, cele două formule sînt echivalente. Dacă luăm însă în considerare şi punctul de vedere pragmatic — logic în sens larg — este evident că cele două formule aparţin unor limbaje diferite, unor scheme de gîndire diferite. Sperăm că observaţiile noastre nu vor fi interpretate ca o expresie a „psihologismului" în logică. Punctul de vedere pragmatic nu se identifică cu cel psihologist.

Desigur, o formulă silogistică poate fi considerată ca o abreviere a unei formule din logica predicatelor, pe baza definiţiilor sugerate în construcţia modelului exact. Dar aici se ridică problema statutului definiţiilor: sînt definiţiile simple abrevieri, sau ele reprezintă un element creator, un element într-adevăr nou? Răspunsul la această întrebare îi împarte pe filozofi în tabere diferite.

În ceea ce ne priveşte, înclinăm să credem că definiţiile au un rol într-adevăr creator şi că deci factorul pragmatic nu poate fi neglijat în raportarea silogisticii ca sistem formal la logica predicatelor. Sau, altfel spus, pragmatica silogisticii aristotelice nu este o parte banală a pragmaticii logicii predicatelor.

Modelul *principal* al silogisticii se află, credem, într-un domeniu de clase nevide. În limbajul obişnuit se raţionează silogistic cu termeni avînd o extensiune nevidă sau se raţionează silogistic *ca şi cum* termenii ar avea o extensiune nevidă. În acest caz, aparatul logicii predicatelor devine fastidios.

§ 11. În concluzie, credem că logica predicatelor nu înglobează ca parte neautonomă a sa silogistica asertorică, deşi conţine modelul exact al acesteia.

În schimb, se poate afirma cu certitudine — pe baza modelului prezentat mai sus — că logica predicatelor *explicitează* silogistica, explicitează condiţiile de adevăr ale schemelor silogistice, dezvăluie astfel noi posibilităţi de folosire ale acestora. Traducerea unei formule silogistice în logica predicatelor constituie o *explicaţie* a sa.

Aşadar, *fundamentele logice* ale silogisticii se găsesc în logica predicatelor. Logica predicatelor fundează silogistica, în existenţa ei antediluviană; aceasta din urmă îşi păstrează însă autonomia pragmatică.

Situaţia este analogă celei din matematică: teoria mulţimilor fundează aritmetica, dar aceasta din urmă îşi păstrează autonomia. Şi tot ca în matematică: se poate vorbi despre fundamente ale silogisticii în logica predicatelor, dar nu despre fundamente *ultime*.

PATRU PROBLEME ALE LOGICII MODERNE

DE

GH. ENESCU

I. RAPORTURI ÎNTRE LOGICĂ ŞI MATEMATICĂ

A. CHESTIUNI GENERALE.

Prima parte a acestei comunicări vine să completeze cele spuse de noi în cartea *Logică şi adevăr* şi într-o serie de articole în care am vizat această problemă.

Am prezentat două poziţii extreme : *logicistă* (cu teza „matematica este o ramură a logicii") şi *matematistă* (cu teza „logica modernă—matematică — este o ramură a matematicii"). Nici una dintre cele două teze nu a fost demonstrată satisfăcător (iar majoritatea formulează o simplă opinie relativ la această problemă).

Concluzia noastră era că „există în momentul de faţă o ştiinţă unitară a logicii care nu poate nici să înglobeze matematica, nici să fie înglobată de matematică. Ea se poate servi ca şi alte ştiinţe de metode aplicate pînă acum în matematică, după cum poate prea bine să ajute matematicii, ca şi altor ştiinţe, în rezolvarea problemelor lor specifice, şi în primul rînd, în construcţia teoriilor matematice deductive". Trebuie să admitem „că există «regiuni ale nimănui » sau «zone neutre » *care constituie puncte de plecare şi de intersecţie a două ştiinţe*, cu domenii, de altfel, clar delimitate".

Prin urmare, *nu o separare ci o distingere, nu o confundare, ci o intersecţie* (pe multiple planuri, conţinut, metode, limbaj).

Sîntem puşi în faţa problemei de a da semnificaţii distincte la doi termeni : „logică" şi „matematică", deci de a-i defini. Definiţia acestor termeni nu este o treabă internă a vreuneia dintre teoriile logice sau matematice, ci este o chestiune metateoretică. Nu este de mirare *că soluţionarea problemei este influenţată de concepţiile filozofice asupra ştiinţei şi modalităţilor de definire.*

Concepţia noastră despre soluţionarea acestei probleme poate fi schiţată astfel :

1) să urmărim evoluţia istorică a termenilor (care sînt principalele semni-

Rev. filoz., 18, 7, p. 889—897 Bucureşti, 1971

ficaţii pe care le-am avut în decursul evoluţiei ştiinţelor respective);
2) să cercetăm care este în principal conţinutul la care ei sînt aplicaţi actualmente şi ce „oscilaţii" mai importante există în jurul acestui conţinut (deci să stabilim ceea ce aşi numi „nucleul de semnificaţie");
3) fiind dat că un termen are istoriceşte seria de semnificaţii s_1, s_2,..s_n să urmărim ce raporturi există între semnificaţiile respective (ce este comun şi ce este diferit);
4) pe baza celor cercetate să încercăm a stabili: a) regulile de utilizare a termenului; b) o descriere mai concretă a semnificaţiei sale (obiectul desemnat) în raport cu părţile componente şi cu domeniile învecinate;
5) să lăsăm deschisă; posibilitatea unor noi generalizări.

Se înţelege că orice definiţie conţine o condiţie restrictivă cu privire la utilizarea termenului (aceasta chiar cînd definiţia nu este nominală). Această condiţie restrictivă poate fi formulată *intensional* (prin trimiterea la o proprietate generală) sau *extensional* (prin indicarea principalelor diviziuni ale domeniului considerat). În primul caz, problema extensiunii rămîne deschisă; în al doilea caz, problema intensiunii rămîne deschisă. Este de preferat să luăm în consideraţie ambele aspecte.

Termenul este univoc definit cînd i se acordă o şi numai o semnificaţie logic unitară.

În ce priveşte ştiinţele, am arătat că ne izbim în momentul de faţă de următoarele dificultăţi: în mod tradiţional, prin „ştiinţă" se înţelegea „ştiinţă a unui obiect" (= un ansamblu de propoziţii despre un obiect), or, este evident că în momentul de faţă nu putem să ne mulţumim doar cu raportul *ştiinţă — obiect* (real). Ştiinţele încep să se ocupe de propriile lor condiţii de cunoaştere. Prin urmare, ele înglobează nu numai „conştiinţa despre obiect", ci şi „conştiinţa de sine". Ştiinţa se ocupă nu pur şi simplu de formulare de adevăruri despre o realitate, ci şi de metodele prin care ea ajunge să descopere adevărul. Aşadar, ştiinţa conţine o dublă raportare: *la obiect* şi *la metodă*. Acest dublu raport exista de mult în ştiinţă (în mod rudimentar de la începuturile ei), dar el se impune în toată importanţa lui abia azi.

Obiectul este „scopul ştiinţei", iar metoda este „calea spre scop". Dacă scopul poate primi o formulare relativ simplă, metoda, dimpotrivă, este partea dificilă. Nu este de mirare că pentru omul de ştiinţă de azi metodele reprezintă principala preocupare.

Într-un studiu din 1964 (*Teoria carteziană a cunoaşterii în «Reguli»*) am pus problema unui model productiv al cunoaşterii (în analogie cu modul de producţie economică putem pune problema modului de a produce idei). Pentru Descartes, modul de a produce idei (= metoda), „tehnologia" intelectuală (cum am numit-o în altă lucrare) este mai importantă decît ideile.

Ştiinţa a parcurs, în ce priveşte modul de a produce idei, trei etape:
(1) etapa inductivă (formularea de legi pornind de la fapte particulare);
(2) etapa teoretică (integrarea legilor date în sistem, adică a teoremelor în sisteme deductive);
(3) etapa metateoretică (integrarea teoriilor, deci, a sistemelor de legi, în structuri generale);

Cu fiece nou orizont deschis în ştiinţă este dată şi tendinţa de a exagera posibilităţile noi, de a le opune căilor tradiţionale. În realitate, nu

totdeauna poate fi vorba de o „eliminare a ceea ce a fost", cel mai adesea este vorba de o restrîngere a competenţelor. Succesiunea devine astfel coexistenţă, procedeele sînt valabile în mod relativ. *Inducţia coexistă teoretizării şi formalizării.* Se înţelege că diferenţa de productivitate este enormă, căci, dacă inducţia produce legi izolate, iar teoria mulţimi de consecinţe, formalismul produce structuri care pot fi aplicate la multe teorii.

Concepţia bourbakistă care este ceea ce se numeşte „concepţia structuralistă" asupra matematicii, deplasează atenţia matematicianului spre nivelul cel mai abstract al matematicii (structurile), părînd a uita de celelalte nivele (teoretic şi inductiv, în sensul indicat). Despre „structură în genere" putem spune prea puţine lucruri, mai precis îi putem da o caracterizare ontologică (= ansamblul de relaţii privind obiecte, proprietăţi, operaţii). Presupunînd că „sistemul formal" a fost definit, putem defini *structura* ca fiind ceea ce satisface *în genere* un sistem formal.

Aceste slabe caracterizări intensionale sînt înlocuite de Bourbaki cu o caracterizare extensională prin indicarea principalelor tipuri de structuri. Avem mai întîi „structurile mamă" : 1) structuri de ordine (mulţimi ordonate), 2) structuri algebrice (grupuri, inele, corpuri, spaţii vectoriale etc.), 3) structuri topologice (spaţii topologice etc.). Din „structurile-mamă" se obţin „structurile multiple" (cum sînt cele studiate de teoriile matematice clasice, de exemplu ale calculului infinitezimal).

Caracteristic pentru structură este absenţa oricărui element intuitiv care ne-ar face vreo trimitere la *natura obiectelor, operaţiilor sau relaţiilor.* Cu cît coborîm mai jos pe scara abstracţiilor matematice, cu atît elementul intuitiv îşi cere drepturile. Şi nu este oare firesc? *Matematica trebuie să se lege de existenţa omului prin aplicaţii şi, prin urmare, structurile abstracte de structuri determinate.* Structurile abstracte se întîlnesc mai întîi cu nişte obiecte, foarte abstracte, e drept, dar totuşi determinate : *numerele.* Mulţimea numerelor este mulţimea principală pe care matematicianul îşi „experimentează" metodele sale foarte abstracte. Un pas mai departe se face prin trecerea la obiecte şi mai apropiate de intuiţie, anume geometria elementară, e drept şi ea destul de abstractă, întrucît studiază „formele spaţiale pure". Pe ultima treaptă de abstracţie (în jos), la infrastructura abstracţiilor, avem „obiectele matematice empirice" (cantităţi de obiecte date, forme geometrice naturale), care, întrucît sînt tratate subiectiv, sînt şi ele nişte abstracţii (oricît de rudimentare).

Studiind structurile abstracte, matematicianul are de-a face doar cu formule (lipsite de semnificaţie). *Cum a pătruns în domeniul numerelor el şi acordă o semnificaţie formulelor. Studiul mulţimilor de numere îi sugerează, pe de altă parte, noi structuri.*

Este de remarcat că pentru studiul structurilor el poate utiliza un sistem de semne special, dar că poate pur şi simplu să utilizeze limbajul dat întorcînd spatele semnificaţiilor. Astfel, Hilbert foloseşte în *Grundlagen der Geometrie* termenii de „punct", „dreaptă", „plan", dar arată că semnificaţia lor nu joacă vreun rol în problemele pe care le are de rezolvat şi că se poate prea bine înţelege prin „punct" *dreaptă,* iar prin „dreaptă" *plan.* La fel în ce priveşte sistemul de axiome al lui Peano, putem înţelege prin „o" *unu,* prin „1" *doi* etc.

Că toate aceste mutații se fac în mod rațional și că n-ar fi nimănui de folos să facem exces de libertatea de acordare a semnificațiilor mi se pare de la sine înțeles. Este vorba de modelarea structurilor, cît și de „rațiuni practice" (considerente de eficiență).

Studiind structurile (în abstracție de orice semnificație determinată), matematicianul lasă deschisă posibilitatea de a le modela în diferite chipuri. O „algebră Boole" poate fi modelată atît într-o teorie a mulțimilor, cît și într-o teorie logică.

În alt plan, sistemul formal (în care e dată structura) poate fi interpretată în diferite feluri în mod coerent. Ce vom numi noi „matematică" : sistemul de formule, structurile abstracte care-i corespund sau modelul (să zicem, destul de general, teoretic)?

Ce posibilități avem de a clasifica structurile din moment ce nu le raportăm la modele?

În ce fel să unificăm diferitele nivele de abstracție ale matematicii în înțelesul ei uzual (care cuprinde atît studiul structurilor, cît și studiul numerelor, al figurilor etc.) *dacă nu raportînd-o la un asemenea model care este capabil să fie o suficientă generalizare pentru o masă întreagă de fapte (numite prin uz „matematice") și o aplicație a unei întregi game de structuri?*

Dacă există un model teoretic care să separe o mulțime de structuri într-un mod esențial legat de cel uzual în „structuri matematice" și un model care să separe o mulțime de structuri în „structuri logice", atunci, ni se pare, *că problema distingerii logicii de matematică se reduce la clasificarea structurilor în raport cu anumite modele teoretice destul de uzuale (în nici un caz triviale).*

Dacă noi am definit matematica numai în raport cu structurile (abstracție făcînd de orice model teoretic, chiar și de unul atît de important cum este teoria numerelor), în acest caz se impune o revizuire mai largă a terminologiei. Vom fi atunci nevoiți să nu mai aplicăm numele de „matematică" nici teoriei numerelor, nici geometriei elementare nici la vreo ramură considerată tradițional matematică. Sau va trebui să scornim pentru știința despre structuri vreun nou cuvînt ori să folosim unul existent, dar nu general acceptat (de exemplu *Mathesis universalis*).

Nu cred că cineva s-ar mulțumi să păstreze în sfera termenului toate cazurile indicate nesinchisindu-se dacă între ele este sau nu vreo legătură. *Nu găsesc alte obiecte capabile să unifice matematica atît pe verticală (ținînd seama de diferite nivele de abstracție), cît și pe orizontală (ținînd seama de unitatea structurilor) decît numerele.* Pentru structurile logice nu găsesc un alt model de unificare decît *legile de raționare* (definite așa cum am arătat cu altă ocazie). Eu cred deci că *numărul* și *legea de raționare* sînt două concepte capabile să ne dea o clasificare a structurilor în structuri pe care le putem numi în virtutea uzului „matematice" și, respectiv, „logice". În limitele acestor convenții terminologice mi-am propus să studiez raporturile dintre logică și matematică. Rațiunile teoretice și practice în virtutea cărora am adoptat aceste convenții au fost expuse mai sus precum și în alte lucrări anterioare. Practic am căutat ca aceste convenții să fie cît mai aproape de utilizarea *comună* a termenilor (adică acea utilizare care întrunește, după toate probabilitățile, cel mai mare

număr de „voturi"). Dacă cineva vrea să adopte alte convenţii cu privire la utilizarea termenilor de „logică" şi „matematică", el va trebui de asemenea să şi le justifice (teoretic, pragmatic), şi va studia raportul dintre semnificaţii în limitele convenţiilor admise.

B. TEORIA MULŢIMILOR. LOGICA CLASELOR

Un loc important în ce priveşte clarificarea raportului dintre logică şi matematică îl joacă distincţia dintre teoria mulţimilor şi logica claselor, teorii care nu rareori se confundă. Conform cu definiţia legii logice, ea exprimă în mod nemijlocit un raport între propoziţii, prin urmare nici o formulă care nu poate fi interpretată ca o relaţie între propoziţii nu va face parte din seria legilor logice. Astfel legile privitoare la operaţiile dintre mulţimi nu vor fi legi logice.

De exemplu:

$$M \cap N \equiv N \cap M$$

$$M \cap (N \cap Q) \equiv (M \cap N) \cap Q.$$

Dimpotrivă, expresia

$$(x)(x \in F \rightarrow y \in F)$$ este o lege logică.

Totuşi între teoria mulţimilor bazată pe operaţiile $(-, \cap, \cup)$ şi logica operaţiilor $(-, \oplus \cdot, V)$ este un izoformism. Aceasta înseamnă că legile uneia sînt izomorfe cu legile celeilalte.

De exemplu:

$$p \cdot q = q \cdot p \qquad p \cdot (q \cdot r) = (p \cdot q) \cdot r$$

$$M \cap N \equiv N \cap N \qquad M \cap (N \cap Q) \equiv (M \cap N) \cap Q.$$

Este interesant de remarcat că, dacă vrem să exprimăm structura respectivă într-un limbaj distinct de cele două, expresia obţinută nu va mai reprezenta o lege logică, ci o anumită structură în genere (forma generală a unei legi de comutativitate sau a unei legi de asociativitate etc.). Logic ea va fi o simplă funcţie propoziţională.

Această distincţie între structura în genere care prescrie o formă a legii fără să fie ea însăşi lege şi legile corespunzătoare ei pune din nou în lumină importanţa modelului teoretic în raport cu structurile în genere.

Tot în legătură cu precizarea noţiunii de „lege logică" trebuie să se ţină seama de poziţia ei în sistemul ierarhiei relaţiilor. Dacă ordinul cel mai înalt care poate fi întîlnit printre relaţiile redate în premise şi concluzie este n, atunci legea logică va avea cel puţin ordinul $n+1$. Ex. $(a>b$ şi $b>c) \rightarrow (a>c)$. Relaţia $>$ va avea într-o ierarhizare de felul teoriei tipurilor ordinul 1 (a, b, c avînd ordinul zero), conjuncţia „$>$ şi $>$" va avea

ordinul 2, iar → va avea ordinul 3. Această precizare este importantă epistemologic pentru a nu căuta „conținutul reflectoriu" al legii logice la același nivel cu judecățile simple.

C. APLICAREA MATEMATICII LA LOGICĂ

Posibilitatea formalizării logicii a atras după sine posibilitatea aplicării metodelor matematicii (inclusiv în sens cantitativ) la logică. Într-adevăr, formalismul logic ca mulțime de configurații *ordonate* permite aplicarea metodelor aritmetice (vezi aplicarea principiului inducției matematice în demonstrațiile din formalismele logice, aritmetizarea gödeliană, aplicarea limbajelor de numerație în minimizare ș. a.).

Teoria mulțimilor se aplică, la rîndul ei, în logică prin generalizarea conceptului de „funcție" (v. funcție logică) ș. a.

Trebuie totuși precizat că nici o lege logică nu a primit o expresie cantitativă (chiar cînd are de-a face cu propoziții cantitative ca $a > b$), în sensul în care au primit, să zicem, legile mecanicii (exemplu $s = v \cdot t$). Totuși nu există o demonstrație de imposibilitate în acest sens.

În încheiere, vrem să mai atragem atenția asupra sensului termenului de „matematizare", sens care are oarecare rol în problema studiată. „Matematizarea" are, după părerea noastră, cel puțin următoarele sensuri (care nu se exclud neapărat) : 1) cantitativizarea (aplicarea unor metode cantitative), 2) aplicarea metodelor matematice (în genere), 3) integrarea unor noi domenii în matematică, 4) folosirea unui anumit „stil de gîndire" (stilul matematic).

★

II. PROPOZIȚIILE DE MATRICE „S ESTE P"

Termenii judecăților de forma S este P se pot afla în următoarele situații :

(a) cel puțin unul este de sferă vidă sau cel puțin unul este de sferă reală (nevidă).

(b) cel puțin unul este individual sau cel puțin unul este general,

(c) cel puțin unul este pozitiv sau cel puțin unul este negativ.

Ne ocupăm de clasa caracterizată prin (a), (c) și prin aceea că S și P sînt termeni generali.

Formulăm regulile :

(i) „Toți S sînt P" *echi* „Oricare ar fi x dacă S (x), atunci P(x)" ;

(ii) „Nici un S nu e P" *echi* „Oricare ar fi x dacă S(x), atunci $\overline{\text{P}(x)}$" ;

(iii) „Unii S sînt P" *echi* „Există x astfel că S(x) și P(x)"

(iv) „Unii S nu sînt P" *echi* „Există x astfel că S(x) și $\overline{\text{P}(x)}$"

(„Echi" = echivalent)

Operatorii „nu", „și", „dacă . . . . atunci" au aci sensul din limbajul natural.

Df. 1. O propoziție elementară este adevărată dacă are loc starea de fapt („starea atomară") descrisă de ea.

Df. 2. O propoziţie compusă este adevărată dacă au loc stările de fapt („starea moleculară") descrise de propoziţie (exemplu conjuncţia stărilor de fapt, implicaţia stărilor de fapt etc.).

Potrivit Df. 1 şi Df. 2, propoziţiile cu toţi termenii vizi nu pot fi adevărate, dar ele nu sînt nici simplu false. Convenim să le numim „vide" (exemplu: „Toţi zeii sînt nemuritori").

Teorema 1. Dacă termenii (S, P) sînt vizi, atunci toate raporturile din pătratul logic sînt anulate. Raporturile dintre propoziţii vide sînt vide. Putem conveni de asemenea să numim „semivide" judecăţile care au numai un termen vid.

Teorema 2. Dacă judecăţile sînt semivide în raport cu acelaşi termen atunci judecăţile afirmative vor fi false, iar cele negative adevărate (exemplu: „Toţi zeii sînt bipezi" este falsă, dar „Nici un zeu nu e biped" este adevărată). Într-adevăr, în primul caz, noi afirmăm că ceva ce nu există este ceva ce există (ceea ce e contradictoriu), iar în al doilea caz negăm că ceva ce nu există este ceva ce există, ceea ce este adevărat. Analog pentru exemplul „Toţi şerpii sînt diavoli".

Teorema 3. Dacă în (i) — (iv) introducem operatorii $(\cdot, \rightarrow, \forall, \exists)$ ca simple *prescurtări* pentru expresiile din limbajul natural, atunci obţinem echivalenţele

(i) Toţi S sînt P $\equiv \forall x (Sx \rightarrow Px)$
(ii) Nici un S nu e P $\equiv \forall x (Sx \rightarrow \overline{Px})$
(iii) Unii S sînt P $\equiv \exists x (Sx \cdot Px)$
(iv) Unii S nu sînt P $\equiv \exists x (Sx \cdot \overline{Px})$

Teorema 4. Dacă în (i) (iv) introducem operatorii $(\cdot, \rightarrow, \forall, \exists)$ cu semnificaţia lor logico-matematică, atunci obţinem cel puţin

(i) Toţi S sînt $P \rightarrow \forall x (Sx \rightarrow Px)$
(ii) Nici un S nu e $P \rightarrow \forall x (Sx \rightarrow \overline{Px})$
(iii) Unii S sînt $P \rightarrow \exists x (Sx \cdot Px)$
(iv) Unii S nu sînt $P \rightarrow \exists x (Sx \cdot \overline{Px})$

Teorema 5. Dacă o judecată este semividă, atunci conversa ei este semividă.

★

III. PSEUDOPARADOXUL MINCINOSULUI ŞI TEOREMA LUI GÖDEL

K. Gödel defineşte conceptul de ω-necontradicţie astfel: Fie K o clasă de formule. Clasa K este ω-necontradictorie dacă nu există o funcţie propoziţională *a* încît să aibă loc

$$(n)\{\mathrm{Sb}(a^{v}_{7(n)} \in \mathrm{Flg}(\mathrm{K})) \,\&\, \mathrm{Neg}(v\ \mathrm{Gen}\ a) \in \mathrm{Flg}(\mathrm{K})\}$$

(vezi K. Gödel, *Ueber formal unentscheidbare Sätze der* **Principia Mathematica** *und verwandter Systeme*).

Neformal această definiție vrea să spună că nu există o astfel d funcție propozițională încît să fie simultan adevărate toate propozițiil obținute prin substituție din ea, precum și negația generalizării aceste funcții.

Fie F predicatul fals, p variabilă propozițională și F (p) afirmația că „p este fals".

Afirmația (p) F (p) spune că „orice propoziție este falsă" (ceea ce est tocmai pseudoparadoxul mincinosului).

Vom vedea că definiția conceptului ω-necontradicție se opune exac tipului de contradicție cuprins în acest pseudoparadox.

Într-adevăr, de la funcția propozițională F(p) formăm seria substi tuțiilor.

$$F(p_1),\ F(p_2),\ F(p_3),\ \ldots,\ F(p_n),\ F(p_{n+1})$$

Propoziția F (p_{n+1}) va fi chiar „(p) F(p)".

Dar atunci : F(„(p) F(p)"). Or, aceasta echivalează cu $\overline{(p)\,F(p)}$ (adică est negația generalizării lui F(p)). Între această negație și seria (F (p_1), ... F(p_{n+1}) este o contradicție. Or, conceptul ω-necontradicției vizează tocma o restricție împotriva acestei contradicții.

★

IV. PROPOZIȚIILE PSIHOLOGICE

Frege analizează propozițiile așa-zis indirecte de forma „x înțelege ...". El consideră că aceste propoziții se referă la un nume (exemplu : „NN înțelege ce este acela centru de greutate al sistemului solar" este o propoziție indirectă ce se referă la numele „centru de greutate al sistemului solar"). Semnificația acestor propoziții este în concepția lui Frege *sensul numelui vizat*. Fie acest nume A. Sensul acestor propoziții este sensul expresiei „sensul lui A". Putem aduce o modificare concepției lui Frege în concordanță cu modul uzual de utilizare a limbajului.

Vom considera în acest sens clasa mai largă a propozițiilor psihologice de formele

„x înțelege ...".
„x crede..."
„x dorește..."
„x voiește..."
„x știe că..."

La ce se referă aceste propoziții? Depinde de poziția lui x în conversație. Dacă x este un participant la conversație, atunci discuția se poate duce despre nume (și anume despre semnificația numelui, despre sensul numelui sau despre forma lui sau, poate, și altceva în legătură cu el). Semnificația va fi, în acest caz, numele luat sub aspectul respectiv. Exemplu :

„x crede că $2 + 2 = 3$" are ca semnificaţie valoarea lui „$2 + 2 = 3$". Dacă avem „x înţelege $2 + 2 = 4$", atunci semnificaţia este sensul lui „$2 + 2 = 4$". Dacă avem „x doreşte să ştie dacă plouă", semnificaţia va fi faptul vizat (dar poate fi şi valoarea propoziţiei). Dacă avem „x voieşte să bată recordul", atunci semnificaţia este evenimentul de a bate recordul.

Dacă x este luat ca subiect de discuţie, atunci este mai natural să considerăm ca semnificaţie respectiv „actul de înţelegere", „actul de credinţă (convingere)", „actul dorinţei", „actul voluntar" etc. În ce priveşte sensul, el este conţinutul fiecărui act în parte comunicat de propoziţie (ce anume înţelege, ce anume crede, ce anume doreşte, ce anume vrea).

DESPRE IDEEA DE PROPORȚIE ȘI FUNCȚIA EI LOGICĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

Un mare fizician contemporan a cerut gînditorilor, la un congres de filozofie, să facă și ei un efort de imaginație, spre a putea sugera căi noi de pătrundere în labirintul materiei.

Era, poate, o vorbă de prisos. Nu încape îndoială că fizica a învățat mai mult de la o undă pe suprafața apei sau de la două bile ce se ciocnesc decît de la majoritatea gînditorilor speculativi. În acest sens, cu toată admirația pe care ți-o inspiră reușitele fizicienilor, este greu de crezut că ele ar reprezenta întotdeauna o culme a efortului imaginativ; dacă lași de o parte speculațiile la care s-a ajuns astăzi, poți spune mai degrabă că te izbește, ca profan — în fizica elementară cel puțin — economia de imaginație pusă în joc, uneori simplismul ei. Peste tot te întîmpină deplasările și ciocnirile; imaginea preferată în fizică, de la accelerație pînă la bombardamentul nuclear, e ciocnirea. Sub raport strict imaginativ, nu ne vom sfii să spunem, de pildă, că teoria cinetică a gazelor — care a adus atîtea servicii științei — îți apare, cu particulele ei turmentate de mișcare, drept una din cele mai rudimentare viziuni ale gîndirii științifice.

Poate că ne găsim, cu fizica de astăzi, în momentul Ptolemeu, un moment care dă provizoriu, într-un fel, socoteală de lucruri, dar care a devenit prea complicat tocmai din cauza simplismului inițial și așteaptă să fie așezat la locul său de o revoluție copernicianã. Iar dacă e adevărat că *altfel* stau lucrurile în zonele superioare ale fizicii, cu subtilitățile și paradoxele ei, atunci poate că acolo se plătește tocmai din cauza unei sărăcii imaginative a începutului. Dar ce importă toate acestea? Fizica reușește.

Cînd, așadar, parcurgi ca nespecialist un tratat de fizică, din simpla curiozitate de a vedea *cum* își întemeiază știința aceasta legile, poți fi mirat sau chiar dezamăgit să vezi că aproape totul se bizuie pe considerarea mărimilor proporționale. Stăruie ca și o monotonie formală, de-a lungul întregii științe. Legea înseamnă „relație cantitativă", iar relația

Rev. filoz., 18, 7, p. 899–905, București, 1971

se reduce la cea pe bază de proporţii. Şi cinetica, şi legea de bază a dinamicii, cea de-a doua a lui Newton, şi legea atracţiei, şi legea Boyle-Mariotte, şi primul principiu al termodinamicii, şi legea lui Hooke; sau, la capitolul electricităţii, legile lui Coulomb, Ohm, Lenz-Joule, Faraday, Biot-Savart, toate, dimpreună cu imensa majoritate a formulelor, se constituie prin acelaşi procedeu, al mărimilor proporţionale. Ai putea crede efectiv că imaginaţia ştiinţifică e deficitară dacă n-ar fi evident că, pentru fundamentele ştiinţei cel puţin, recursul la tema, cvasiunică, a proporţiei este operantă. În definitiv, de ce mai multe procedee, dacă unul singur reuşeşte? Trebuie să existe, în proporţii, virtuţi deosebite, dacă ele pot acoperi atît de multe din cerinţele fizicii.

În fapt, s-a spus totul, încă din antichitate, despre virtuţile intrinsece ale proporţiilor. Ceea ce nu s-a spus îndeajuns poate priveşte funcţia lor *logică* — şi tocmai pe linia aceasta am putea încerca să înţelegem excepţionala lor carieră în ştiinţa fizicii. Se produce, cu ele, o împletire între descriptiv şi constructiv, care le face expresia ideală pentru realităţile fizicii. Într-un tratat de logică, o bună parte din „metodologie" ar putea purta asupra unei analize a proporţionalităţii, în loc să poarte asupra descriptivului, analogiei sau inducţiei separat.

Lucrurile încep modest, de la o simplă egalitate matematică: proporţia înseamnă egalitatea a două rapoarte. Dar chiar în acest cadru stins, proporţia vine cu noutatea ei. Ea nu e o egalitate de tip obişnuit. În genere, în sînul matematicilor egalitatea înseamnă lucruri foarte diferite; egalul e extrem de inegal. După cum în vorbirea curentă „egal" spune laolaltă: tot atît, înseamnă, este, face, devine, dă, — în matematici întîlnim o întreagă gamă de egaluri. Egalitatea matematică începe de la măsură, de la ceva „egal" atît, în speţă de cîte ori se cuprinde în el altceva, de aceeaşi natură. Dar egalul de măsură face loc degrabă egalului de calcul („dă atît"), egalului de echivalenţă („înseamnă"), celui de punere în ecuaţie („face"), egalului de identitate („este"), de transformare identică („devine"), ba chiar egalului de denumire pură şi simplă (denumim pe $f(x)$ prin y, deci $y = f(x)$). Iată cîteva tipuri de egal, din jungla matematică, deosebite toate de egalul proporţiei. Căci acesta pune în joc lucruri *diferite*, pe cînd egalurile amintite implică un singur lucru. E cu totul altceva să consideri *un* lucru şi măsura lui, sau o operaţie şi rezultatul ei, sau un lucru şi transformările lui, sau o structură şi denumirea ei—şi să consideri două lucruri, două fenomene, două procese deosebite. E cu totul altceva, cel puţin în ştiinţă, dacă nu în filozofie, să spui $A = A$ şi $A = B$. *Abia proporţia spune ceva care să nu fie, în fond, o tautologie*; ea singură aduce o noutate şi conferă putere de legătură egalului. Altminteri, egalul nu „leagă" nimic, ci în cel mai bun caz desfăşoară.

Acum cariera proporţiei începe să fie cu adevărat interesantă. Proporţia aduce — chiar în matematici, ce par a fi „o nesfîrşită tautologie", cum s-a spus — ecoul lumii reale, cu multiplicitatea şi legăturile ei. La început, matematicile îţi corectează impresia că ar putea fi vorba de „lucruri" diferite: sînt confruntate în proporţie doar mărimi, rezultînd din raportul cîte unui lucru la ceva de aceeaşi natură cu el, mărimi ce se dovedesc a fi egale. Dar imaginea aceasta se cere corectată la rîndul ei. Raportul ca atare poate avea un caracter static („înălţimile a două tri-

unghiuri asemenea stau în același raport ca bazele"), însă el poate exprima și o *variație*, iar atunci proporția își schimbă și ea caracterul. Ea arată, de pildă, cît a crescut ceva în comparație cu creșterea altui lucru. Tot patru termeni apar și aci, cum cere orice proporție : cît era și cît a devenit un lucru, de o parte, față de cît era și cît a devenit celălalt, de alta ; sau cît s-a schimbat așezarea unor lucruri între ele față de schimbarea așezării altor lucruri între ele. Acum însă, deși tot mărimi ne apar înainte, sînt mărimi-variații.

Gîndirea științifică și chiar simpla gîndire nu rămîne la proporții de tip static, ci trec necontenit la proporții dinamice. Variațiile sînt spectacolul lumii și confruntarea *lor* va fi astfel sarcina gîndirii. Fizica relativistă, de pildă, pare să spună limpede că fundamentală în mecanică e *variația* de mișcare : accelerația. Dacă, în genere, accepți lumea drept un asamblu de variații, atunci de la început proporția devine o cheie de aur : poartă asupra mărimilor ca variații.

De vreme ce proporția nu leagă simple mărimi diferite, ci în chip principal variații diferite, ea aduce în cantitativ calitatea (creșterea, transformarea, devenirea). În variație, calitatea și cantitatea au devenit una, dar aspectul calitativ din variație este cel care se și impune întîi, el fiind cel perceput intuitiv. Pentru semnificația logică a proporției, de preț este faptul că încă de la acest nivel intuitiv, adică *dinainte* de intervenția intelectului matematizator, proporționalitatea intră în joc. Apropiem, cu o pornire nedesăvîrșită logic și totuși logică, lucruri diferite, pe baza variației lor similare : tot ce e *comparație*, în definitiv, reprezintă o proporție neștiută („braț molatic ca gîndirea unui împărat poet" ; braț a cărui succesiune de mișcări trasează lenta succesiune a unor gînduri), după cum tot ce e *analogie* reprezintă o proporție ce, de rîndul acesta, se recunoaște pe sine, chiar dacă nu comportă o formulare matematică („raportul dintre senior și iobag e același cu cel dintre burghez și proletar"). Acum cu raportul nu mai exprimăm o cantitate ca atare : brațul molatic se raportează la sine, seniorul la cel din lumea sa, exprimînd și unul și altul, în această raportare, doar un sens calitativ.

Atunci înseamnă că am regăsit, o dată cu dezvoltarea proporției, „lucrurile". Am pornit de la faptul că proporția apropie, sub semnul egalului, lucruri diferite, aducînd astfel noutate gîndirii ; matematicile arătau că nu e vorba de lucruri, ci de mărimi, ce se egalează firesc ca mărimi ; dar mărimile sînt, în ce au ele semnificativ pentru științe, variații, iar variațiile pun pe primul plan calitățile și calitățile refac *lucrurile*. Poți regăsi în lucruri mărimile, și atunci dai chip matematic proporției, cum face fizica ; dar poți lăsa de o parte mărimile, și limbajul proporției se păstrează încă.

Cu acest limbaj, cu o asemenea funcție logică a proporției operează gîndirea în planurile cele mai variate. Dacă împărțim științele în unele de tip descriptiv și altele de tip constructiv, vom putea spune acum că, și într-un plan, și în altul, structura logică a proporției e suverană, ba chiar că arată, cu bogăția ei, *îngustimea împărțirii în descriptiv și constructiv*.

Ce face o știință descriptivă ? Observă, compară, asemuie și, la urmă, clasifică. Dar o simplă observație nu e altceva decît o schiță de proporție. Cînd constați că substanța aceasta fierbe la atîtea grade, ai înregistrat

cum trece substanța de la starea ei în cea de vapori atunci cînd temperatura trece de la o valoare inferioară la cea de fierbere : ai legat două rapoarte. Într-un sens, orice „notă" pe care o observi în lucruri, nu numai orice proces, implică elementele unei proporții, dacă, firește, este vorba de mai mult decît o indicație („substanța fierbe"). Cînd spui : „animalul acesta are copita despicată", referi observația la tipurile posibile, ca la o axă de coordonate, și implici alt raport („în timp ce calul are copita nedespicată"). Dar de cele mai multe ori nu ai axă de coordonate pe care să sprijini observațiile, sau nu ai note similare, la începutul descrierii. Atunci încă vei avea elementele unei proporții, dacă legi, în descrierea cîte unui lucru, două variații inerente lucrului însuși, spunînd : „cu cît ...cu atît" sau : „pe măsură ce... în aceeași măsură". Atît de adînc e implîntată structura proporției în gîndirea noastră, încît, atunci cînd aceasta nu are pe ce să se sprijine spre a da schema unei proporții stabile, adoptă schema proporției *mobile*. „Fixezi" ceva prin relația dintre două fluidități.

După ce a observat, gîndirea descriptivă *compară*. La comparație, elementele proporției stau gata să iasă la iveală, așa cum o vor face în analogie, care ne apare — din perspectiva de aci — o comparație explicită. Exemplele date mai înainte arătau că tematica proporției e izbitoare tocmai în cazul comparației și al analogiei. Vom adăuga, acum, că este în joc, cu ele, doar tipul proporției libere, dezlegate. Într-adevăr, două rapoarte se pot lega efectiv, se pot implica necesar unul pe altul, cum vom vedea îndată. Însă nu așa se întîmplă în ceasul comparației. Putem chiar desprinde mai multe tipuri de proporții dezlegate, aduse de comparație ; în speță *trei* tipuri. Astfel, realuri oricît de disparate pot fi comparate între ele sub un raport : „populația orașului s-a dublat în urma industrializării, așa cum a crescut, încă pe atît, iarba după ploaie". Chiar dacă nu începe „legătura", e totuși o primă formă de apropiere între lucruri, altminteri de neapropiat. Aici se înscrie libertatea creatoare a imaginației, operînd ea însăși în spiritul proporției. O a doua formă de proporții „comparative", pe care le numim libere, va fi mai riguroasă : e semnul. Un lucru poate îndeplini, oricît de deosebit ar fi el, funcția de semn pentru altul. Linia aceasta pe care o dublez „semnifică" (reprezintă, transcrie, face sensibilă) dublarea populației orașului. Nu încape nici o asemănare directă între un lucru și altul, dar unul îl exprimă pe celălalt. De aici graficul, codul de orice fel, ca și orice sistem de punere în corespondență. Ne aflăm în pragul științei ; descriptivul începe să aibă rigoare. Dacă primul tip de comparație era imaginativ, cestălalt va fi intelectiv. O a treia formă de proporție comparativă, încă mai ridicată pe treptele rigorii, va fi asemănarea, unde o variație (sau un raport) nu exprimă doar simbolic, ci reproduce pe cealaltă, la o scară sau pe un alt registru. Dar comparația dă expresie acum, desăvîrșindu-se, unei modalități caracteristice a descriptivului, ce se cere privită în ea însăși.

Gîndirea descriptivă a practicat *observația* și a implicat proporții ; a practicat *comparația* și a folosit structura proporției. Ajunsă la *asemănare*, gîndirea descriptivă nu mai operează decît cu proporții încorporate. O hartă, o schemă, o reproducere fotografică, la fel cu o umbră, exprimă tocmai esența proporției, de-a fi împletire de calitate și cantitate, în speță de a reda calitatea mijlocită raporturilor cantitative. În măsura

în care gîndirea rămîne descriptivă, calitativul pare să primeze, iar asemănarea redă întocmai specificul calitativ. Dar în același timp descriptivul devine „exact", o dată cu asemănarea, și se varsă singur în cantitativ și constructiv. Cum poate lăsa logica nerelevată această exemplară funcție a proporției, pe baza căreia deosebirea dintre științe descriptive și științe exacte, de care se face atîta vorbire în logică, devine nesemnificativă? Descriptivul în sînul căruia comparația se desăvîrșete ca „asemănare" se preface de la sine în constructiv.

Este aci însăși aventura acelui „nescientis se numerare animi", a cugetului ce, după cum spune Leibniz, nu-și dă seama că în realitate el numără și geometrizează. Dar atît de adevărată este această împletire între descriptiv și constructiv, între calitate și cantitate, o dată cu proporția, încît aceeași „asemănare" ce face gloria calitativului este și cea care constituie natura geometricului. Geometria — s-a putut spune — este știința asemănării, a figurilor asemenea, a umbrelor. Ea ține întreagă de teorema lui Thales. Ideea de asemănare ar putea reprezenta deci una din cheile culturii umane (unealta, care „imită" procedeele naturii, arta care reproduce structurile ce se păstrează, geometria, tiparele genetice ale biologiei, viața spiritului, toate țin de „asemănare", poate) iar codul ei intim e proporția.

Dar tematica proporției ne trimite mai departe. Pînă acum au ieșit la iveală, o dată cu comparația și asemănarea, proporțiile *libere*. Chiar asemănarea, care impune o corespondență riguroasă între părțile proporției, le lasă dezlegate (instituite artificial, de imaginație sau intelect), reproducerea nefiind necesitată nici măcar în cazul natural al umbrei. Relația dintre părți poate fi însă mai intimă: o parte poate să cheme prin ea însăși pe cealaltă. O situație sau variație nu sînt numai comparabile sau reprezentabile unele prin altele; pot fi și *legate efectiv prin actul lor de existență*. Iar așa se și întîmplă în lumea *organicului*. Aci proporția devine solidaritate și concordanță de fapt. Dacă membrele au crescut mai mult decît craniul, spunem că ființa vie e „disproporționată". Există o legătură intimă între creșterea membrelor și creșterea craniului, una însă pe care cu greu am putea-o determina printr-un coeficient de proporționalitate, de vreme ce sînt în joc mărimi de ordin diferit. Pe de altă parte legătura nu e nici măcar directă, una din creșteri nedeterminînd-o pe cealaltă, ci amîndouă ținînd de altceva, de *întregul* organic. Și totuși legătură intimă este. Acum proporția a devenit vie; în timp ce „asemănarea" o incorpora în mecanismul ei, solidaritatea și concordanța organică o încorporează în viața ei. Sau mai degrabă trebuie spus că viața, sub raport morfologic, este proporție în act. Dacă stăruie ceva enigmatic într-o asemenea proporție, e numai în măsura în care viața ar fi enigmatică.

Proporția „legată", din solidaritatea organică, nu va fi totuși ultima. Legătura dintre părți era mijlocită în cazul ei. Un nou tip de proporție e posibil logic și se oferă deopotrivă pe plan real; proporția în care una dintre variații o determină *nemijlocit* pe cealaltă. Apropieri, comparații, asemănări, concordanțe, toate se șterg în fața acțiunii directe dintre părțile proporției. În locul imaginației sau intelectului care să unească, în locul totului organic care să solidarizeze, proporția își are acum chiar în sînul ei agentul. Un asemenea tip de proporție îl puteam întîlni cu sim-

pla „observație" încă de la început (substanța care fierbe la o temperatură dată, cu o variație ce determină altă variație), căci el este o expresie a realului. Îl va întîlni însă intelectul în chip organizat — și este *tipul de proporție care dă legile fizicii.*

Putem astfel înțelege mai bine pentru ce aproape toate legile fizicii elementare sînt pe bază de proporție. Funcția logică a proporției s-a dovedit activă peste tot: Cu schema *proporției* atacam realul, încercînd să-l descriem; cu schema proporției geometrizam; ba aceeași schemă a proporției venea, nu numai de la noi înspre lucruri, ci și de la lucruri înspre noi, cu organicul. Dar proporția nu se ridica pînă la lege în aceste planuri, dacă trebuie să înțelegem prin lege o relație reală necesară formulabilă în chip univoc. La organic întîlneam legături necesare, dar nu și cantitatea (sau altă categorie) pentru o formulare riguroasă; în cazul asemănării avem cantitatea, dar nu legătura reală necesară. Fizica, în schimb, explorează acel domeniu în care *proporția devine autonomă, atît ca relație cît și ca măsură.* Ea nu mai trebuie instituită, după cum nu mai e nici comandată de vreun centru organic; se face și reface singură. Percepi direct că accelerația e proporțională cu forța exercitată, că variația energiei unui sistem e proporțională cu echivalenții mecanici ai acțiunilor ce produc schimbarea, sau că intensitatea cîmpului magnetic e proporțională cu intensitatea curentului ce produce cîmpul. Proporția a prins trup, se percepe cu simțurile și, spre deosebire de proporția organică, se percepe în geneza ei. Orice enigmă, ca și orice artificiu, au încetat. La atîta masă și atîta distanță, atîta atracție. Poți stabili proporția aceasta „din vîrful creionului"; dar dacă ridici ochii spre cer, o vezi, într-un fel. Universul fizicii e populat cu proporții.

De aceea și este fizica domeniul clasic al *legilor.* Cînd spunem „legile științei", ne gîndim în primul rînd la cele ale fizicii, — în sens larg, firește, de la astronomie pînă la chimie, care ține de „legea proporțiilor definite". Ceea ce stă *sub* fizică, lumea matematicilor, nu are propriu-zis legi (nici nu vorbim de „legile" matematice), căci în cazul lor fiecare formulare ar trebui considerată o lege. Ceea ce stă deasupra fizicii, lumea științelor naturale, nu poate decît cu greu invoca legi. Pe o treaptă mai sus, la nivelul omului, cînd psihologia a voit să-și dea legi, un Helmholtz, Fechner, Weber n-au născuit altceva decît să stabilească proporții. Istoria, în fine, a pretins că devine „știință", o dată cu filozofia spengleriană a culturii, pe bază de simple analogii, al căror mecanism este de ordinul proporțiilor. Dacă lăsăm deoparte, ca depășind cu mult știința clasică, materialismul istoric, cu legile pe care le desprinde în dezvoltarea societății, atunci tot ce e lege științifică de tip clasic rîvnește la exactitatea legilor fizicii și de cele mai multe ori se modelează după tiparul lor.

O dată cu primatul teoretic al fizicii, primat ce întregea, în ultimul veac, uluitoarele ei înfăptuiri în ordinea tehnicului, tema proporției se ridică la treapta unui adevărat procedeu universal pentru cunoaștere și cultură, unul deopotrivă al spiritului cunoscător și al realului, după cum e deopotrivă procedeu de gîndire și de acțiune. Poate că grecii au deschis atît de mult către cunoaștere și cultură pentru că au avut înțelesul proporției; dar au cultivat prea stăruitor pe cea statică, în locul celei dinamice, de variații, a modernilor. Aceștia au reluat tema proporției, au valorificat-o în toate felurile și au depășit-o.

Căci proporția însăși, înțeleasă ca legătură uniformă între două variații se dovedește a fi un caz particular al *funcției*, unde legătura dintre variabila independentă și cea dependentă poate fi oricare. Cu ideea de funcție au și putut înnoi modernii matematicile, scoțîndu-le din aritmetism și geometrism. Simpla schemă a axelor carteziene de coordonate, apoi a oricărui sistem de referință, prin care pot fi reprezentate și stăpînite formal variațiile legate, avea să schimbe fața matematicilor, și, o dată cu implîntarea lor în fizică, fața lumii. Și totuși schema operativă a proporției nu ceda încă locul. Cu calculul infinitezimal, în ciuda noutății lui ca raționament matematic, proporționalitatea reapare de astă dată proiectată în infinitul mic; s-ar putea chiar spune că întreg raționamentul calculului infinitezimal ținteşte, în ultimă instanță, să restabilească în drepturile ei proporția, transformînd variații, neproporționale în mare, în variații proporționale în mic și însumabile ca atare. Dar calculul infinitezimal nu încheie cariera ideii de funcție în gîndirea științifică modernă, iar în alte domenii, de interes pentru această gîndire, proporția a încetat să fie o cheie.

De altfel, cu tema funcției, înnoirea perspectivei științifice în spirit modern nu face decît să înceapă. Astăzi, poate, o altă schemă de gîndire și de lucru se impune tot mai stăruitor, cea de „sistem", invocată cu atîta succes de cibernetică. Pe de altă parte, într-o lume ca a noastră, unde aspectul de undă al materiei ia o copleșitoare întîietate, cine știe ce schemă nouă, a „lanțului" de pildă, nu-și pregătește dominația în gîndire. Iar la fel cum forțele de producție noi schimbă relațiile de producție, tot așa se poate spune și că la forțe de investigație noi trebuie legi științifice noi.

Legile clasice ale științei, pe bază de proporții, au de pe acum ceva istoric în ele. Le invocăm și folosim încă, așa cum omenește trăim încă sub regimul familiei; dar știm că ele sînt sortite să devină un simplu caz particular al legilor viitoare.

Tematica proporției va însoți totuși gîndirea științifică și mai departe: ca o soluție în imediat, ca o treaptă spre alte procedee de gîndire și ca o amintire a începuturilor.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

UN MOMENT IMPORTANT ÎN EPISTEMOLOGIA ANGLO-SAXONĂ

(Reflecţii pe marginea confruntării Kuhn—Popper)

DE

RADU J. BOGDAN

1. INTRODUCERE. TEMATICĂ

Domeniul de referinţă al acestui articol ar putea fi reprezentat sub forma a trei elemente (subclase), dispuse în triunghi: epistemologia lui Thomas Kuhn, cea a şcolii lui Karl Popper şi, în sfîrşit, cea neopozitivistă. Fiecare dintre acestea întreţine relaţii cu celelalte două; pe de altă parte, fiecare din primele două epistemologii se (auto) caracterizează actualmente şi prin relaţiile pe care le are respectiv cu celelalte două; în sfîrşit, confruntarea Kuhn-Popper este simultan o confruntare (atît separată cît şi comună) cu neopozitivismul.

Pe fondul acestui „cîmp de interacţiuni", scopul principal al articolului este de „a documenta" următoarele idei: (1) în cadrul epistemologiei anglo-saxone, puternic influenţate de neopozitivism, confruntarea Kuhn-Popper evidenţiază o *nouă* perspectivă *concretă* asupra cunoaşterii ştiinţifice; (2) date fiind *particularităţile* filozofice şi metodologice ale acestui „perimetru epistemologic", această nouă perspectivă are o semnificaţie pozitivă (pentru *ansamblul* cercetării epistemologice; şi (3) ea corespunde, în multe privinţe, unor direcţii de cercetare din ştiinţele contemporane ale cunoaşterii (psihologie, sociologie, logică, cibernetică etc.).

1. 1. *Epistemologia: operanţă şi raporturi cu ştiinţele cunoaşterii.* În cele ce urmează, vom înţelege prin epistemologie teoria cunoaşterii *ştiinţifice*, distingînd în cadrul ei un *fundament filozofic* şi un *cadru de operanţă*. Acesta din urmă este considerat şi evaluat, pe de o parte, în lumina raporturilor epistemologiei respective cu ştiinţele contemporane (ei) ale cunoaşterii şi, pe de altă parte, prin prisma *programului concret* de cercetare a cunoaşterii ştiinţifice elaborat înăuntrul acelei episte-

Rev., filoz., 18, 7, p. 907—927, Bucureşti, 1971

mologii sau folosit de ea. În acest sens, epistemologia apare drept o „cutie de rezonanță" în calea mesajelor filozofiei și, respectiv, științelor cunoașterii dintr-un anumit context istoric și științific. Fecunditatea și eficacitatea epistemologiei depind, în mare măsură, de (1) concordanța ei informațională și metodologică cu științele cunoașterii („baza de rezonanță") și (2) de resursele ei teoretice, materializate într-un program (tematic relevant și metodologic operant) de cercetare a cunoașterii științifice („suprastructură de rezonanță"). Condițiile (1) și (2) controlează evaluarea cadrului de operanță al unei epistemologii.

Considerarea acestor condiții pare oportună mai ales în contextul transformării funcției epistemologiei; dintr-un pilot sau coordonator al științei—cum a fost cazul teoriilor lui Aristotel, Bacon sau Descartes, care au susținut și orientat efectiv tradiții științifice concrete—, într-o instanță metateoretică de analiză a ei. O etapă importantă a acestei transformări s-a consumat sub semnul puternicei influențe a epistemologiei neopozitiviste. Înțelegerea și justa evaluare a realizărilor și a eșecurilor acesteia au o însemnătate deosebită în identificarea și aprecierea multor preocupări actuale ale epistemologiei în ansamblul ei, ale celei anglo-saxone în particular[1].

1. 2. *Evaluarea programului neopozitivist.* În ciuda inconsistenței fundamentului său filozofic, programul neopozitivist a avut, în perioada sa de ascendență (anii '20—'40), o „bază de rezonanță" satisfăcătoare în contextul științelor cunoașterii acelor ani. În primul rînd, acest program a fost inițial *realist* (în sensul curent al termenului), în raport cu alternativele contemporane intuiționiste, fenomenologice etc., selectînd și abordînd un obiect de studiu *observabil*: discursul științific, adică un rezultat exterior, oricînd reproductibil ca formă, și cuantificabil al comportamentului cognitiv științific. Această abordare era *compatibilă* cu cea (pe atunci, *dominantă* în psihologie) behavioristă. Asemenea acesteia, epistemologia neopozitivistă considera procesele și dinamica cunoașterii științifice drept o „cutie neagră", analizînd numai un aspect din „ieșirea" ei (discursul) și postulînd filozofic ca „intrare"—mulțimea neutră, dată, neproblematică a senzațiilor și observațiilor. Aceste ultime caracteristici conveneau tehnicilor analitice de bază ale programului: logica (în special, deductivă) și semantica (în special extensională)[2].

Așadar, în perioada menționată, epistemologia neopozitivistă a generat un program metateoretic solicitat, în mare măsură, de *problematica* (studiul comportamentelor *exterioare* ale sistemelor considerate) și de

---

[1] O remarcă poate clarifica aici punctul de vedere adoptat în acest articol. Pe linia distincției amintite, consider că evaluarea fundamentului filozofic al unei epistemologii apare ca necesară, dar nu și suficientă unei evaluări totale a ei; aceasta trebuie completată cu o evaluare a operanței epistemologice. Cred că altfel nu vom putea explica, de pildă, de ce epistemologia neopozitivistă, cu un fundament filozofic vechi, depășit și inconsistent, a avut și are încă o influență practică în studiul cunoașterii științifice. Cred că explicația trebuie să țină seama de nivelul operanței epistemologice a concepției neopozitiviste care a reușit să dezvolte un program elaborat de analiză și reconstrucție logică a cunoașterii științifice și care a generat chiar subspecialități științific acceptate (teorii logice, semantice, lingvistice etc).

[2] Russell sintetiza pregnant însăși esența operanței metodologiei neopozitiviste: „Maxima supremă în filozofarea științifică este aceasta—oricînd e posibil, construcțiile logice trebuie substituite entităților inferate" (*Mysticism and Logic*, 1914, Doubleday, New York 1957, p. 150).

nivelul de dezvoltare informațional-metodologic ale științelor cunoașterii și stimulat de ascendența formidabilă a logicii matematice și a tehnicilor empirice, fenomenaliste (tip „cutie neagră") din psihologie, sociologie, lingvistică etc.

Într-o perspectivă mai largă însă, *eșecul operanței* programului neopozitivist este, în primul rînd, eșecul oricărei cercetări care extinde metodologia fenomenalistă a „cutiei negre"—teoretic—dincolo de limitele „ieșirii" acesteia, extrapolînd asupra întregului și—temporal—dincolo de prima fază a cercetării: cea a alcătuirii modelelor elementelor observabile, a stabilirii parametrilor externi ai sistemului studiat—cînd o astfel de metodologie este utilă și recomandabilă. Dar teoria care folosește o asemenea metodologie este principial superficială: ea are un conținut informativ scăzut și este noncauzală. Inițial, programul neopozitivist a fost metodologic superior altor epistemologii, întrucît a fost mai superficial într-o perioadă cînd științele cunoașterii erau, în același sens, superficiale, adică într-o perioadă cînd cauzalitatea și dinamica internă a sistemelor cognitive erau *practic* inabordabile.

1. 3. *Spre o nouă perspectivă: dinamica cunoașterii științifice* Această limită—a staticii, superficialității și exteriorității analizei neopozitiviste a sistemului cunoașterii științifice—a devenit tot mai evidentă (ca limită programatică, alimentată de o inconsistență filozofică sistematică) după anii '40, cînd preocupările științelor cunoașterii se deplasau vizibil spre studierea *dinamicii interne a proceselor* cunoașterii; cînd studiul *geneticului* devenea o premisă indispensabilă înțelegerii actualului, constituitului (în biologie, antropologie, psihologie etc.); cînd investigarea *mecanismelor interne* și a *structurilor adînci* apărea ca o condiție necesară pentru înțelegerea comportamentelor și a rezultatelor observabile ale sistemelor considerate (în psihologia gîndirii sau învățării, psiholingvistică, sociologie, etc.). La informația calitativ nouă adusă recent de științele cunoașterii, trebuie adăugată—ca factor decisiv—*comanda socială* a studierii multidisciplinare a *cercetării științifice*— un adevărat macrosistem dinamic producător și validator de cunoaștere.

Se contura astfel o nouă perspectivă, de adîncime și dinamism, asupra cunoașterii științifice. În vreme ce modelul neopozitivist presupunea (filozofic) și obținea (metodologic, la capătul analizelor) un sistem static, monolit al cunoașterii științifice, funcționînd pe baza unui „algoritm" ce transforma un fond liniar și neproblematic de ipoteze și evidență empirică în structuri formale și limbaje corespunzătoare, noile date și metodologii conturau imaginea cunoașterii științifice asemeni unui sistem de „strategii" cognitive și experimentale determinate de un anumit fond de informație, teorie și tehnici de lucru, variind istoric și disciplinar, de anumite sarcini și probleme concrete, de anumite concepții de bază și decizii metodologice, etc.

Spre deosebire de gîndirea marxistă, de orientările filozofice și sociologice germane, de epistemologiile franceze (Piaget, Bachelard, Gonseth), epistemologia anglo-saxonă (dominată de neopozitivism și de filozofia lingvistică britanică) s-a dovedit puțin pregătită să asimileze această nouă perspectivă asupra cunoașterii — promovată, de astă dată, nu de o filozofie sau alta, ci de o serie întreagă de discipline științifice.

De aceea cred că *confruntarea Kuhn-Popper*[3] apare ca un moment important, semnificativ pentru dificultăţile, reorientările şi perspectivele epistemologiei anglo-saxone. În esenţă, această confruntare evidenţiază efortul de acordare a epistemologiei anglo-saxone la lungimea de undă a ştiinţelor contemporane ale cunoaşterii („baza de rezonanţă"). Soluţiile pot fi, deocamdată, intuite numai în punerea problemelor. Dacă este încă prematur să discutăm aceste soluţii, cred însă că este important să urmărim (şi acest lucru ni-l propunem) însăşi *punerea problemelor*; deoarece, pe lîngă presiunea ştiinţelor cunoaşterii, a disputelor filozofice etc., sursa principală a reorientărilor care apar în epistemologia anglo-saxonă o constituie problemele *concrete* — mai ales de metodologie, logică şi istorie a ştiinţei — pe care tehnicile de lucru neopozitiviste nu mai reuşesc să le rezolve. Pentru cei mai mulţi dintre epistemologii anglo-saxoni (mai degrabă „tehnicieni" decît teoreticieni), acest eşec tehnic poate fi mai relevant decît argumente general filozofice sau de concepţie.

2. PROBLEMATICA CONFRUNTĂRII KUHN–POPPER

O primă închegare conceptuală a problematicii confruntării Kuhn-Popper poate fi sintetic surprinsă în lumina a trei probleme fundamentale; ele evidenţiază pregnant bazele şi orientările celor două concepţii. În acelaşi timp, ele au o relevanţă epistemologică generală.

Aceste trei probleme pot fi desprinse chiar din inventarul acordurilor şi dezacordurilor principiale dintre cei doi gînditori, alcătuit de Kuhn. (A) „amîndoi sîntem preocupaţi mai curînd de procesul dinamic prin care este dobîndită cunoaşterea ştiinţifică decît de structura logică a produselor cercetării ştiinţifice" (*CGK*, p. 1). Este astfel circumscris *obiectul* celor două epistemologii, diferit de cel al epistemologiei neopozitiviste. (B) „amîndoi respingem concepţia că ştiinţa progresează cumulativ şi subliniem, dimpotrivă, procesul revoluţionar prin care o teorie este respinsă şi înlocuită de una nouă, incompatibilă; şi amîndoi subliniem acut rolul jucat în acest proces de incapacitatea teoriei anterioare de a face faţă dificultăţilor ridicate de logică, experiment sau observaţie" (*ibidem*). Avem aici raportul *teorie-problemă* utilizat de Kuhn şi Popper în analiza faptului ştiinţific. Acestea sînt două puncte de acord între Kuhn şi Popper. Aşa cum observă primul, „într-o măsură neobişnuită, vedem aceleaşi linii pe hîrtie ... (Dar) deşi liniile sînt aceleaşi, figurile care apar din ele nu sînt aceleaşi" (*CGK*, p. 3). Astfel ajungem la (C) cea de-a treia problemă fundamentală degajabilă, de astă dată, dintr-un dezacord principial. Kuhn este preocupat de *ştiinţa-aşa-cum-(crede că)-este*, în vreme ce Popper este preocupat de *ştiinţa-aşa-cum-(crede că)-trebuie-să fie*. O perspectivă asupra *realităţii* ştiinţei şi una asupra *optimalităţii* ei. Kuhn foloseşte cu precădere acele mijloace teoretice care surprind realitatea

[3] Principalele lucrări de referinţă vor fi : Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Univ. of Chicago Press, 1970 (prescurtat. SSR), şi I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *Criticism and The Growth of Knowledge*, Cambridge Univ. Press, 1970 (CGK), pe care le-am prezentat în „Revista de referate şi recenzii, seria Filozofie-logică", VII, 6, 1970, şi, respectiv, VIII, I, 1971. *CGK* cuprinde studiile şi intervenţiile din cadrul confruntării Kuhn-Popper (Londra, 1965, unele revizuite ulterior).

științei (istoria, sociologia și psihologia științei— analiză multidisciplinară a practicii științifice), în vreme ce Popper folosește acele mijloace care pot proiecta optimalitatea științei (logica, metodologia, chiar etica).

Aceste trei probleme mi se par fundamentale în această confruntare, deoarece sintetizează rețeaua de bază a unui program de cercetare : (A) obiectul lui, (C) scopul și mijloacele de a-l realiza și (B) operaționalizarea metodelor, plecînd de la o schemă elementară (o grilă epistemologică). Într-adevăr, investigarea (A) comportamentului unui sistem dinamic se bazează (C) pe o metodologie de analiză (modelare, simulare) a comportamentului, respectiv, de optimizare a lui—care pot fi operante numai într-o (B) schemă elementară care surprinde unitatea relevantă de comportament în evoluția sistemului. În continuare, ne vom opri asupra ultimelor două probleme (B, C); problema epistemologică a *dinamicii* cunoașterii științifice (A) a fost schițată mai sus.

3. MODELARE-OPTIMIZARE A CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

Aceasta mi se pare o transcriere mai adecvată a alternativei (neexclusive) a metodologiilor lui Kuhn și Popper. Comportamentul oricărui sistem dinamic (inclusiv al cunoașterii științifice) trebuie *cunoscut* (modelat, simulat) spre a putea fi *perfecționat* (optimizat)[4].

3.1. *Kuhn* : *modelare.* Cred că teoria lui Kuhn permite degajarea unui model epistemologic al unor parametri principali ai sistemului cunoașterii științifice. Parametrii sînt reprezentați în model prin cîteva variabile de bază, a căror ordine de priorități (structura logică a modelului) poate fi desprinsă din strategia de investigare adoptată de Kuhn (în lumina ultimelor elaborări și revizuiri de care avem cunoștință[5]).

Prima variabilă a modelului este *comunitatea științifică*, al cărei nucleu de bază este constituit de către grupul practicienilor unei anumite specialități — unitatea primară care produce cunoașterea științifică. O serie de caracteristici (operaționalizabile în sociologia științei) permit identificarea „domeniului de valori" al acestei variabile : educație și ucenicie asemănătoare, scopuri comune, o relativă deplinătate a comunicației și consensului evaluărilor profesionale, recursul permanent la relativ aceeași literatură de specialitate etc. A *doua* variabilă, definită pe baza primei, este *paradigma* (sau, mai recent, matricea disciplinară). Ea integrează, într-o rețea coerentă, principalele operații cognitive ale grupului științific—care apar totodată ca obligații sau angajamente (*group*

---

[4] Această alternativă, chiar în forma tradițională dintre descriptiv și normativ, nu pare să-i fi preocupat prea mult pe epistemologii neopozitiviști. Studiul limbajelor și al formalismelor științei neutralizează practic această alternativă : în logică, investigarea unor structuri și scheme formale *apare simultan* ca descriptivă și normativă. Logica descrie și, simultan, prescrie raționalitatea structurilor. Acest fapt ne-ar putea ajuta ulterior să deslușim unele aspecte ale poziției lui Popper.

[5] În *SSR* (Postscript, 1969), p. 174—210; *CGK* (*Reflections on my Critics*, 1969), p. 231—278, și *Second Thoughts on Paradigms* (preprint, 1970). Trebuie spus că acest „model" nu apare ca atare la Kuhn (el este o „reconstrucție logică"), deși este lesne deductibil; de asemenea, el vizează mai degrabă o punere decît o rezolvare a problemelor implicate. Concepția lui Kuhn este deschisă, în elaborare.

commitments) — care alcătuiesc și condiționează practica științifică curentă : generalizări simbolice (legi științifice etc.), modele „metafizice" (atomismul) sau euristice (modelul hidrodinamic al circuitului electric) și — cele mai importante — exemplarele sau soluțiile (model), admise și urmate în rezolvarea problemelor. Aceștia sînt principalii, dar nu singurii constituenți ai unei paradigme. Pe această bază este introdusă a *treia* variabilă — *știința normală* —, care caracterizează funcționarea (aplicarea concretă) a paradigmei. Am putea spune că știința normală definește valorile (eminamente) cognitive ale paradigmei pe domeniul *real* (instrumental, practic, instituțional etc.) al cercetării științifice. În sfîrșit, eșecul unei paradigme, criza științifică și rezolvarea ei (înlocuirea unei paradigme și a unei tradiții de știință normală) sînt circumscrise de a *patra* variabilă — *revoluția științifică*. Deși implicată de ultimele trei variabile, putem desprinde și o a *cincea* — *incomensurabilitatea paradigmelor* — , întrucît în cursul confruntării Kuhn-Popper și ulterior, ea a devenit un subiect de sine stătător.

Deși incompletă, această sistematizare preliminară a elementelor cheie ale teoriei prof. Kuhn are scopul de a evidenția un model posibil al cadrului de comportament al sistemului cunoașterii științifice. De asemenea, unele din procesele implicate de variabilele cognitive ale acestui model pot constitui obiectul unor programe de *simulare*[6] (în sensul de reproducere a comportamentelor sau proceselor unui sistem pe computer).

3. 2. *Popper* : *optimizare*. Potrivit metateoretic, programul epistemologic al lui Popper mi se pare a fi esențialmente un program de optimizare a cunoașterii științifice. Temele sale predilecte sînt o dovadă în acest sens ; criteriul de demarcație (care mai degrabă *postulează* decît descifrează esența științei) ; considerarea *raționalității* demersurilor și faptelor științifice ; stabilirea apriori a condițiilor de falsificare și respingere a unei teorii sau ipoteze ; *maximizarea* informativității (sau improbabilității) acestora ; critica și revoluția științifică *permanentă* etc. Căile spre realizarea optimalității cunoașterii științifice sînt obiectul „logicii descoperirii științifice" sau „metodologiei" — organon al raționalității științifice. Conform lui

[6] În cîteva ocazii (*CGK*, p. 16—19, 272—275, și *Second Thoughts on Paradigms*), Kuhn schițează un program de simulare a unor procese cognitive elementare la care lucrează actualmente. În esență, este vorba de a stabili *direct* formarea clasificărilor perceptuale, în familii de obiecte, simbolizarea și utilizarea acestor familii ; și *indirect* (analogic), modalitățile prin care oamenii de știință, în formarea și practica lor curentă, desprind și utilizează generalizări simbolice în rezolvarea problemelor concrete chiar în lipsa unor reguli explicite.

Pe de altă parte, pe linia amplificării și clarificării teoriei lui Kuhn (mai ales a paradigmei — ca rezolvator de probleme), Margaret Masterman — specialistă în *computer science* — concepe o simulare a articulării și extinderii unei paradigme pe baza proceselor de replicare succesivă analogică a caracteristicilor principale (*main features replication*) ale strategiilor de rezolvare și soluțiilor problemelor precedente în rezolvarea problemenlor curente (*CGK*, p. 79—87). În sfîrșit, unul dintre întemeietorii programării euristice și simulării computeriale a proceselor cognitive, prof. Herbert Simon, arată că explicațiile lui Kuhn asupra paradigmei, formulării și rezolvării problemelor corespund, pe de o parte, evidenței psihologice existente, iar pe de alta rezultatelor programelor (deja realizate) de simulare a unor procese cognitive, îndeosebi euristice (H. A. Simon, *Scientific Discovery and the Psychology of Problem Solving*, în R. Colodny (eds.) *Mind & Cosmos*, Univ. of Pittsburgh Press, 1966, vol. 3, p. 22—39).

Similitudini interesante pot fi notate între rezultatele preliminare ale simulărilor lui Kuhn și cele obținute în cadrul unor programe consacrate, de pildă programul EPAM ; cf. E. A. Feigenbaum, *The Simulation of Verbal Learning Behavior*, în Feigenbaum & Feldman (eds.) *Computers and Thought*, McGraw-Hill, New York, 1963, p. 279—309.

Watkins (popperian ortodox), „metodologia are de-a face cu știința în postura ei optimă (*at its best*) sau cu știința așa cum ar trebui realizată, mai degrabă decît cu știința vulgară" (*CGK*, p. 27), adică cea analizată de Kuhn.

Dacă destinația optimizatoare a programului lui Popper poate fi deslușită *metateoretic*, nu cred că ea ar putea fi atît de lesne și, mai ales, atît de categoric dedusă *în interiorul și în termenii* acestui program. Este mai degrabă vorba de o conjectură, și nicidecum de o teză peremptorie — care ar fi neproblematică și chiar facilă dacă, în concepția lui Popper, distincția real-optim ar fi, într-adevăr, clar admisibilă.

3. 2. 1. *Real-optim în concepția lui Popper.* Poziția lui Popper ar putea fi mai bine înțeleasă dacă avem în vedere că, deși recunoaște existența „științei normale" (în sensul lui Kuhn), el nu o consideră o realitate (sau condiție) *normală* a științei. Ceea ce pentru Kuhn este normal (în știință), pentru Popper este anormal. În multe cazuri, și propoziția reciprocă este valabilă. Watkins arată în acest sens : „Condiția pe care Kuhn o consideră normală și proprie științei dacă s-ar realiza, Popper ar considera-o drept *ne*științifică" (*CGK*, p. 28). Potrivit lui Kuhn, ea se realizează ; potrivit lui Popper, ea e neștiințifică. Acesta este un pas mai departe : de la (a) normal la (ne) științific. Popper afirmă foarte clar : „Nu sînt de acord cu Kuhn ... asupra ceea ce este caracteristic științei" (*CGK*, p. 54). Dar *ce este caracteristic* științei, după Popper ? Cum vede el știința autentică, normală ? În fond, tot ce a scris Popper este un răspuns la aceste întrebări. Sub pericolul simplificării, voi considera aici doar trei tipuri de argumente, folosite curent de Popper. (i) *Metodologice.* Pentru Popper, știința este analizabilă prin metodologia ei ; care este *o* logică (dar nu logica) a științei ; și anume, o logică *convențională* (o mulțime de reguli de evaluare a teoriilor și ipotzelor existente, cuprinzînd „propuneri", „convenții" despre condițiile în care acestea ar trebui acceptate sau respinse etc.). Întrucît este o *logică*, metodologia operează, cum arătam (nota 4), simultan descriptiv și normativ : înăuntrul și în termenii ei este deci greu de distins între o imagine reală, respectiv, optimă (rațională) a științei. Întrucît este *convențională*, funcționarea metodologiei întărește suprapunerea realului și optimului : astfel, deși existente și coercitive, într-un cadru dat, fiind reguli ale „jocului științei", convențiile pot fi modificate, într-un alt cadru (o altă paradigmă) de participanții la joc[7]. Este interesant de notat că Popper este convins că, prin consecințele lor practice, convențiile propuse de el sînt fertile, „au puterea să elucideze problemele teoriei cunoașterii", într-un cuvînt să arate ce *este* știința[8].
(ii) *Istorice.* Pare foarte semnificativ că Popper interpretează cel mai adesea formalismul său metodologic în termenii celei mai exemplare teorii științifice — mecanica newtoniană. Newton este întotdeauna o cheie

[7] Pe baza tezei convenționalității regulilor științei, poate Popper afirma : „Recunosc că în orice moment sîntem prizonierii cadrului teoriilor, noastre : așteptărilor și experiențelor noastre trecute. Dar, dacă încercăm, putem sparge oricînd cadrul ". Kuhn răspunde : „A privi un astfel de cadru (paradigmă) ca simultan esențial și oricînd dispensabil e aproape o contradicție în termeni" (*CGK*, p. 56 respectiv 242).

[8] Cf. *Logic of Scientific Discovery* (1959), Harper, 1968, p. 38, 53—56 (LSD).

sigură spre inima popperienilor[9]. Dar, aşa cum arată M. Masterman (*CGK*, p. 71—72), „încrederea excesivă în Newton" explică o serie de dificultăţi ale programului popperian. Masterman arată că, datorită dominaţiei incontestate vreme de secole, mecanica newtoniană a devenit un model ideal fie de „cvasimetafizică" ştiinţifică, fie de teorie deductivă, fie (astăzi) de tehnologie. Reper ferm în momentele de criză a înţelegerii esenţei (sau definiţiei) ştiinţei, mecanica newtoniană a ajuns să fie deseori identificată cu ştiinţa însăşi. Considerată atît de perfectă, ea a devenit aproape inoperantă pentru filozofia ştiinţei. În termenii ei, distincţia real-ideal (optim) îşi pierde substanţa.

(iii) *Filozofice.* Într-unul din ultimele şi cele mai explicit filozofice texte popperiene[10], cunoaşterea ştiinţifică *autentică, obiectivă* apare circumscrisă într-o „lume a treia" (a conţinuturilor obiective de gîndire, în sensul lui Frege), diferită de „lumea a doua" (a subiecţilor) sau „întîi" (a obiectelor şi proceselor fizice) şi în mare măsură independentă de ultimele două. Este o lume a teoriilor, problemelor şi argumentelor obiective. „Cunoaşterea în acest sens obiectiv este total independentă de pretenţia cuiva de a cunoaşte, ... de a accepta, aserta sau acţiona... *este cunoaşterea fără un subiect cunoscător*" (*EKS*, p. 335). Deşi omul a creat-o, acţionează asupra ei şi e influenţat de ea, „lumea a treia" este *obiectivă* şi, în mare măsură, autonomă[11].

De aici derivă o teză importantă a lui Popper, potrivit căreia „o epistemologie obiectivistă, care studiază lumea a treia, poate ajuta imens la înţelegerea lumii a doua...; dar *conversa nu este adevărată*" (*EKS*, p. 338). Studiul produselor ştiinţifice este mai important decît cel al producerii lor; contrar aparenţelor, spune Popper, primul ne spune mai mult despre al doilea decît invers. „Învăţăm mai multe despre euristică, metodologie şi chiar psihologia cercetării studiind teorii şi argumente ... decît printr-o abordate directă, behavioristă, sau psihologică, sau sociologică". (*EKS*, p. 340). Aici putem adăuga indignarea sa la ideea că sociologia sau psihologia ne-ar putea spune „Ce este ştiinţa?" sau „Ce este într-adevăr normal în ştiinţă?" (*CGK*, p. 58). (Ca şi cum psihiatrul unei somităţi ştiinţifice ar trebui, cel puţin, să-şi egaleze pacientul în cunoştinţe şi inteligenţă spre a-şi exercita rezonabil meseria...).

Aşadar, „lumea a treia" este lumea *raţionalităţii actualizate*: real = raţional („Ştiinţa" popperiană este asemenea „realităţii" hegeliene). Argumentele menţionate par să întărească ideea că în interiorul concepţiei lui Popper distincţia real-optim, relativă la cunoaşterea ştiinţifică, nu are un sens evident (dacă are vreunul). De aceea, calificarea programului lui Popper ca optimizator are o justificare numai din exterior, metateoretică.

---

[9] „Exemplul clasic al unui program reuşit de cercetare este teoria gravitaţiei lui Newton; posibil, cel mai reuşit program de cercetare care a existat vreodată" (Lakatos, CGK, p. 133).

[10] K. P Popper, *Epistemology without a Knowing Subject*, în *Rootselaar & Staal* (eds.), *IIIrd International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science* North-Holland, Amsterdam 1968 p. 333—373 (prescurtat EKS).

[11] Putem presupune că „ştiinţa normală" kuhniană nu-şi are loc în „lumea a treia". Popper aseamănă ştiinţa „unui sistem de teorii la care lucrăm precum zidarii la o catedrală". Dar, întrucît pentru el, „omul de ştiinţă normal" (în sensul lui Kuhn) este „o persoană de plîns... prost educată... victimă a îndoctrinării" este puţin probabil ca Popper să-l admită în echipa zidarilor care construiesc o catedrală pentru lumea a treia.

3. 3. *Incompatibilitatea programelor.* Deşi au destinaţii complemetare, cred că cele două programe epistemologice sînt *relativ incompatibile.* Practic, o mare parte din ceea ce Popper crede că trebuie (şi propune cum să fie) optimizat în cunoaşterea ştiinţifică, pentru Kuhn fie că *nu există* ca atare (revoluţia şi critica permanentă a paradigmelor) fie că *nu este* intrinsec *caracteristic* cunoaşterii ştiinţifice (testarea şi falsificarea continuă, radicală a teoriilor şi ipotezelor; comunicarea raţională între paradigme diferite; posibilitatea comparării şi evaluării lor logice; posibilitatea unui limbaj observaţional neutru etc.). Reciproc, principalele „realităţi ştiinţifice" studiate de Kuhn (ştiinţa normală, paradigma etc.) sînt, pentru Popper—în cazul că admite *existenţa* lor—complet necaracteristice ştiinţei. Aşadar, în primul rînd, cele două programe nu sînt de acord asupra caracteristicilor definitorii ale obiectului (al cărui comportament ar urma să fie modelat, simulat, respectiv optimizat).

În al doilea rînd, întrucît modelarea şi simularea acestui comportament se efectuează practic în „lumea a doua" sau în domeniul relaţiilor dintre aceasta şi „lumea a treia", Popper nu le poate accepta ca relevante. Deşi îşi propun explicit să studieze dinamica cunoaşterii ştiinţifice, Kuhn şi Popper au în vedere lucruri diferite: primul are în vedere dinamica producerii, iar al doilea dinamica produselor ştiinţifice; primul concepe şi evoluează produsele prin prisma producerii lor, al doilea invers. Disputa asupra normalităţii şi raţionalităţii ştiinţei şi asupra caracterului ştiinţific al studierii acesteia îşi are obîrşia în această dublă perspectivă asupra dinamicii cunoaşterii ştiinţifice.

3. 4. *Inducţie.* Înainte de a încheia această evaluare generală a confruntării Kuhn-Popper, mi se pare oportun să ne oprim puţin asupra teoriei inducţiei, unde alternativele real-optim, modelare-optimizare se pun (şi nu întîmplător) cu aceeaşi acuitate.

În principiu, dezvoltarea logicii inductive din ultimele decenii mi se pare strîns legată de mutaţiile şi reorientările epistemologiei. O dată cu asimilarea formalismelor probabiliste, cu deschiderea faţă de teoriile deciziei, utilităţii sau informaţiei şi (simultan, ca mutaţie tematică) cu trecerea de la problematica tradiţională a generalizării la cea a evaluării cantitative a ipotezelor, teoriilor sau convingerilor, a confirmării sau falsificării lor, a gradului lor de informativitate etc., *logica inductivă tinde să devină o principală proiecţie formală a epistemologiei* (*optimizării*) *dinamicii cunoaşterii ştiinţifice.* De aceea, neaşteptat de multe probleme şi dificultăţi ale *acestei* epistemologii îşi găsesc un corespondent formal în logica inductivă; de aceea relaţiile dintre aceste două discipline sînt tot mai intime, iar soluţiile şi eşecurile lor tot mai mutual dependente.

În cazul de faţă, problema raportului real-optim în cunoaşterea ştiinţifică se pune cu tot mai multă acuitate şi în cercetările inductive. Fără îndoială, prof. Patrick Suppes este cel care a ridicat cel mai frecvent şi mai argumentat problema întemeierii formalismelor inductive (optimizatoare) pe o imagine realistă a capacităţilor şi proceselor cognitive efective. Dacă în urmă cu 15 ani, el îi invita pe inducticieni să se adreseze teoriei (mai practice a) deciziei—ceea ce s-a şi întîmplat—, în ultima vreme (privind din nou în perspectivă), el insistă tot mai mult, şi pe bună dreptate, că „ o teorie a raţionalităţii care nu ţine seama de capacităţile şi

limitările specific umane ale atenţiei, memoriei şi conceptualizării poate avea lucruri interesante de spus, dar nu despre raţionalitatea umană"[12].

În ciuda normativismului firesc al logicienilor, argumentele lui Suppes îşi croiesc drum. Astfel, referindu-se explicit la aceste argumente, Isaac Levi—autorul unui foarte original şi epistemologic întemeiat sistem inductiv—scria recent: „Fără o mai bună cunoaştere a proceselor psihologice... nu avem *nici un temei* să pretindem că orice teorie a raţionalităţii diacronice pe care o propunem va fi astfel încît muritorii de rînd să i se poată conforma, măcar ca un grad bun de aproximaţie"[13]. Aşadar, în termenii discuţiei de faţă, putem spune că, pentru a fi *operantă*, logica inductivă—ca program de optimizare formală a demersurilor cognitive propriu-zise—trebuie să se sprijine pe modele şi simulări psihologice corespunzătoare, şi anume, dacă în ansamblu procesul (*raţional* al) inducţiei corespunde celui (*real*) al învăţării, în particular (considerînd verigi ale acestor procese), schimbările raţionale în convingeri sau construirea ipotezelor ar corespunde formării conceptelor, după cum relevanţa logică a evidenţei ar corespunde identificării conceptelor etc. (vom vedea însă, mai jos, în ce sens ar trebui înţeleasă întemeierea psihologică a logicii inductive).

3. 5. *Raţionalitatea în cunoaşterea ştiinţifică.* Această problemă este, ca să folosim o expresie reuşită a lui Suppes, „problema unei concepţii realiste a raţionalităţii"; şi acest lucru este valabil atît pentru epistemologie, cît şi pentru teoria inducţiei. Pe aceeaşi linie cu Suppes, Kuhn sintetizează pregnant cadrul actual al acestei probleme: „teoriile existente asupra raţionalităţii nu sînt de loc adecvate şi trebuie să le reajustăm sau să le schimbăm pentru a explica de ce funcţionează ştiinţa aşa cum funcţionează. Dimpotrivă, a presupune că deţinem criterii ale raţionalităţii care sînt *independente* de înţelegerea *noastră* asupra factorilor esenţiali ai procesului ştiinţific înseamnă a da cale liberă fanteziei" (*CGK*, p. 264 (subl. ns.).

Într-adevăr, o „concepţie realistă asupra raţionalităţii" ştiinţifice trebuie să ţină seama de (cel puţin) trei factori de concretitudine şi istoricitate a căror acţiune o cunoaştem încă foarte puţin: (i) procesele şi limitele reale cognitive (de care vorbea Suppes); (ii) funcţionarea *real-istorică* a sistemului cunoaşterii ştiinţifice (care îl preocupă pe Kuhn); şi (iii) capacitatea reală, istoric determinată de nivelul cunoştinţelor şi metodelor noastre, de a analiza acţiunea primilor doi factori. Condiţiile de operanţă ale analizei epistemologice (vezi secţiunea 1. 1.) sînt definite tocmai de aceşti factori, iar concepţiile asupra raţionalităţii ştiinţifice (respectiv, realismul lor) sînt strict dependente de ei. Astfel, în urmă cu cîteva decenii, acţiunea primilor doi factori era metodic ignorată şi plasată înăuntrul unei „cutii negre" (atît în ştiinţele cunoaşterii, cît şi

[12] P. Suppes, *Rational Changes of Belief*, în Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic* (PIL), Amsterdam, North-Holland, 1968, p. 189; idem I, *Concept Formation and Bayesian Decision*, p. 35, 47; *Probabilistic Inference and the Concept of Total Evidence*, p. 62—65, în J. Hintikka & P. Suppes (eds.) *Aspects of Inductive Logic*, North-Holl., Amsterdam 1966, şi *Information Proccessing and Choice Behavior* în *Lakato* & Musgrave (eds.), *Problems in Philosophy of Science*, Amsterdam, North-Holl., 1968 p. 295—299.

[13] I. Levi, *Probability and Evidence* în M. Swain (ed.) *Induction Acceptance and Rational Belief*, D. Reidel, Dordrecht, 1970 p. 135 (subl. ns.).

în epistemologiile vremii). Astăzi, această „cutie" începe să devină parțial „translucidă". Peste alte cîteva decenii, vom ști care parte a ei rămăsese totuși *principial și metodic* (și, poate, în ciuda eforturilor noastre) „neagră". Și de ce? Ș. a. m. d. Raționalitatea este în esență istoria și procesualitatea descoperirii și realizării ei. Tendențial, ea exprimă cerința obiectivă a sporirii optimalității comportamentului sistemului cunoașterii științifice; concret istoric, ea înseamnă maximizarea *anumitor* funcții explorative și practice ale acestui sistem — determinate de obiectivele științei și de metodele de a le realiza, precum și de *modul concret* în care cunoaștem (modelăm, simulăm etc.) aceste obiective și metode. În limitele acestui proces, raționalitatea apare ca o anumită optimizare a unei anumite realități. (De aceea, cum vom vedea, numai o teorie sistematică a integralității acestui proces poate stabili relații adecvate între realul și raționalul științific; teoria eminamente metodologică a lui Popper este prea unilaterală spre a putea demonstra o caracteristică sau alta a relației real-rațional.)

Deslușirea conținutului și realizării efective a funcțiilor explorative și practice ale cunoașterii științifice solicită o investigare detaliată a acesteia, a principalelor sale verigi operaționale. Astfel, ajungem la cea de-a treia problemă fundamentală a confruntării Kuhn-Popper: surprinderea și studierea nucleului elementar al comportamentului sistemului cunoașterii științifice — raportul teorie (mai larg, sistem epistemic)-problemă. În acest fel, aspectele discutate ale confruntării Kuhn-Popper primesc o interpretare concretă, iar operaționalitatea celor două programe epistemologice poate fi supusă, deși parțial, testului realizării practice a analizei epistemologice.

4. TEORIE-PROBLEMĂ. (INTRODUCERE)

De cîteva decenii, „rezolvarea problemelor" a devenit o preocupare centrală a psihologiei experimentale; împreună cu studiile mai recente ale deciziei și alegerii, învățării și euristicii, psihologia rezolvării problemelor formează o indispensabilă bază materială a cercetărilor operaționale, logice și epistemologice asupra demersurilor cognitive *investigatoare*.

Deși abordată încă de Poincaré, Duhem sau Dewey, rezolvarea problemelor s-a impus abia recent ca o temă *epistemologică*. În majoritatea cazurilor, ea a apărut în cadrul unor preocupări definite, privind istoria științei (Hanson, Kuhn, Kedrov etc.), metodologia (Popper, Bunge, Bromberger, Lakatos etc.), logica inductivă (Levi, Suppes, Schick etc.), logica interogativă (Leonard, Cackowski, Kubinski, Stahl etc.) sau teoria generală a cunoașterii (Polanyi), în efortul de a înțelege global, unitar fluxul tematic (problemic) orientat și strategic articulat al cunoașterii științifice — un adevărat raționament sintetic constructiv.

Programele și schemele generale de rezolvare a problemelor ne indică cît de puțin știm încă[14] despre procesele cognitive implicate; de asemenea

[14] „Nu putem programa un computer să gîndească conceptual, deoarece nu înțelegem cum gîndesc oamenii conceptual... Sîntem departe de a fi capabili să spunem cum arată o mulțime rațională de concepte aplicabilă la un corp dat de experiență, pentru că nu avem o idee clară asupra aparatului conceptual pe care îl folosim realmente" (Suppes, *PIL*, p. 188).

ne indică că cunoaşterea (modelarea, simularea), stăpînirea şi perfecţionarea (optimizarea) acestora solicită o vastă şi concretă muncă interdisciplinară[15]. Astfel, teoria rezolvării problemelor nu poate fi decît generală şi integratoare în contextul cercetării sistemelor dinamice adaptative. Dintre acestea, cunoaşterea ştiinţifică este principalul *sistem investigator* (*„inquiring system"*, cum spune Churchman). Ca teorie generală a acestuia, epistemologia poate avea nu numai o funcţie integratoare, dar şi practică.

4. 1. *Aportul epistemologiei* (*sistem epistemic*). Dintre epistemologi, Popper este poate primul care a susţinut cu consecvenţă ideea analizei sistematice a cunoaşterii ştiinţifice prin prisma relaţiei „teorie-problemă"[16]. Această idee s-a impus tot mai mult. Deşi s-au obţinut rezultate interesante în analiza problemelor ştiinţifice, mult mai avansat este deocamdată studiul teoriilor (Popper), paradigmelor (Kuhn), programelor de cercetare (Lakatos), cadrelor conceptuale (Polanyi), într-un cuvînt studiul *sistemelor epistemice*, instrumente conceptuale de rezolvare a problemelor ştiinţifice. Cred că studiul sistemelor epistemice conferă o funcţie practică epistemologiei în cadrul ştiinţelor cunoaşterii; relativ la cel mai perfecţionat sistem cognitiv investigator, care e cunoaşterea ştiinţifică, epistemologia a mers mai departe (deşi nu neapărat mai adînc) decît ştiinţele cunoaşterii în analiza aparatului conceptual (sistemul epistemic), cu care sînt identificate, puse, rezolvate şi testate problemele ştiinţifice. Dar acest aport al epistemologiei nu este monolit, funcţia ei practică se realizează în conflictul şi critica concepţiilor competitive, şi acest lucru este pregnant în confruntarea Kuhn-Popper.

4. 2. *Abordarea sistemelor epistemice.* În general, orientarea popperiană distinge, într-un sistem epistemic, *teoria* — ca articulare deductivă şi „regulament" metodologic şi, respectiv, *cunoaşterea de fond* (*background knowledge*), care ar fi alcătuită funcţional din presupoziţiile relative ale unei investigaţii, dar care practic este (cum scrie Agassi) „un amestec de ipoteze de lucru şi reguli empirice, teorii ştiinţifice şi doctrine metafizice, religie, superstiţie şi ce nu"[17]. În general, popperienii nu dispun de o teorie coerentă a sistemelor epistemice. Ei nu au reuşit să stabilească legături funcţionale, trasee cognitive definite între cunoaşterea de fond şi teorie. Ele sînt concepute drept complementare, dar agregate mecanic. Popperienii concep de fapt *agregate* epistemice, care pot fi articulate sau desfăcute mecanic, prin decizii metodologice. De multe ori, raţionalitatea acestor

---

[15] Cerută nu numai de diversitatea proceselor psihice, logice şi instrumentale concurente în rezolvarea problemelor, dar şi de asemănările operaţionale în rezolvarea problemelor ştiinţifice, formale, decizional-strategice, economice etc.

[16] Ea apare încă vag, în 1934, în *LSD*, p. 13, 106, 276—281, şi se clarifică mai recent. „Principalul progres pe care l-am făcut mai recent — scrie Popper — este că teoriile pot fi *înţelese* numai mergînd înapoi la probleme, la cele pe care teoria le rezolvă (P_1) şi la cele pe care ea le creează (P_2) (*PIL.*, p. 295). O formulare globală este „P_1—TT—EE—P_2, adică problema P_1—teorie tentativă—eliminarea erorii — problemă P_2" (*EKS*, p. 367).

[17] J. Agassi, *Changing our Background Knowledge*, în *Synthese* 19, 1968—1969, p. 458.

agregate înseamnă în fond mecanicitatea (logică, combinatorică) alcătuirii și funcționării lor[18].

Ruptura relativă dintre teorie și cunoaștere de fond poate explica concepția popperiană asupra alterării și modificării deliberate, critice, decizionale a sistemelor epistemice (cf. nota 7). Această concepție are în vedere de fapt, *numai* teoria, fără să stabilească în ce măsură comportamentul teoriei depinde de organizarea și comportamentul cunoașterii de fond. (Această unilateralitate mi se pare cu atît mai gravă cu cît cunoașterea de fond apare ca *operator logic* — deci concept precis — în formulele de măsurare a gradului de confirmare sau a conținutului empiric al unei ipoteze sau teorii[19].)

În abordarea sistemelor epistemice (în epistemologia anglo-saxonă), alternativei lui Kuhn la orientarea popperiană îi putem adăuga cercetările interesante ale lui Michael Polanyi și Paul K. Feyerabend[20]. Atît „paradigma" lui Kuhn, cît și „cadrul conceptual" al lui Polanyi sînt concepute ca sisteme epistemice atotcuprinzătoare, care, atîta vreme cît (și în limitele disciplinare în care) operează, stabilesc o *perspectivă unică* („un mod de a vedea lumea"), coerentă asupra domeniului investigat, asupra realului considerat relevant[21]. Ambii gînditori stabilesc această caracteristică funcțional, pe baza modului în care sistemele epistemice sînt asimilate (învățate), aplicate și extinse, comparate sau înlocuite cu altele alternative.

Conștienți de presiunea științelor cunoașterii, Kuhn, Polanyi și Feyerabend apelează toți la psihologia genetică (Piaget), antropologie și lingvistică atunci cînd — în analogie cu formarea conceptelor și a limbajului — încearcă să explice formarea și asimilarea unui sistem epistemic, a limbajului său, a strategiilor sale de operare (de rezolvare a problemelor). Particularitățile acestor procese dinamice vor explica caracterul implicit și constrîngător (neconvențional), al strategiilor operatorii, precum și

---

[18] Nu întîmplător, în analiza sa mai realistă, în care „programul de cercetare" este *mai mult* decît cunoaștere de fond + teorie, Lakatos introduce (criticîndu-l pe Popper) *acele* aspecte care decurg din sistemicitatea și coeziunea cunoașterii științifice; limitarea operanței criticii și testării (deci a dezagregării mecanice) asupra nucleului unui program de cercetare sau dezvăluirea ineficienței parțiale a criticii popperiene a tezei lui Duhem-Quine (*CGK* p. 184—188). Spre deosebire de Popper, Lakatos admite (după Duhem și Quine) coeziunea și integrarea organizării și funcționării epistemice, dar (alături de Popper și împotriva lui Kuhn sau Polanyi) neagă unicitatea perspectivei cognitive date de un anumit sistem epistemic.

[19] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations* (CR), 2nd ed. 1965, Harper, 1968, p. 288 și 390—391.

[20] M. Polanyi, *Personal Knowledge* (PK), 1958, Harper, New York, 1964; și, mai recent, *Science and Man*, în *Royal Society of Medicine*, vol. 63, septembrie 1970, p. 969—976. P. K. Feyerabend, în *CGK*, p. 197—230; *Problems of Empiricism 2* în R. Colodny (ed.), *The Nature and Function of Scientific Theory*, Univ. of Pittsburgh Press, 1970, p. 275—352; și, mai ales, *Against Method*, în Radner & Winokur (eds.), *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 4, 1970, p. 17—130. Nu întîmplător popperienii îi reunesc pe Kuhn și Polanyi sub aceeași etichetă a „subiectivismului și iraționalismului contemporan" și sînt de părere că „Feyerabend, care a contribuit probabil mai mult ca oricare altul la răspîndirea ideilor lui Popper, pare să se fi alăturat acum taberei dușmane" (Lakatos, *CGK*, p. 115).

[21] Mai precis, un sistem epistemic definește „problemele *legitime* și metodele de cercetare" (Kuhn, *SSR*, p. 10), „tipurile de întrebări care par *rezonabile* și *interesante* spre a fi explorate" (Polanyi, *PK*, p. 160) și elimină problemele irelevante, principial ignorabile (Kuhn, *SSR*, p. 24; Polanyi, *PK*, p. 161 (subl. ns.).

articularea mai degrabă *euristică* (cf. nota 6) decît logică sau metodologică a sistemelor epistemice. Ideea esenţială, susţinută de cei trei epistemologi, este că fenomenele reale sînt percepute şi asimilate în-prin-şi-simultan-cu o anumită prelucrare cognitivă şi lingvistică a lor[22]. Polanyi şi Kuhn sînt de părere că asimilarea şi articularea unui sistem epistemic sînt generate de (şi se realizează într-) o *practică cognitivă a rezolvării problemelor* — în contexte determinate de tradiţie, educaţie şi cercetare ştiinţifică. „A rezolva probleme — scrie Kuhn (*CGK*, p. 272) — înseamnă a învăţa limbajul unei teorii şi a dobîndi cunoaşterea naturii încorporate în acest limbaj". Repetat şi dezvoltat, acest proces constituie practica ştiinţifică propriu-zisă. Preluat iniţial prin tradiţie şi autoritate intelectuală, sistemul epistemic impune cercetătorului şi practicianului probleme, metode şi soluţii *legitime şi admisibile* înăuntrul său ; este o „iniţiere", cu reguli mai ales implicite şi deseori nespecificabile, o învăţare după exemplu şi practică. Ulterior, sistemul epistemic este adîncit şi extins — cu alte cuvinte, *operează* — prin modelări continue a noilor probleme şi rezolvări pe calapodul celor anterioare exemplare, pe bază de analogie şi „reproducţie lărgită" a caracteristicilor de bază (definitorii în sistemul epistemic respectiv)[23].

4. 3. *Organizarea şi funcţionarea sistemului epistemic* (A). Existenţa şi operanţa relativ dominantă, constrîngătoare, integratoare şi totalizatoare a unui sistem epistemic (relative în timp şi zone de cunoaştere) nu sînt *iraţionale*. (B) *Implicit* nu înseamnă *iraţional*. În aceste două privinţe, criticile aduse de popperieni concepţiilor lui Kuhn, Polanyi (şi parţial lui Feyerabend) mi se par neîntemeiate şi în dezacord cu datele actuale ale istoriei şi ştiinţelor cunoaşterii.
(A). Cred că conceptul de sistem epistemic poate primi anumite interpretări (deşi încă neriguroase) în termenii ciberneticii, psihologiei sau teoriei generale a sistemelor. O ipoteză interesantă mi se pare aceea de a considera sistemul epistemic drept o „expresie epistemologică" a conceptului cibernetic de *model intern* (*cognitiv*) *al ambianţei* ; o serie de caracteristici ale primului (indicate în parte de Kuhn sau Polanyi) pot fi degajate, analogic, din proprietăţi ale celui de-al doilea. Astfel, modelul intern al

---

[22] „A descrie o situaţie familiară este, pentru vorbitor, un eveniment în care enunţul şi fenomenul sînt ferm închegate. Această unitate e rezultatul unui proces de învăţare" (Feyerabend, *Against Method*, p. 47). În ştiinţă, Feyerabend va numi această unitate „interpretare naturală", supoziţie a oricărei cunoaşteri. „Supoziţiile care fundează metoda prin care sînt dobîndite aserţiunile (ştiinţifice)... sînt asimilate învăţînd să vorbim despre lucruri într-un anumit limbaj" (Polanyi, *PK*, p. 59). „Cum dobîndim cunoaşterea naturii constituită în limbaj ? În cea mai mare parte, prin aceleaşi tehnici şi în acelaşi timp cu dobîndirea limbajului însuşi, cotidian sau ştiinţific" (Kuhn, *CGK*, p. 270—271). Deseori, în gîndirea anglo-saxonă, termenul de „limbaj" are sensuri mai largi decît cele uzuale, inclusiv cognitive.

[23] Noile probleme şi tehnici de rezolvare sînt reproduse „prin asemănare şi modelare după una sau alta din părţile corpului ştiinţific pe care comunitatea respectivă le recunoaşte deja printre realizările ei consacrate" (Kuhn, *SSR*, p. 45—46). În acest proces operaţional-reproductiv văd Kuhn şi Polanyi sursa funcţionării *implicite a* strategiilor epistemice „Am ignorat prea multă vreme — scrie Kuhn (*CGK*, p. 275) — felul în care cunoaşterea naturii poate fi *tacit* încorporată în întregi experienţe *fără intervenţia* criteriilor sau generalizărilor (logice — *n.n.*). Aceste experienţe ne sînt prezentate în timpul educaţiei şi iniţierii profesionale de către o generaţie care ştie deja ale cui exemplare sînt ele" (subl. ns ; vezi şi nota 6). „Adaptarea concepţiilor noastre... la lucruri noi pe care le identificăm ca noi variante ale unor tipuri cunoscute este realizată subsidiar (implicit, în mers — *n.n.*), în vreme ce atenţia noastră este concentrată spre a face faţă situaţiei curente" (Polanyi, *PK*, p. 112).

ambianței asigură adaptarea și echilibrul relativ stabil al sistemului dinamic al cărui reglator și optimizor este. Întrucît acesta e un sistem deschis, oricînd perturbabil, adaptarea și echilibrul sînt asigurate prin *închiderea*, respectiv *extinderea* (nedefinită) cîmpului cognitiv și acțional al relațiilor cu ambianța. Închiderea față de perturbații, față de necunoscut — sursă de dezechilibru —, are loc tocmai prin extinderea acestui cîmp, și reciproc[24]. De aici pot fi desprinse caracteristicile de *totalizare* și *relativă închidere* ale sistemelor epistemice. *Circularitatea*[25] organizării modelului intern al ambianței poate explica (împreună cu indicatorii de *consonanță* sau *congruență* cognitivă[26]) *coeziunea* și *coerența internă* ale sistemelor epistemice.

Așadar, organizarea sistemelor epistemice nu este cea a unei teorii deductive (și cu atît mai puțin axiomatice); raționalitatea acestei organizări nu este raționalitatea logică sau teoretică — singura pe care o au în vedere popperienii (cf. nota 14 și sect. 3. 5).

(B) Implicit nu înseamnă irațional, ci este mai degrabă numele unei clase (remarcabile) de proprietăți — încă puțin cunoscute — a demersurilor și strategiilor cognitive învățate și efectuate euristic, prin transfer și reproducție analogică, modelare etc. Reitman arată[27] că practica cognitivă curentă, eminamente euristică, operează cu enunțuri, strategii deschise și probleme prost sau incomplet definite și structurate. Aceasta este o operare *implicită* (una explicită operînd cu enunțuri pe deplin specificate,

---

[24] L. von Bertalanffy, *General System Theory* (1962) în *Issledovania po obșcei teorii sistem*, Moskva, 1969, pp. 23—82; Guy Cellerier, *Modeles cybernetiques et adaptation* în *Etudes d'Epistemologie genetique* 12, PUF, 1968, pp. 5—92 (mai ales, pp. 43—44); Jean Piaget, *Biologie et connaissance*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 184, 401; o tratare mai formală: Leo Apostel, *Justification and Decision* în K. Adjukiewicz (ed), *Foundations of Statements and Decisions*, PWN, Warsawa, 1965, pp. 273—301.

[25] Piaget (op. cit., p. 184): „Orice sistem de cunoaștere este în realitate circular astfel încît elementele sale se sprijină inevitabil unele pe altele, extensiunea sa fiind lărgirea, pe cît posibil, a domeniului cuprins între frontierele sale". În acord cu această idee, Polanyi (*PK*, pp. 288—294) arată că circularitatea unui cadru conceptual realizează coerența și stabilitatea acestuia. (Am dezvoltat ideile acestei secțiuni în *Organizarea cunoașterii. Factori euristici și structuri cognitive*, Lucrare de diplomă, 1969, Bibl. Facult. de Filozofie, București).

[26] Teoria disonanței cognitive a lui Festinger — privind reducerea conflictului cognitiv înăuntrul unui sistem de convingeri spre asigurarea echilibrului acestuia — poate fi mai operantă epistemologic în varianta ei experimental semantică a lui Osgood, Suci și Tannenbaum, *The Measurement of Meaning* (1957), Univ. of Illinois Press, 1967, p. 199—216 și 329.

[27] Reitman arată că experimentele și simulările psihologice dovedesc că oamenii de știință operează, cel mai adesea, în contexte implicite, adoptînd pentru problema curentă strategii și metode deja disponibile „Experiența specifică — scrie el — este transformată cu ajutorul unor strategii incomplet specificate... O altă structură informațională deschisă, frecvent întîlnită, este strategia care constă nu dintr-o secvență de pași și operații, ci din indicii și sugestii despre ceea ce trebuie făcut sau despre pașii care trebuie urmați. Adesea nu există nici o specificare explicită a condițiilor care vor determina care din procedurile posibile sau stările dorite ar trebui obținute; uneori nu este indicată nici o ordine de aplicare". Aceste date sprijină efectiv teoria lui Kuhn; acesta arată că paradigma poate ghida cercetarea chiar în lipsa unei mulțimi de reguli explicite (*SSR*, p. 44) sau chiar în lipsa teoriei (*CGK*, p. 271). Reitman explică, de asemenea unele din funcțiile acestor proprietăți implicite: „Enunțurile deschise ne permit să evităm redundanța în percepere, comunicare sau gîndire... De ce să fie specificate în detaliu un obiect sau o idee nouă dacă ele pot fi numai indicate numind o schemă deja memorată împreună cu proprietățile sau modificările proprii noii situații.. Aceasta permite unei strategii să convină multor situații diferite, fără specificarea explicită a valorilor variabilelor locale; ceea ce simplifică, de asemenea, prezervarea în timp a aspectelor invariante ale strategiilor" (W. Reitman, *The Uses of Experience: open statements, ill-defined strategies and intelligent information processing, preprint*, 1969, p. 12—13, respectiv 6. De asemenea lucrarea aceluiași, *Cognition and Thought*, New York, Wiley, 1965, cap. 3—5.

bine formate, cu inferenţe conforme unor reguli sau algoritmi prealabili, cu probleme definite). Cercetări recente asupra memoriei şi organizării proceselor informaţionale[28] par să confirme ipoteza că un sistem epistemic dezvoltă îndeosebi strategii implicite care reproduc, dezvoltă şi adaptează, în faţa unor probleme noi, anumite structuri cognitive primare (structuri-bloc, cum le-am numit în altă parte — nota 25) — modele abstracte ale rezolvărilor tipice, exemplare pe care se sprijină sistemul. În mod curent, aceste structuri sînt simbolizate în memorie şi regăsirea lor presupune un proces de „familiarizare". Acest din urmă proces pare să nu implice neapărat acţiunea unor operaţii şi criterii logice; şi, în acest sens, vorbim din nou de procese cognitive implicite.

Prin urmare, nici funcţionarea (implicită) a sistemelor epistemice nu trebuie judecată, cum fac popperienii, potrivit criteriilor inferenţelor logice şi raţionalităţii stipulate prin aceste criterii. Teoria ştiinţifică, cu o organizare deductivă şi un comportament logic, nu este decît o „formă bună" generată în „avanposturile" unui sistem epistemic ştiinţific. (Fără îndoială, teoria are o influenţă *feed-back* asupra organizării şi funcţionării restului sistemului; şi probabil într-un sens optimizator.)

4.4. *Din nou inducţie.* Problematica „sistem epistemic-problemă" o reîntîlnim în preocupările recente ale inducticienilor. Din nou, acest fapt nu mi se pare întîmplător. O concepţie realistă asupra raţionalităţii inducţiei este şi ea confruntată cu problema specificării finalităţii şi orientării concrete a inferenţelor inductive şi a studierii bazei informaţionale care suportă astfel de inferenţe. În termenii logicii inductive, „problema" apare în legătură cu funcţia epistemică a unei ipoteze sau predicţii, iar „sistemul epistemic" în legătură cu evidenţa totală/relevantă, precum şi cu sistemul de judecăţi de crezare (şi echilibrul lor raţional de probabilitate).

După cît ştiu, primul logician care a introdus sistematic, într-un formalism inductiv, *conceptul inductiv de problemă* este I. Levi[29]. El arată că „justificările concluziilor obţinute din evidenţa existentă ar trebui relativizate nu numai la această evidenţă, dar şi la o caracterizare a ceea ce trebuie socotit drept un răspuns relevant la problema ridicată... Adoptarea acestei abordări necesită introducerea unui nou mod de a reprezenta mulţimea răspunsurilor relevante la o problemă dată"[30].

---

[28] W. Reitman, *What does it take to remember?*, preprint 1969 (Information Process. Working paper, IP—11). H. A. Simon, op. cit. (cu referire directă la Kuhn), mai ales pp. 30—38 (cf. nota 6).

[29] Isaac Levi, *On Potential Surprise*, în *Ratio*, 8, 1966, p. 107—129; şi mult mai amplu în cartea sa *Gambling with Truth*, New York, Knopf, 1967; mai recent, *Probability and Evidence*, 1970, cf. nota 13.

[30] *Gambling with Truth*, p. 32—33. Levi introduce o astfel de reprezentare formală prin conceptele de „partiţie ultimă" a mulţimii răspunsurilor relevante şi „decizie bayesiană" asupra selecţiei enunţului (răspunsului) celui mai puternic acceptat ca adevărat, prin inducţie, din evidenţa disponibilă. (În general, abordarea inductivă mi se pare mai promiţătoare pentru formalizarea problemelor şi etapelor rezolvării lor decît abordarea deductivă-în spiritul logicii analitice a întrebărilor (Bunge, Stahl, Aqvist etc.).)

În legătură cu perspectiva de ansamblu a logicii inductive, Levi afirma: „Criteriile inferenţei inductive raţionale trebuie studiate în cadrul unei abordări a rezolvării raţionale a problemelor. Într-adevăr, o inferenţă inductivă e o încercare de a justifica o soluţie la o problemă... cognitivă, unde scopul e a găsi un răspuns corect la întrebarea dată" (*Probability and Evidence* p. 154).

Problema evidenței totale, respectiv relevante, e un punct nevralgic al logicii inductive. Cred că Popper a surprins foarte bine impasul teoriei inducției în această privință: „Faptul că teoriile sau așteptările impregnează înseși organele noastre de simț (deci observațiile și evidența empirică. — *n. n.*) dovedește că epistemologia inducției se prăbușește încă înainte de a fi făcut primul pas" (*EKS*, p. 368). Evidența empirică nu este omogenă, pură, neimpregnată și neselectată teoretic. Relevanța evidenței este funcție de problema de rezolvat și în acest sens, ea ar putea fi specificată într-o teorie inductivă a rezolvării problemelor (cum încearcă Levi). În schimb, conceptul de „evidență totală" pare să ridice practic aceleași dificultăți ca și conceptul epistemologic de cunoaștere de fond. Popper afirmă că „întreaga idee a cunoașterii totale este absurdă" (*PIL*, p. 138). El are dreptate, dar (după părerea mea) exact în același sens în care ideea *sa* asupra cunoașterii de fond este absurdă. Ideea (inductivă) de evidență totală și cea (epistemologică) de cunoaștere de fond sînt, într-un sens, concepte-limită, regulative, care închid spațiul formal al posibilităților (în felul în care logicienii vorbesc de „toate lumile posibile"); și, în *acest* sens, ele nu sînt absurde. Dar ele devin absurde atunci cînd (inductiv) „condiționează" concret probabilitatea unei ipoteze și, respectiv (epistemologic), constituie „presupozițiile" unei ipoteze sau teorii. În sens concret, operațional, nu cred că putem vorbi de o mulțime deschisă, omogenă de informații empirice (evidență totală) sau prelucrate (cunoaștere de fond). Orice sistem epistemic selectează și organizează preferențial o astfel de mulțime, practic închizînd-o (cf. sect. 4. 3). Astfel, în raport cu un anumit sistem epistemic, evidența nu poate fi, în termeni funcționali, decît relevantă, iar cunoașterea — numai „de un anumit fond".

Pe de altă parte, evidența empirică afectează întotdeauna un anumit sistem coerent de convingeri, perturbînd sau întărind echilibrul rațional (distribuția internă de probabilități) al acestuia. Studiul inductiv al acestor influențe ar corespunde, în mare măsură, la un nivel abstract, studiul epistemologic al influenței anomaliilor sau observațiilor și experimentelor confirmatoare asupra unui sistem epistemic științific.

4. 5. *Epistemologie și teoria inducției.* Am văzut deci că epistemologia dinamicii cunoașterii științifice și logica inductivă au astăzi numeroase probleme comune și, în unele cazuri, un spirit comun în a le rezolva. În general, cred că această situație derivă din poziția obiectivă a epistemologiei în contextul disciplinelor cunoașterii. Astfel, cele două direcții principale ale cercetării epistemologice, modelarea și optimizarea se leagă (prima) de științele materiale ale cunoașterii (psihologie, sociologie etc.) și, respectiv (a doua), de cele formale (logica, euristica, teoria deciziei etc.). Epistemologia realizează sinteza și, totodată, corelarea acestor nivele. În acest sens, întemeierea psihologică a cercetărilor inductive (cerută de Suppes) nu poate fi decît *mediată epistemologic*, și anume prin sinteza programelor epistemologice de modelare și optimizare a cunoașterii științifice. Mai mult, datorită unor dificultăți, metode și preocupări comune, semnalate

aici, şi în ciuda atitudinii „antiinductive" a epistemologilor discutaţi aici[31], cred că studiul *rezolvărilor problemelor* ştiinţifice trebuie realizat atît pe plan epistemologic, cît şi formal (inductiv). Combinarea acestor abordări poate îmbunătăţi baza epistemologică (extrem de rudimentară şi pozitivistă) a logicii inductive, pe de o parte, şi poate furniza cercetării epistemologice instrumente analitice riguroase[32].

5. CONFRUNTAREA KUHN – POPPER. REMARCI FINALE

Unul din primii recenzenţi ai volumului *CGK*[33] observa : „În cursul ultimei decade, unele din cele mai stimulative şi controversate dispute privind filozofia şi istoria ştiinţei s-au concentrat asupra lucrărilor lui Thomas Kuhn şi sir Karl Popper. De aceea, acest volum a fost aşteptat cu nerăbdare... Dar rezultatul e deprimant... E în el multă ardoare şi inteligenţă, dar puţină lumină". Cred că aceste aprecieri nu sînt întemeiate (mai ales dacă ne gîndim la semnificaţia şi nu la fabulaţia acestei confruntări). Opinia extrem de critică a acestui recenzent îmi întăreşte convingerea că semnificaţia confruntării Kuhn-Popper nu derivă dintr-un exerciţiu polemic de filozofie a ştiinţei (deşi acesta există), ci din punerea sub semnul întrebării a celor mai respectabile concepte, imagini (şi prejudecăţi) nepozitiviste asupra organizării şi funcţionării cunoaşterii ştiinţifice — generată de ciocnirea a două concepţii coerente, cu o solidă bază metodologică şi ştiinţifică. În primă instanţă, această confruntare a dovedit incompatibilitatea dintre o anumită viziune metodologică (Popper) şi o alta istoriografică (Kuhn) asupra ştiinţei : cu metodologia lui Popper, Kuhn nu poate explica istoria ştiinţei ; cu istoriografia lui Kuhn, Popper nu poate justifica propunerile sale metodologice. În ultimă instanţă, această confruntare statorniceşte, *înăuntrul* epistemologiei anglo-saxone, critica atît filozofică, cît şi tehnică a neopozitivismului. Prin *critica filozofică* a neopozitivismului, confruntarea Kuhn—Popper poate restabili dialogul epistemologiei anglo-saxone cu epistemologii filozofic preocupate de *dinamica* şi *procesualitatea* cunoaşterii ştiinţifice ; pe de altă parte, *critica tehnică, operaţională* a neopozitivismului (pînă recent, cel mai „operaţionalizat" program epistemologic) înseamnă un cîştig pentru întreaga cercetare epistemologică. Faptul că în probleme concrete de istorie, de logică şi metodologie a ştiinţei (care caracterizează tehnicismul epistemologiei anglo-saxone), gînditori ca Popper, Kuhn, Polanyi, Lakatos, Feyerabend, Hanson, Toulmin, Bunge etc. ajung să critice concepţia

---

[31] În acestă privinţă, Kuhn şi Popper sînt de acord. Poziţia lui Popper împotriva inducţiei este limpede : întreaga sa metodologie e construită pe negarea totală a inducţiei (deşi numeroase rezultate ale sale sînt astăzi admise în logica inductivă). Poziţia lui Kuhn însă mi se pare mai puţin clară şi oarecum inconsistentă : rezolvarea problemelor — care ocupă un loc fundamental în concepţia sa, fiind pentru el chiar un criteriu de demarcaţie ştiinţă/nonştiinţă (*CGK*, p. 7—10)—este o strategie cognitivă în mare măsură *inductivă* ; deşi nu în sens *clasic*. Şi cred că, în general, prejudecata sensului clasic al inducţiei îi opreşte pe mulţi epistemologi să privească mai cu atenţie la ceea ce se întîmplă astăzi în logica inductivă.

[32] Datorită lui Fr. Schick, trei sisteme inductive importante au fost reformulate unitar în termeni de *probleme, investigaţii şi context informaţional* : sistemele lui Kyburg, Levi şi Hintikka (*Three Logics of Belief*, in M. Swain (ed.), *Induction Acceptance and Rational Belief*, p. 6—27.

[33] Vezi *The Review of Metaphysics* ,,vol. 24, nr. 2 din decembrie 1970, p. 349.

nepozitivistă, faptul că unii dintre aceştia, mai mult sau mai puţin explicit, ajung să considere şi să opereze cu conceptele de „dialectică", „practică", „proces", „sistemicitate" etc., aplicate la cunoaşterea ştiinţifică[34] din necesităţi practice, de analiză; faptul că aceste abordări au puncte comune cu unele direcţii de cercetare din ştiinţele cunoaşterii — toate aceste aspecte au o semnificaţie metodologică şi filozofică importantă pentru epistemologie.

5. 1. *Noi probleme ale conceptualizării epistemologice.* Cred că aceste reflecţii pe marginea confruntării Kuhn-Popper au reuşit să evidenţieze două idei fundamentale, care, după părerea mea, pot ghida sistematic analiza epistemologică. Este vorba de conceptele epistemologice de „sistem epistemic" şi „rezolvare a problemelor". Rezolvarea problemelor este tot mai serios considerată drept caracteristica fundamentală a practicii cognitive şi ştiinţifice[35] şi — în această calitate — drept principiu operant al organizării unui sistem epistemic. Dar analiza unitară a sistemelor epistemice şi a rezolvării problemelor înseamnă, practic, o analiză unitară, globală a cunoaşterii ştiinţifice ca atare. O astfel de analiză ridică o serie de probleme de conceptualizare epistemologică. În încheiere, aş vrea să mă opresc tocmai asupra unei asemenea probleme.

Printr-o interesantă analogie, Polanyi (*PK*, p. 49—65) arată că un sistem epistemic (aparatul cognitiv, în general) este o unealtă folosită într-un scop, asemenea ciocanului cu care batem un cui. Atenţia focală e îndreptată asupra cuiului, iar cea subsidiară asupra ciocanului şi a mîinii. În procesul acţiunii, ca şi al cunoaşterii, cele două tipuri de atenţii sînt mutual exclusive: inversarea lor modifică procesul, iar încercarea de a le utiliza simultan îl anihilează. Aceeaşi problemă apare în raportul părţi-întreg; atenţia focală asupra întregului (melodiei) implică o atenţie subsidiară asupra părţilor(notelor). Inversarea atenţiilor distruge întregul, lăsîndu-ne cu părţi disparate.

Analiza epistemologică a sistemelor epistemice şi rezolvării problemelor vizează *întregul* cunoaşterii ştiinţifice (atît ca organizare, cît şi ca activitate). Această idee este negată, de pildă, în reducţionismul neopozitivist sau popperian. Spre deosebire de disciplinele specializate ale cunoaşterii — inclusiv subspecialităţi epistemologice: logica, metodologia ştiinţei —, teoria sau concepţia epistemologică trebuie să fie „focal atentă"

---

[34] În această privinţă, trebuie arătat, de pildă, că prof. Feyerabend, unul dintre cei mai originali filozofi contemporani ai ştiinţei, a ajuns să folosească masiv şi competent dialectica marxistă şi hegeliană în analiza cunoaşterii ştiinţifice şi în critica concepţiei neopozitiviste sau popperiene (mai ales în *Against Method*), după ce mulţi ani a împărtăşit punctul de vedere neopozitivist şi ulterior popperian (vezi nota 20). Notăm, de asemenea, faptul că epistemologul sovietic A. S. Arseniev, propunîndu-şi să studieze cu mijloacele dialecticii formarea şi înlocuirea ipotezelor şi teoriilor, ajunge explicit la multe concluzii asemănătoare cu cele ale lui Kuhn (în *Analiz razvivaiuşcih poniatiia* Moskva, Nauka, 1967, p. 198—304).

[35] Rezolvarea problemelor este considerată chiar un criteriu de definire a cunoaşterii ştiinţifice sau de demarcaţie între ştiinţă şi nonştiinţă. Kuhn îl adoptă în această a doua accepţie (nota 31). Deşi popperienii resping accepţia lui Kuhn (*CGK*, p. 27—31), notăm totuşi următoarea idee a lui Popper: „Orice teorie *raţională*, fie ea ştiinţifică sau filozofică, este raţională în măsura în care încearcă să *rezolve anumite probleme*. O teorie este comprehensibilă şi rezonabilă numai în raport cu o *situaţie-problemă* dată şi ea pote fi raţional discutată numai discutînd acest raport" (*CR*, p. 199).

la întregul practicii cognitive ştiinţifice. Ea nu poate opera cu condiţii (de abstractizare) *ceteris paribus* fără să-şi piardă obiectul. Principiul curent al abstracţiei [36] mi se pare inoperant la nivelul unei astfel de concepţii epistemologice (deşi este extrem de operant în cercetarea analitică).

Considerarea focală a întregului cunoaşterii ştiinţifice şi negarea principiului curent (analitic) al abstracţiei generează, evident, un „principiu de incertitudine" sui generis — care poate anihila orice analiză. Dar acest „principiu de incertitudine" apare *numai în raport* cu negarea principiului *analitic* al abstracţiei ! El *nu* apare însă în raport cu conceptualizarea de tip *cibernetic*[37] sau din *teoria generală a sistemelor* adică, în raport cu conceptualizări ale „totalităţilor". (Sistemele epistemice sînt un anumit tip de sisteme, iar rezolvarea problemelor este un anumit tip de comportament adaptativ.)

Cred că operaţionalizarea unei cercetări epistemologice, respectiv construirea unui program operant, depinde esenţial de conceptualizarea de bază, primară, a obiectului şi a analizei lui. Această conceptualizare apare ca o sinteză a perspectivei filozofice şi a intrumentelor formale de investigare-sinteză controlată de punctul de vedere al ştiinţelor cunoaşterii. Acest proces nu este întotdeauna explicit. Conceptualizarea în acest sens este o „abstracţie" a acestui proces. Cum arătam mai sus, în urmă cu cîteva decenii conceptualizarea neopozitivistă a „abstractizat" resursele formale ale logicii matematice şi semanticii, metodologia abordării behavioriste sau fenomenaliste (de tip „cutie neagră"), ambele compatibile, în limite operaţionale (deci în limitele programului propriu-zis de cercetare), cu fundamentul filozofic pozitivist. Astăzi, acest proces de „abstractizare" are loc în condiţiile în care epistemologic relevante au devenit : dinamica cunoaşterii ştiinţifice, caracterul sistemic al organizării ei, mecanismele de cunoaştere etc. Impunerea tot mai evidentă a acestora de către ştiinţele cunoaşterii definesc cadrul metodologic actual. Pe această bază se conturează instrumentele formale : abordarea sistemică şi cibernetică a întregului cunoaşterii ştiinţifice (sistemele epistemice, de pildă) ; abordarea inductivă, euristică, analogică etc. a proceselor epistemice. Organizarea deductivă a teoriilor ştiinţifice şi funcţionarea algoritmică a proceselor epistemice, considerate cu precădere de programul neopozitivist, apar astăzi drept cazuri particulare ale organizării sistemice şi funcţionării strategice (inductiv-probabiliste, euristic-implicite, analogice) a cunoaşterii ştiinţifice. Aceste noi abordări metodologice şi formale solicită, pentru o deplină conceptualizare epistemologică, un nou fundament filozofic. În *această* direcţie cred că merg unele orientări din epistemologia anglo-saxonă. Invers, în concepţia materialist-dialectică, fundamentul filozofic marxist şi-a găsit o operaţionalizare epistemologică firească în cibernetică de exemplu.

---

[36] Acest principiu operează numai printr-o atenţie focală asupra unei părţi şi printr-o atenţie subsidiară (omogenă şi statică — prin condiţia *ceteris paribus*) asupra celorlalte părţi aflate în relaţie cu prima şi asupra contextului, într-un cuvînt asupra întregului.

[37] Problema conceptualizării şi abstracţiei de tip cibernetic, în general, în filozofie şi epistemologie, în particular, este detaliat discutată în cartea prof. Pavel Apostol, *Cibernetică, Cunoaştere, Acţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1969 mai ales cap. 5, 6, 9—12.

Acesta este un proces istoric de cunoaştere şi el este valabil şi pentru reflecţiile *asupra* cunoaşterii. Ca orice efort teoretic de cunoaştere, epistemologia cunoaşte cunoscînd şi evoluează numai pe această bază. Programul ei de dezvoltare este dat în procesul ei de dezvoltare, şi orice tip nou de conceptualizare fundamentală şi de operaţionalizare a analizei epistemologice, rezultată din această conceptualizare, urmează *obiectiv* acest proces. „Crearea unui *lucru* şi creaţie plus înţelegere deplină a unei *idei corecte* a lucrului *sînt foarte adesea părţi ale unuia şi aceluiaşi proces indivizibil* şi ele nu pot fi separate fără a bloca procesul. Procesul însuşi nu este ghidat de un program bine definit; el nu poate fi ghidat de un astfel de program, întrucît cuprinde condiţiile realizării programelor" (Feyerabend, *Against Method*, p. 24).

CONSULTAŢIE

REDUCŢIE ŞI EXPLICAŢIE

DE

C. GRECU

În sensul ei cel mai general, *reducţia* este prezentă în toate domeniile şi formele cunoaşterii umane şi îndeplineşte mai multe funcţii, printre care cele de *sistematizare*, *clasificare*, *explicare* şi *întemeiere*. O întîlnim, de pildă, în operaţiile de *definire*, *demonstrare*, *explicitare* sau *traducere* dintr-un limbaj într-altul.

În filozofie, în special în ontologie, întotdeauna s-a manifestat tendinţa de a stabili un număr minim de factori fundamentali cu anumite proprietăţi determinate şi de a reduce ceilalţi factori şi proporietăţile lor la cei dintîi şi la proprietăţile acestora. După cum remarcă R. Harré în legătură cu folosirea reducţiei în filozofia gînditorilor antici şi medievali, „detaliile acestei reducţii prezintă doar un interes istoric, dar în metodă stă o importantă invenţie logică, selectarea unei mulţimi de proprietăţi în funcţie de care urmează să fie exprimate toate celelalte" [1].

Există un sens mai puţin general în care reducţia, folosită ca metodă, manifestă funcţia de *întemeiere*, de *probare*. În acest sens ea a fost folosită în logica clasică pentru reducerea modurilor celorlalte figuri silogistice la modurile primei figuri. De asemenea ea se află aplicată în cadrul curentului logicist din filozofia şi fundamentele matematicii în programul de reducere a matematicii la logică.

În acelaşi sens, reducţia se manifestă sub varianta *modelării*, în care sistemul (material sau conceptual) studiat este substituit printr-un anumit model şi, în virtutea legilor de analogie şi izomorfism, informaţiile obţinute prin studiul modelului se extrapolează, cu anumite precauţii, asupra sistemului modelat.

Într-un sens mai restrîns, metoda reducţiei a fost folosită în cadrul reducţionismului de tip neopozitivist, în principal sub următoarele două

---

[1] R. Harré, *An Introduction to the Logic of the Sciences*, London, New York, 1960, p. 67—68.

Rev. filoz., 18, 7, p. 929—939, Bucureşti, 1971

aspecte : 1) reducerea termenilor şi a propoziţiilor vocabularului teoretic al ştiinţelor empirice la termenii şi propoziţiile vocabularului observaţional (în variantele fenomenalismului, operaţionalismului, fizicalismului) ; 2) reducerea unor teorii la altele pentru a le explica pe primele cu ajutorul celor secunde. Sub ambele aspecte, în neopozitivism reducţia a fost folosită şi ca unică metodă de realizare a ştiinţei unitare.

În cele ce urmează vom prezenta cîteva dintre principalele puncte de vedere privind *reducţia ca modalitate de explicaţie* şi unele probleme logico-metodologice pe care ea le comportă.

În ultimele trei decenii, în filozofia ştiinţei, mai ales în cadrul pozitivismului logic, analiza explicaţiei ocupă un loc central, toate celelalte probleme privind structura şi funcţiile teoriilor ştiinţifice fiind tratate din perspectiva explicaţiei. Această analiză se face îndeosebi din punct de vedere logic (sintactic şi semantic) şi metodologic, în scopul realizării unei expuneri care să fie în acelaşi timp formală şi obiectivă. În acest context apare şi reducţia ca modalitate de explicaţie. Odată apărută, această problemă a fost preluată şi de autori de alte orientări, diferite de cea pozitivist-logică, cum este, de pildă, aşa-numitul curent „realist" din filozofia ştiinţei.

Ceea ce se cere explicat poate fi un fapt individual, un proces repetabil, o lege universală sau statistică sau chiar o teorie. Conform modelului nomologic al explicaţiei propus de C. G. Hempel şi P. Oppenheim şi dezvoltărilor acestuia realizate de mai mulţi autori, explicaţia unui fapt presupune o lege sau conjuncţie de legi (universale sau statistice) ca premisă majoră într-un raţionament, explicaţia unei legi presupune o teorie (sistem de legi teoretice), iar explicaţia unei teorii de un anumit grad de generalitate presupune o altă teorie de un grad mai mare de generalitate.

Explicaţia unei teorii de către alta a fost asimilată de către unii autori cu reducţia interteoretică. Astfel, după E. Nagel, reducţia ar consta în derivarea logică a teoriei reduse, pe care el o numeşte „ştiinţă secundară", din teoria reducătoare, numită de el „ştiinţă primară". „Obiectul reducţiei — scrie Nagel — este de a arăta că legile sau principiile generale ale ştiinţei secundare sînt pur şi simplu consecinţe logice ale ipotezelor (*assumptions*) ştiinţei primare" [2]. Această idee evidenţiază opinia autorului despre natura logică a legăturii dintre cele două teorii aflate în reducţie. Nagel pune în evidenţă şi funcţia explicativă a reducţiei, scriind : „Reducţia... este explicarea unei teorii sau mulţimi de legi experimentale stabilite într-un domeniu de cercetare printr-o teorie formulată de obicei, deşi nu în mod invariabil, pentru un alt domeniu"[3]. Aceasta înseamnă că reducţiile şi explicaţiile au aceeaşi structură logică şi deci ambele trebuie să satisfacă aceleaşi condiţii formale.

Nagel distinge două tipuri de reducţii interteoretice : 1) reducţii „omogene", în care legile ştiinţei secundare nu conţin nici un termen descriptiv care să nu fie conţinut şi folosit aproximativ cu acelaşi înţeles în

---

[2] E. Nagel, *The Meaning of Reduction in the Natural Sciences*, în A. Danto şi S. Morgenbesser (eds.), „Philosophy of Science". p. 301. Cf. C. Glymour, *On Some Patterns of Reduction*, în „Philosophy of Science", 37, 1970, p. 340. De asemenea, în *„The Structure of Science"* Routledge and Kegan Paul, London, 1961, p. 352.

[3] E. Nagel, *The Structure of Science*, p. 338.

știința primară. „Reducțiile de acest tip pot fi deci privite ca stabilind relații deductive între două mulțimi de enunțuri care folosesc un vocabular omogen"[4]. Un exemplu ar fi reducerea mecanicii lui Galilei la cea a lui Newton, întrucît fenomenele studiate de cele două științe posêdă o similaritate calitativă, iar a doua știință apare doar prin extensiunea domeniului celei dintîi (studiul mișcării corpurilor terestre) la studiul mișcării corpurilor cerești. Reducția omogenă nu ridică dificultăți deosebite; 2) reducții „neomogene" în care legile științei secundare conțin termeni descriptivi ce nu apar în cele ale științei primare. Aici se ridică problema modalităților de corelare a unor astfel de termeni cu termenii științei primare. Necesitatea unor asemenea conexiuni este impusă de canonul logic conform căruia concluzia unui raționament deductiv (în cazul de față o lege a teoriei secundare) nu poate conține termeni care să nu fie prezenți în premise (legile teoriei primare în exemplul nostru). Pentru a rezolva această dificultate, Nagel enunță două condiții formale pe care trebuie să le îndeplinească astfel de reducții : a) condiția de conectibilitate : cînd știința secundară conține un termen ce nu apare în știința primară, trebuie introduse asumpții care să postuleze relații convenabile între ceea ce este semnificat de către acel termen și trăsături reprezentate de către termeni teoretici existenți în știința primară ; b) condiția de derivabilitate : cu ajutorul acestor asumpții suplimentare, toate legile științei secundare, inclusiv cele care conțin termenul în discuție, trebuie să fie logic derivabile din premisele teoretice și definițiile coordonatoare asociate lor din știința primară.

Dificultatea cea mai mare apare tocmai în legătură cu condiția de conectibilitate și privește natura asumpțiilor care leagă termenii specifici științei secundare cu unii termeni teoretici ai științei primare. Nagel analizează această problemă pe exemplul reducției termodinamicii la mecanica statistică, încercînd conectarea termenului termodinamic „temperatură" cu cel mecanic-statistic „energie cinetică medie a moleculelor de gaz". El distinge trei posibilități : 1) aceste corelații să fie de natură *logică* : semnificația termenului „A" al științei secundare să fie logic legată prin sinonimie sau implicație analitică de cea a unei expresii teoretice „B" din știința primară. El respinge această posibilitate, întrucît ea încalcă o condiție mai generală, și anume că expresiile care aparțin unei științe trebuie să posede semnificații care să fie fixate prin propriile-i proceduri de explicație. Aceasta este „condiția de invarianță a semnificației" ; 2) conexiunile să fie niște *convenții*. Ele sînt atunci definiții coordonatoare, care instituie o corespondență între „A" și un anumit primitiv teoretic (sau o combinație a acestor primitivi) al științei primare, ceea ce duce la atribuirea unei semnificații experimentale expresiei din știința primară care este consistentă cu alte asemenea atribuiri făcute mai înainte ; 3) conexiunile să fie *factuale* sau materiale. Aceasta este posibilitatea pentru care optează Nagel. „Asumpțiile sînt atunci ipoteze fizice care asertează că producerea unei stări de lucruri semnificată de o expresie „B" din știința primară este o condiție suficientă (sau necesară și suficientă) pentru starea de lucruri desemnată de „A". E clar că în acest caz va trebui să se poată obține în principiu evidență diferită pentru producerea fie-

[4] *Ibidem*, p. 339.

căreia din cele două stări de lucruri, aşa încît expresiile care desemnează cele două stări să aibă semnificaţii în mod identificabil diferite" [5]. În consecinţă, asumpţiile suplimentare nu pot fi certificate ca adevărate numai prin analiză logică; ipoteza pe care o formulează ele trebuie susţinută de către o evidenţă empirică.

Teoria lui Nagel a declanşat serioase discuţii şi a dus la clarificări importante din partea altor filozofi ai ştiinţei. Poziţia cea mai radicală privind reducţia interteoretică a fost afirmată de T. Kuhn [6], conform căruia reducţia unei teorii ştiinţifice la alta echivalează cu înlocuirea radicală a unei teorii de către cealaltă. Aceeaşi poziţie o susţine G. G. Brittain, Jr., împotriva ideii lui Nagel că reducţia are natură derivaţională. „Ceea ce de fapt pare a fi cazul, cel puţin în istoria fizicii, este că teoriile au fost înlocuite, mai curînd decît D-reduse, una de alta... [7]" (prin D-reducţie autorul înţelege reducţia derivaţională, aşa cum este prezentată de Nagel). Alţi autori, printre care Putnam, Hempel şi Sklar, au susţinut că scopul reducţiei nu este deducerea legilor teoriei secundare din teoria primară, ci mai degrabă deducerea unor legi care să le aproximeze pe cele ale teoriei secundare. De pildă, L. Sklar, încercînd o taxonomie a reducţiilor şi pornind de la distincţia făcută de Nagel între reducţiile omogene şi cele neomogene, arată că, contrar părerii lui Nagel, chiar reducţiile aşa-zise omogene întîmpină mari dificultăţi. Dacă am căuta exemple de reducţie în istoria ştiinţei, am constata că reducţii strict derivaţionale sînt puţine şi rare. Ceea ce poate fi derivat din teoria reducătoare este o *aproximare* a teoriei reduse. Dar înlocuirea reducţiilor strict derivaţionale cu cele aproximativ derivaţionale impune o precizare a termenului „aproximativ" cu aplicare la reducţie. A spune că legile deductibile dintr-o teorie reducătoare T_1 sînt în cel mai bun caz aproximări ale legilor teoriei reduse T_2 înseamnă a spune că ele diferă şi că în realitate sînt incompatibile. Dar atunci T_1 nu mai explică de fapt pe T_2, ci arată doar de ce teoria T_2 *părea* a fi corectă înainte de reducţie, precum şi succesele ei aparente. Asemenea reducţii sînt în realitate înlocuiri radicale în sensul teoriei lui Kuhn. „Dacă este trasată distincţia dintre a explica o teorie şi a explica succesul său aparent, nu mai există nici un motiv de a nu admite că T_2 este reductibilă la T_1, că T_2 este incompatibilă cu T_1 şi totuşi de a nega că T_1 o explică pe T_2" [8].

Un punct de vedere asemănător a dezvoltat C. Glymour. Împotriva identificării de către Nagel a explicaţiei interteoretice cu reducţia, adică cu derivarea logică a legilor teoriei secundare din cele ale teoriei primare, el afirmă că o asemenea reducţie este aproape întotdeauna imposibilă. Glymour încearcă tot o tratare formală a explicaţiei interteoretice, dar în alt mod decît Nagel. Astfel el ajunge la ideea caracterului contrafactual al explicaţiei interteoretice. „Nu se explică o teorie prin alta arătîndu-se de ce prima este adevărată; o teorie este explicată arătîndu-se în ce condiţii ea *ar fi* adevărată şi contrastînd acele condiţii cu cele real-

[5] E. Nagel, *The Structure of Science*, p. 354—355.

[6] T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

[7] G. G. Brittain, Jr., *Explanation and Reduction*, în „The Journal of Philosophy", LXVII, No. 13, 1970, p. 453.

[8] L. Sklar, *Types of Inter-Theoretic Reduction*, în „The British Journal for the Philosophy of Science", 18, 1967, p. 111—112.

mente existente" [9]. Ocupîndu-se, ca și Nagel, de aspectele sintactice și semantice ale explicației interteoretice, Glymour introduce noțiunea de izomorfism în locul celei de aproximare. Sintactic, explicația interteoretică constă din specificarea unor anumite condiții și demonstrarea că în aceste condiții o teorie implică o colecție de propoziții care sînt „izomorfe" cu legile celeilalte teorii. El indică două metode de a genera asemenea propoziții : 1) a uni asumpții speciale cu teoria primară, astfel încît acestea împreună cu legile teoriei primare să implice o colecție de propoziții izomorfe cu legile teoriei secundare. Aceste asumpții speciale au un caracter contrafactual, întrucît ele procură condiții explicite în care legea sau teoria secundară ar fi valabile, dar care nu sînt satisfăcute ; 2) trecerea la limită, astfel încît ecuațiile legilor teoriei primare (care, în general, nu sînt izomorfe cu legile teoriei secundare) să devină izomorfe cu cele ale legilor teoriei secundare atunci cînd parametrii celor dintîi aproximează anumite valori. „Funcția explicativă a unor astfel de proceduri limitatorii este evidentă : teoria secundară este exhibată ca o aproximare care literalmente este valabilă numai ca un caz-limită. Că teoria secundară este în general falsă este explicat de faptul că diverșii parametri de obicei nu au — și uneori nu au de loc — valorile lor limită" [10].

Punctele de vedere ale lui T. Kuhn, L. Sklar și C. Glymour expuse mai sus, deosebite de teoria lui Nagel, par totuși prea radicale și de aceea greu acceptabile. Deși în expunerea lor autorii se referă la unele explicații/reducții interteoretice omogene realizate în istoria științei, interpretarea pe care o dau acestora este nesatisfăcătoare. Nu se poate admite, de pildă, că trecerea de la o teorie științifică la alta mai generală ar fi echivalentă cu înlocuirea radicală a celei dintîi de către cea de-a doua sau cu succesiunea a două teorii incompatibile ori cu trecerea de la o teorie falsă la una adevărată, întrucît am contraveni mersului istoric real al științei, care atestă că aceasta evoluează de la o teorie cu un grad mai mic de generalitate și de adevăr la teorii cu grad mai mare, primele apărînd ca niște cazuri particulare față de cele din urmă, conform principiului de corespondență.

Dacă în privința posibilității fenomenului istoric nu există nici o îndoială, deoarece el este real, dificultăți deosebite apar în analiza lui logică-epistemologică, adică în reconstrucția lui rațională. Ele sînt legate mai ales de tratarea reducțiilor pe care Nagel le-a numit neomogene și țin de înțelegerea corelațiilor termenilor descriptivi specifici legilor teoriei secundare cu unii termeni ai legilor teoriei primare. După cum am văzut, Nagel a considerat că aceste asumpții de conectibilitate, sau, cum mai sînt numite, legi de legătură (*bridge-laws*), sînt ipoteze empirice.

În linii mari, opiniile privitoare la natura acestor legi de legătură pot fi împărțite în două : unii autori le consideră definiții, alții identificări. Astfel, Y. Kemeny și P. Oppenheim [11] construiesc reducția ca definiție a termenilor științei reduse cu ajutorul celor ai științei de bază. Această

[9] C. Glymour, *On Some Patterns of Reduction*, în „Philosophy of Science", 37, 1970, p. 341.

[10] *Ibidem*, p. 342.

[11] Y. Kemeny și P. Oppenheim, *On Reduction*, în „Philosophical Studies" 7, 1956. Vezi și P. Oppenheim și H. Putnam, *Unity of Science as a Working Hypothesis*, în „Minnesota Studies in the Philosophy of Science" vol. II, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, p. 4.

reducție se realizează cu ajutorul unor bicondiționali. Alții cer ca aceste definiții să fie analitice, adică adevărate în virtutea semnificațiilor termenilor prin care se efectuează (reducția epistemologică). La punctul de vedere al definibilității aderă și Hempel, după care un component al problemei reducției este o „chestiune dacă termenii primei discipline pot fi definiți cu ajutorul celor ai disciplinei secundare" [12]. El adaugă însă că în acest scop se cer o mulțime de ipoteze empirice care să procure pentru fiecare termen al disciplinei reduse o condiție necesară și suficientă pentru aplicare exprimată în vocabularul disciplinei de bază (reducătoare). De asemenea, C. Glymour încearcă să lămurească natura izomorfismului dintre legile celor două teorii în termeni de extensiune definițională și ajunge la concluzia că aspectul formal al explicației interteoretice constă întîi în conectarea termenilor din teoria secundară cu cei din teoria primară cu ajutorul unor definiții sintactice și, al doilea, în generarea din teoria primară, cu ajutorul deducției, al asumpțiilor speciale și al procedurilor limitatorii, a unei colecții de propoziții care, împreună cu definițiile, să implice teoria secundară.

Punctul de vedere al definibilității a fost criticat de către acei autori care țin la condiția de invarianță a semnificației (*meaning*) termenilor, la dependența semnificației de teoria căreia îi aparțin termenii respectivi. Chiar Nagel subliniase acest lucru cînd afirma, printre altele, că redefinirea cuvîntului termodinamic de „temperatură" în termenii mecanicii statistice („energie cinetică medie a moleculelor") schimbă semnificația inițială a termenului [13]. De asemenea M. Scriven, care expune așa-numita metodă a analizei contextuale, scrie : „Analiza contextuală este întreprinsă în credința că semnificația (*meaning*) termenilor sau a conceptelor sau a problemelor logice poate fi prinsă pe deplin mai degrabă printr-o examinare amănunțită a circumstanțelor în care apar ei decît contînd pe o formalizare, relativ rapid realizată, a trăsăturilor logice interne clare ale lor" [14]. Nu poate fi specificată nici o mulțime de condiții necesare și suficiente, în sensul lui Hempel, din vocabularul reducției pentru termenii disciplinei ce urmează a fi redusă. Dacă teza definibilității se referă nu la un limbaj actual, ci la unul posibil, realizat prin extinderea aplicabilității limbajului, „faptul că un termen este introdus cu ajutorul unei anumite definiții nu garantează că termenul va fi întotdeauna corect definit în acest mod. Astfel, dacă construim un nou limbaj în cadrul căruia termenii uzuali ai chimiei sînt înlocuiți cu reducția lor la termeni ai fizicii atomice, atunci eu sugerez că termenii nu-și vor păstra aceste semnificații dacă limbajul este folosit ca un limbaj pentru chimiști..." [15].

O serie de autori sînt de părere că asumpțiile de conectibilitate trebuie să fie niște identificări. K. F. Schaffner [16] dezvoltă teoria identificării sintetice. El numește aceste legi „funcții de reducție" și introduce asemenea funcții pentru termenii care desemnează entități și pentru cei

[12] C. G. Hempel, *The Theoretician's Dilemma*, în „Aspects of Scientific Explanation", New York, London, 1966, p. 192—193.

[13] E. Nagel, *The Structure of Science*, p. 357.

[14] M. Scriven, *Definitions, Explanations, and Theories*, în „Minnesota Studies in the Philosophy of Science", vol. II, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, p. 100.

[15] M. Scriven, *op, cit.*, p. 126.

[16] K. F. Schaffner, *The Watson-Crick Model and Reductionism*, in „The British Journal for the Philosophy of Science", 20, 1969, p. 327—338.

care desemnează predicate spre a identifica acești termeni din teoria redusă cu termeni corespunzători din teoria primară. Sensurile celor doi termeni care flanchează semnul de identitate sînt diferite dar sînt legate de către funcția de reducție. În consecință, fiecare termen are un sens primar, fixat de către propria sa teorie, și un sens secundar, care-i este atribuit prin cuplarea sa într-o funcție de reducție cu un alt termen cu sens diferit, dar nu contradictoriu. Fiind sintetice și nu definiționale, aceste identități sau funcții de reducție au nevoie de suport empiric. De asemenea ele trebuie asociate teoriei primare pentru a face posibilă derivarea legilor teoriei secundare și a explica rezultatele diferitelor experimente din cadrul acesteia.

Susținînd, ca și Nagel, că corelațiile unor termeni descriptivi ai teoriei reduse cu termeni ai teoriei primare au un caracter factual și cer suport empiric, că „conceptele care apar în teoria redusă, dar lipsesc din teoria reducătoare nu sînt eliminabile în funcție de conceptele teoriei reducătoare numai prin investigație lingvistică" [17], L. Sklar este totuși în dezacord cu ideea lui Nagel că conexiunile trebuie să fie ipoteze „de legătură" sau „legi corelatorii", care conțin concepte ale teoriei reducătoare *și* concepte specifice teoriei reduse. Corelația este insuficientă pentru reducție, deoarece „derivarea legilor teoriei reduse T_2 din cele ale teoriei reducătoare T_1 cere introducerea legilor independente ale mulțimii corelatorii. Să numim conjuncția lor TC. Dar faptul că T_2 poate fi dedusă din T_1, și TC este evidentă numai pentru reductibilitatea lui T_2 la teoria astfel extinsă „T_1 și TC". Această reducție nu este neomogenă, întrucît conjuncția lui T_1 și TC conține toate conceptele prezente în T_2; în fapt, ea este o reducție derivațională simplă. Dar aceasta nu este reducția lui T_2 la T_1, singura căutată inițial" [18]. Există deci reducții fără corelații.

O obiecție similară la această idee a lui Nagel găsim la G. G. Brittain, Jr. Cînd o lege de legătură care leagă adecvat temperatura și energia cinetică medie (în exemplul lui Nagel) este adăugată la mecanica statistică, atunci pot fi derivate legile termodinamicii clasice. Dar cărei teorii trebuie să aparțină aceste legi de legătură? Evident, teoriei primare; altfel reducția n-ar fi făcută la teoria reducătoare presupusă, ci la o a treia teorie, care o conține. „Dar dacă legea de legătură urmează a fi parte a teoriei reducătoare, atunci această teorie trebuie să conțină termenii și predicatele necesare pentru formularea sa" [19]. În acest caz se încalcă ceea ce Brittain numește conceptul de P-reducție (pentru „partiție-proprietate") și, de altfel, natura reducției neomogene.

Sklar introduce în locul „legilor corelatorii" ale lui Nagel ideea „identificărilor" empiric stabilite a două clase de entități. De exemplu, în cazul reducției opticii fizice la teoria electromagnetică, se realizează identificarea entităților „unde de lumină" și „unde electromagnetice". Identificarea ia forma unui condițional cuantificat universal (în exemplul dat) sau a unui bicondițional dacă cele două clase sînt coextensive. Autorul dă însă un răspuns neconvingător la o întrebare de a cărei dificultate este conștient:

[17] L. Sklar, *op. cit*, p. 118.
[18] L. Sklar, *op. cit.*, p. 119.
[19] G. G. Brittain, Jr., *op, cit.*, p. 452.

cum știm cînd trebuie identificată o clasă de entități cu o clasă de entități diferite? „Răspunsul pare a fi, deși mi-l închipui plin de dificultăți, că identificăm ori de cîte ori putem. Adică, pînă nu avem temeiuri să ne îndoim de corectitudinea identificării, trebuie să admitem corectitudinea sa..."[20].

Analiza științei din punctul de vedere al reducției interteoretice ca procedeu explicativ a impus trecerea de la cercetarea doar a aspectelor sintactice și semantice la considerații de ordin ontologic. S-a ajuns astfel la admiterea unei organizări ierarhice a realității, a existenței unor nivele ontologice diferite, ceea ce a determinat, printre altele, elaborarea unei teorii generale a sistemelor și a unei teorii a nivelelor. Ierarhia nivelelor este infinită, însă de fiecare dată se cunoaște doar un segment finit al ei.

Această situație a impus analiza raporturilor dintre diferitele nivele ontologice și, corespunzător, analiza raporturilor dintre științele care studiază nivele. Ca urmare, în teoria explicației și reducției au apărut preocupări privitoare la aspectele logice-epistemologice ale reducției unei științe la alta prin aplicarea celei din urmă la studiul domeniului obiectual al celei dintîi. Pornindu-se de la constatarea unei tendințe generale pe care o manifestă evoluția cunoașterii științifice, anume explicarea unor fenomene, procese și proprietăți specifice unui anumit nivel ontologic prin descrierea structurii nivelului imediat inferior, s-a elaborat conceptul de microreducție. Această modalitate de explicație constă, după cum arată Hempel, „în a explica o clasă de fenomene cu ajutorul unei teorii privitoare la microstructura lor"[21]. Elaborarea de microteorii corespunde procesului de pătrundere continuă a științei în dezvăluirea structurii intime și a mecanismelor cauzale ale fenomenelor studiate. Acest mers al cunoașterii mai poate fi interpretat și ca trecere de la întreg la părțile lui, de la complex la simplu, deși explicitarea acestor noțiuni manifestă serioase dificultăți metodologice.

Prin microreducție se realizează o trecere de la explicație la descriere. Explicarea unui fenomen sau a unei proprietăți de la un nivel se face prin descrierea structurii nivelului inferior în termenii microteoriei. „În fapt — spune Harré — științele pot fi ordonate într-o ierarhie astfel încît o explicație a faptelor dintr-una este dată în termeni de descriere a faptelor din alta, cele două mulțimi de fapte fiind legate astfel încît condițiile antecedente pentru evenimente particulare dintr-un domeniu să fie găsite în celălalt"[22]. Acest lucru se realizează prin construirea de modele privind structura nivelelor inferioare și punerea în raport cauzal a descrierii modelelor cu fenomenele de explicat. Dezvoltînd această idee, în altă lucrare, Harré arată că în știința actuală este foarte răspîndit procedeul de a explica diferențele dintre specii de lucrări prin referire la diferențele din structura lor, scopul științei fiind încercarea de a găsi structurile, stările și constituțiile interne din care decurg fenomenele naturii. „Explicația științifică constă din a găsi sau imagina mecanisme generative plauzibile pentru modelele evenimentelor, pentru structurile

---

[20] L. Sklar, *op. cit.*, p. 122.

[21] C. G. Hempel, *Studies in the Logic of Explanation*, în „Aspects of Scientific Explanation ...", The Free Press, New York; Collier-Macmillan Ltd., London, 1966, p. 259.

[22] R. Harré, *op. cit.*, p. 101.

Există multe dezacorduri și probleme deschise, ca și riscuri serioase de simplificare. Pe de altă parte, nu se poate spera în realizarea unei teorii unitare, avînd în vedere diversitatea pozițiilor epistemologice de pe care se fac cercetările și care într-o bună măsură condiționează natura soluțiilor date acestor probleme. Important este faptul că această problematică, generată de însăși evoluția științei, s-a impus serios atenției logicienilor și filozofilor, iar abordarea sa se face în aceeași măsură în profitul științei, logicii și filozofiei.

CRONICA IDEILOR

OMAGIU UNUI GÎNDITOR MARXIST

LA ORIGINILE GÎNDIRII ESTETICE A LUI GEORG LUKÁCS

DE

N. TERTULIAN

Moartea lui Georg Lukács (n. 1885) reprezintă o pierdere grea și dureroasă pentru gîndirea marxistă contemporană, pentru întreaga cultură umanistă a secolului nostru. Opera sa considerabilă își așteaptă încă cercetătorii, care s-o exploreze pe toate dimensiunile și să-i extragă bogăția semnificațiilor. Fiecare dintre lucrările sale de filozof și de estetician a reprezentat un eveniment de primă importanță în viața spirituală a ultimelor decenii. *Istoria și conștiința de clasă* (1923) a fost cartea de căpătîi a multor generații de intelectuali revoluționari: tradițiile hegeliene ale marxismului cunoșteau o resurecție memorabilă în această operă de tinerețe a lui Lukács. Cartea despre *Tînărul Hegel și problema societății capitaliste* (scrisă în 1937—1938 și publicată în 1948) marchează prima reconstituire exhaustivă a genezei filozofiei lui Hegel, oferind totodată o remarcabilă demonstrație a fuziunii armonioase dintre analiza social-istorică și cea imanent-filozofică în caracterizarea unui sistem filozofic. *Distrugerea rațiunii* (1954), deși adeseori contestată, reprezintă o exemplară *Tendenzbuch*. Lukács a analizat aici geneza, evoluția și tragicele consecințe social-istorice ale iraționalismului în filozofia modernă, totul în lumina tezei fundamentale: „Es gibt keine unschuldige Weltanschauung" (nu există o concepție inocentă despre lume). *Estetica*, în două volume (1963), poate fi considerată opera sa culminantă. Ea reprezintă deopotrivă prima „fenomenologie a spiritului", marxistă, fiind deci cu mult mai mult decît doar o teorie a artei, și primul sistem marxist de estetică elaborat, cuprinzînd răspunsuri la principalele probleme ale artei. Fragmentele apărute din *Ontologia existenței sociale*, operă căreia Lukács i-a consacrat ultimii opt ani ai vieții, deschid perspective extrem de fecunde eflorescenței filozofiei marxiste în condițiile vieții contemporane.

Membru al partidului comunist încă din 1918, Georg Lukács s-a dovedit un activist de seamă al mișcării comuniste maghiare și internaționale.

Operele lui încep să devină tot mai cunoscute azi în țara noastră. După antologia de texte *Specificul literaturii și al esteticului* (1969), apropiata apariție în traducere a marii *Estetici* este așteptată ca un eveniment. Filozofii marxiști români omagiază cu un sentiment de adîncă venerație memoria marelui gînditor.

Problema continuității și a discontinuității în evoluția spirituală a lui Georg Lukács este, fără îndoială, una dintre cele mai complicate. Gînditorul însuși a pus mereu, insistent în evidență rupturile, soluțiile de con-

Rev. filoz., 18. 7. p. 941—964. București, 1971

tinuitate şi salturile în devenirea sa spirituală. Întrebarea tulburătoare, nu însă mai puţin legitimă, este dacă într-o discontinuitate atît de răspicat afirmată nu putem descoperi un nucleu stabil, un mănunchi de motive constante, care ar alcătui laolaltă adevărata *forma mentis* lukácsiană. O lectuă retrospectivă a scrierilor lui Lukács, începînd cu cele din faza tinereţii şi pînă la cele din perioada maturităţii, efectuată în perspectiva tezelor sale finale din marea *Estetică*, duce la rezultate dintre cele mai interesante. Vom putea astfel descoperi o serie de teme statornice şi idei obsedante, supuse, desigur, unor variaţii contrapunctice şi unor metamorfoze radicale, păstrîndu-şi însă substanţa.

Convingerea că marea artă este totdeauna inspirată de sentimentul unei posibile armonii între interioritate şi exterioritate, între suflet şi destin, între aspiraţii şi realitatea lumii obiective apare difuză sau explicită încă din primele lucrări ale lui Lukács. Cuvintele lui Novalis: „Schicksal und Gemüt Namen eines Begriffes seien" (destin şi sentiment sînt nume al unuia şi aceluiaşi concept), considerate de Lukács a exprima o năzuinţă foarte problematică în raport cu realitatea, dar foarte legitimă în raport cu structura operei de artă veritabile, erau citate cu titlu de exemplaritate încă în eseul despre Novalis din cartea *Die Seele und die Formen* (1911), reapăreau în *Teoria romanului* (1916) şi figurează cu acelaşi titlu de valoare în *Estetica*. Sentimentul frecvent al opacităţii sau al impenetrabilităţii realităţii obiective faţă de aspiraţiile adînci ale conştiinţei apare supus în opera de artă autentică unei dizolvări (prin relativizare, „suprimare" etc.) şi arta tinde către recompunerea echilibrului dintre subiectivitate şi obiectivitate, oferind sufletului *apatrid* sau *exilat* imaginea lumii ca o „patrie", ca o realitate „conformă cu esenţa omului".

Capitolele traduse în germană din prima lucrare a lui Lukács, *Istoria dezvoltării dramei moderne* (apărute în revista „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte"), au ca temă dominantă ideea caracterului recalcitrant şi rebarbativ al vieţii moderne pentru geneza unei drame autentice. Opoziţia dintre vechea dramă, antică sau shakesperiană, şi drama modernă a epocii burgheze forma miezul preocupărilor sale. Sub influenţa directă a lecturilor din scrierile lui Georg Simmel, Lukács sublinia insistent că „stilul de viaţă" al lumii moderne s-ar caracteriza prin subordonarea aproape totală a individului unor mecanisme şi forţe impersonale. Hegemonia cvasi absolută a instituţiilor şi formelor de schimb asupra individului, dominaţia cantitativului asupra calitativului, abstractizarea şi intelectualizarea extremă a vieţii ca un corolar al acestor condiţii obiective erau laitmotivele simmeliene ale consideraţiilor lui Lukács. Pe fondul unui asemenea sumbru tablou social, tînărul autor al *Istoriei dezvoltării dramei moderne* deplora dispariţia acelui sentiment metafizic al unităţii şi coerenţei lumii care ar fi stat la baza dramei antice sau shakespeariene. Tînărul Lukács vorbea explicit de o *Ein-Ethik* (de o etică unitară şi unică), care ar fi constituit punctul nuclear şi forţa centripetă a dramelor shakespeariene. Complexitatea crescîndă a vieţii moderne şi omnipotenţa banului,

arătase Georg Simmel în lucrarea sa *Philosophie des Geldes* (1900), au dus simultan la o atomizare individualistă şi la o relativizare implacabilă a existenţei în societatea modenă, pe de o parte, şi la o abstractizare şi impersonalizare a vieţii, pe de altă parte. Consecinţa principală era caracterul tot mai „problematic" al formei dramatice ca rezultat al disoluţiei fundamentelor ei *obiective*. Se ghiceşte din ansamblul raţionamentelor sale că tînărul Lukács deplîngea pierderea autonomiei şi suveranităţii subiectului în raport cu totalitatea împrejurărilor obiective : viaţa modernă ar fi dizolvat vechiul echilibru dintre subiectivitate şi obiectivitate, transformînd individul într-o anexă sau într-un pion subaltern în faţa unor forţe impersonale care l-ar îngloba şi l-ar depăşi. Versurile lui Rilke i se păreau a exprima în modul cel mai fidel noua „condiţie umană" a individului în societatea burgheză modernă, caracterul tot mai nedeterminat şi mai universal al suferinţei :

„Und ahnend einzusehn wie unpersonlich
Wie über alle hin das Leid geschah...".

Printr-un act de transpoziţie cam brutal şi cam mecanic, analizele asupra structurii societăţii burgheze moderne inspirate de conceptele lui Georg Simmel erau extinse în planul analizei estetice, al structurii formei dramatice. Indivizii societăţii moderne ajungînd în raporturi de crescîndă înstrăinare, viaţa fiind tot mai mult dominată de transformarea „mijloacelor în scopuri", tînărul Lukács îşi propunea să urmărească efectele cu totul defavorabile ale noilor forme de viaţă socială asupra structurii dramei moderne. Laitmotivul consideraţiilor sale era dispariţia caracterului spontan, organic şi „naiv" al situaţiilor dramatice şi tragice. Relativismul valorilor ar fi provocat dispariţia acelui „centru stabil" (*festes Zentrum*) şi al acelei sigure table de valori etice în care Lukács vedea de pe atunci forţa configuratoare a oricărei opere de artă valabile. Este semnificativ citatul din Hebbel oferit la un moment dat spre exemplificare : „Patologia este singura posibilitate de a da viaţă dramatică unor oameni nedramatici". Sociologia societăţii moderne şi estetica dramei moderne erau puse într-o legătură directă : "... Problema formei dramei moderne şi metafizica legată de ea au drept premisă o ipostaziere a acestei sociologii" [1].

Lukács însuşi va recunoaşte însă, într-o recentă prefaţă la o culegere de texte apărută în limba maghiară sub titlul *Arta şi societatea* (1967), că legăturile pe care prima sa operă de tinereţe le stabilea între structura socială şi forma dramei moderne erau prea mecanice şi directe ; nu se poate infera automat din situaţia de criză a societăţii burgheze moderne o criză simetrică a formei dramatice. Drama se întemeiază prin definiţie pe un conflict al normelor morale şi, oricît de fidel ar fi rămas Lukács şi în ultima sa perioadă tezelor iniţiale despre caracterul „nefavorabil" al vieţii din

[1] Vezi *Zur Soziologie des modernen Dramas*, în „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte", 1914, p. 341–342.

societatea burgheză pentru geneza poeziei dramatice, el nu mai putea accepta ideea improprietăţii ei ireductibile pentru apariţia unor opere dramatice autentice. O formulare atît de radicală a crizei artei moderne de genul celei cuprinse în lucrarea sa de tinereţe : „Das neue Drama ist das Drama des Bürgertums — und es gibt kaum bürgerliche Dramen", îi apare, probabil, lui Lukács astăzi cu totul excesivă în negativitatea ei. Corectura unui asemenea punct de vedere, strict negativ, asupra situaţiei formei dramatice în societatea modernă o va aduce Lukács însuşi în eseul intitulat *Metafizica tragediei*, cu care se va încheia prima sa operă într-adevăr importantă : *Die Seele und die Formen* (1911).

Ceea ce trebuie să reţinem este că în fragmentele apărute sub titlul *Zur Soziologie des modernen Dramas* sînt cuprinse într-o formă germinală cîteva idei centrale ale scrierilor ulterioare. Observaţiile tînărului Lukács despre disoluţia vechilor forme organice de viaţă şi caracterul tot mai problematic al existenţei individului într-o societate dominată simultan de individualism şi de reificarea raporturilor interumane ne ajută să înţelegem mai bine substructura sociologică a eseurilor din volumul *Die Seele und die Formen* şi chiar a *Teoriei romanului*. Starea de spirit negativă la adresa formelor sociale ale prezentului (autorul însuşi foloseşte în prima sa lucrare de tinereţe expresia autodefinitorie *Gegenwartspessimismus*, „pesimism la adresa prezentului") ne explică intensitatea cu care Lukács va examina, în eseurile din *Die Seele und die Formen*, diversele tentative dramatice ale artistului modern de a oferi stării sale de criză o soluţie pe planul artei. Formula-cheie din primele pagini ale *Teoriei romanului* : „Nu mai există o totalitate spontană a existenţei" („Gibt es keine spontane Seinstotalität mehr", p. 32), sintetizează într-o formă precisă şi radicală constatările din prima sa lucrare. Dilemele tragice ale artistului modern, confruntat cu o realitate prozaică şi convenţională care şi-a pierdut „imanenţa sensului", aspirînd însă intens să redobîndească acest sens pierdut al existenţei prin pura productivitate a spiritului, sînt temele unora dintre principalele eseuri cuprinse în lucrarea *Die Seele und die Formen*.

Două dintre cele mai semnificative eseuri, cel despre Novalis (1907) şi cel despre Kierkegaard (1909), sînt dedicate unei teme care pare să-l fi preocupat intens pe tînărul Lukács : tendinţele de „estetizare a vieţii", posibilitatea de a trăi existenţa după „principiile poetice". Spiritul lui Oscar Wilde plutea, probabil, în atmosfera epocii. Clivajul profund care s-a produs în literatura germană o dată cu reacţia negativă a romanticului Novalis faţă de importanta operă a clasicului Goethe, romanul *Wilhelm Meister*, opoziţia definitivă dintre „idealismul magic" al celui dintîi şi „ateismul artistic" al celui de-al doilea (spre a utiliza chiar expresiile lui Novalis) vor deveni pentru Lukács una dintre paradigmele convingerilor sale estetice. Este extrem de interesant să urmărim atitudinea tînărului Lukács faţă de filozofia romantică a existenţei, cu atît mai mult cu cît poziţia sa faţă de romantismul german va fi categoric negativă în opera de maturitate. Spiritul mişcării romantice germane din Jena sfîrşitului de secol al XVIII-lea era definit în eseul intitulat *Asupra filozofiei romantice a existenţei* cu cea mai deplină comprehensiune. Lukács folosea expresia fericită de *panpoetism* pentru a caracteriza esenţa *Weltanschaung*-ului lui Novalis. Atenţia se îndreaptă astăzi în mod firesc spre atitudinea tînărului Lukács faţă de poziţia romanticilor în problema subiect-obiect.

Voinţa de a suprima dualitatea dintre lumea externă şi lumea lăuntrică, tendinţa de a resorbi mişcarea lumii obiective în pura mişcare a spiritului poetic, aspiraţia de a anihila autonomia lumii exterioare (denunţată ca simplă aparenţă, iluzie) şi de a afirma suveranitatea absolută a „eului poetic" sînt atribute fundamentale ale gîndirii lui Novalis. „Toate hazardurile vieţii noastre sînt materiale din care noi putem face ceea ce vrem. Lumea trebuie să fie aşa cum o vreau ... Lumea are o capacitate originală de a fi însufleţită de către mine...., de a se conforma voinţei mele" [2].

Analizînd panpoetismul filozofiei romantice a lui Novalis, Lukács formula cîteva observaţii revelatoare. Pretenţia romanticilor de a suprima prin actul magic al voinţei suverane asperităţile, contrarietăţile şi limitele existenţei obiective, asigurînd o osmoză fericită între legea visului şi mişcarea realităţii, era definită drept un act de „poetizare a destinului, nu însă de formare şi de depăşire a lui". Apar aici, deşi într-o formă încă timidă, reproşurile esenţiale pe care le va formula Lukács mai tîrziu la adresa filozofiei romantice germane şi a exponentului ei cel mai reprezentativ, Novalis. Autorul lui *Heinrich von Ofterdingen* susţinuse că evenimentele cele mai dureroase ale existenţei îşi pierd negativitatea lor o dată ce le supunem conversiunii prin interiorizare : eul trebuie să-şi impună legea voinţei lui şi a puterii lui de plăsmuire magică pentru a transforma existenţa într-o zonă a armoniei şi fericirii. Atenţia lui Lukács se concentra asupra postulatului romantic că ar exista o artă de a trăi viaţa prin „poezia devenită acţiune", un mod de a transforma legile cele mai profunde ale fanteziei poetice în imperative ale existenţei. Evocarea pateticei figuri a lui Novalis era însă însoţită în eseul de tinereţe al lui Lukács de formularea unor rezerve clare faţă de principiul estetizării existenţei. Posibilitatea de a dizolva pur şi simplu legile realităţii în legile fanteziei poetice era, în fond, respinsă. Tînărul Lukács observa cu pătrundere că spectaculoasa gesticulaţie a romanticilor anula doar *în aparenţă* distanţa enormă dintre poezie şi viaţă. El nu şovăia chiar să caracterizeze elanurile paradiziace ale romanticilor ca „zborul lor *eroic-frivol* spre cer" (subl.ns,) şi formula la un moment dat observaţia profundă că „aspiraţia lor cea mai înaltă a fost totdeauna de a elimina tragedia, de a găsi o soluţie nontragică unor situaţii tragice" [3].

Comentariile critice despre „tragica cecitate a romanticilor", care nu au înţeles semnificaţia „limitelor" în existenţa reală ; forţa lor simultan coercitivă şi stimulatoare, capătă o rezonanţă specială dacă le privim în perspectiva poziţiei finale a lui Lukács în problema raporturilor dintre subiectivitate şi obiectivitate. Tînărul Lukács arăta că ciocnirea cu „limitele" nu devenea pentru subiectivitatea romanticilor o tragedie ca pentru cei care trăiesc viaţa cu o luciditate nemiloasă, nici un mijloc pentru a crea o operă autentică : „Pentru ei limita devine o ruină, o trezire dintr-un frumos somn de febricitant, un tragic-trist sfîrşit fără exaltare şi fără îmbogăţire" [4]. Sînt aici anticipări, încă discrete şi rudimentare, ale criticii de fond pe care o va aduce Lukács principiului romantic al „estetizării vieţii" (der romantischen Lebenskunst) şi întregii filozofii romantice a existenţei : limitele, antinomiile şi contradicţiile tragice ale existenţei nu pot fi pur

[2] Albert Béguin, *L'Âme Romantique et le Rêve*, José Corti, p. 201.
[3] Vezi *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, 1971, p. 78.
[4] *Ibidem*, p. 76.

şi simplu suprimate prin afirmarea unei himerice suveranităţi a subiectivităţii şi prin voinţa unei „poetizări a vieţii"; limitele şi paradoxurile existenţei trebuie înfruntate şi dominate, nu însă „puse în paranteză" prin crearea unui univers fictiv pe planul purei interiorităţi. Elogiul pe care Novalis, cel care a transpus cu cea mai mare consecvenţă principiile filozofiei romantice în propria sa viaţă, îl aducea *morţii* şi puterii ei eliberatoare devenea pentru Lukács simbolul clar al impasului întregului romantism : eseul său de tinereţe se încheie cu constatarea semnificativă că „filozofia (romantică a vieţii) nu era decît o filozofie a morţii, arta lor de a trăi nu era decît o artă de a muri". Principiul estetizării vieţii culminînd la Novalis în elogiul „morţii frumoase", mişcarea romantică îşi trăda astfel eşecul ei iremediabil.

Concluziile eseului despre Kierkegaard, intitulat semnificativ *Cînd forma se frînge de stîncile existenţei* (*Das Zerschellen der Form am Leben*), cuprind o tendinţă asemănătoare de distanţare faţă de ideea poetizării existenţei. Eseul analizează cu o perspicacitate remarcabilă semnificaţia faimosului „gest" al lui Sören Kierkegaard : despărţirea subită de logodnica sa Regine Obsen. Lukács priveşte la un moment dat paradoxalul act al lui Kierkegaard prin prisma dialecticii filozofice kierkegaardiene şi a tezelor lui Kierkegaard cu privire la relaţia dintre relativ şi absolut. Kierkegaard s-ar fi despărţit de Regine Obsen pentru a evita ca viaţa, cu compromisurile şi impurităţile ei, să altereze şi să degradeze dragostea lor. Despărţirea devenea în mod paradoxal singura modalitate de a păstra neatins absolutul dragostei sale. Un asemenea act nu devine însă inteligibil decît ca expresie a unei voinţe extreme de a „poetiza existenţa", ca o demonstraţie a necesităţii ca viaţa să fie subordonată necondiţionat exigenţelor principiului estetic. Estetismul şi ascetismul lui Kierkegaard nu ar fi fost decît două ipostaze ale aceleiaşi voinţe de a afirma drepturile suverane ale subiectivităţii. Lukács comentează însă la un moment dat astfel aspiraţiile lui Kierkegaard de a impune vieţii legea absolutului estetic, de „a vedea în viaţă absolutul şi nu nişte compromisuri insipide" : „Dar nu este oare un compromis a vedea viaţa fără compromisuri ? O asemenea voinţă de a rămîne ancoraţi în absolut nu înseamnă mai curînd a evita constrîngerea de a ţine seama de tot ?... Îndărătul celei mai obstinate negaţii a compromisului nu se ascunde, la rîndul său, un compromis ? Se poate menţine autenticitatea în faţa vieţii şi a stiliza în forme poetice evenimentele ei ?" [5]. Concluziile eseului lui Lukács consemnează eşecul eroicei tentative a lui Sören Kierkegaard : viaţa nu se lasă imobilizată în tiparele unui „gest". Fantasmele conştiinţei nu-şi pot impune legea lor autarhică şi suverană realităţii obiective. Apare în ultimele pagini ale eseului din *Die Seele und die Formen* ideea că orice încercare de organizare a vieţii reale după criteriile conştiinţei estetice, supunînd-o legii unui „gest" univoc, este iremediabil condamnată eşecului.

Nu ne-am fi oprit atît de insistent asupra acestor eseuri de tinereţe ale lui Lukács dacă în paginile lor de critică a tendinţelor de estetizare a vieţii ele nu ar anticipa într-o formă latentă şi difuză o idee cardinală a operei de maturitate. Georg Lukács va fi totdeauna un adversar neîmpăcat al tendinţelor de a face din impulsurile şi aspiraţiile subiectivităţii

[5] *Ibidem*, p. 50.

nemijlocite, izolate de relaţiile ei obiective cu lumea şi cu ceilalţi oameni, un fundament al conduitei practice şi al vieţii morale. Estetismul ca formă de viaţă nu va fi pentru Lukács decît un caz-limită al unor asemenea tendinţe. Ironia fină cu care Goethe tratează în romanul său *Wilhelm Meister* încercările de a face din principii estetice maxime ale vieţii curente şi mai ales atitudinea „sufletului frumos" (*schöne Seele*), alături de critica explicită desfăşurată de Hegel în *Fenomenologia spiritului* împotriva aceleiaşi atitudini a „sufletului frumos", sînt două argumente decisive aduse de Lukács în sprijinul poziţiei sale. Hegel a oferit într-adevăr o caracterizare critică memorabilă „sufletului frumos", dezvăluind caducitatea atitudinii de pură autocontemplare şi introversiune : „Conştiinţa trăieşte cu frica de a păta splendoarea interiorităţii sale prin acţiune şi prin existenţă în fapt ; şi, spre a păstra puritatea inimii sale, ea fuge de contactul cu realitatea şi persistă în neputinţa ei îndărătnică de a renunţa la sinele ei ascuţit pînă la ultima abstracţie şi de a-şi da substanţialitate, adică de a-şi transforma gîndirea ei în fiinţă... În puritatea acestei transparenţe a momentelor ei, ea este un nefericit aşa-zis *„suflet frumos"*, care pîlpîie în sine şi dispare ca un abur fără formă ce se risipeşte în aer" [6]. Este semnificativ că, în marea sa *Estetică*, Lukács va preceda critica sa la adresa tendinţelor de „estetizare a vieţii" de o evocare a paginilor lui Hegel dedicate rechizitoriului împotriva conduitelor „sufletului frumos". Critica timidă şi încă voalată din eseurile de tinereţe faţă de „panpoetismul" lui Novalis şi faţă de estetismul ca formă de viaţă al lui Kierkegaard o vom regăsi amplificată şi radicalizată în secţiunea intitulată „Zwischen Ethik und Ästhetik" din capitolul „Probleme ale frumosului natural" al *Esteticii*. Reproşul fundamental formulat de Lukács împotriva „idealismului magic" al lui Novalis este cît se poate de tipic pentru concepţia sa finală asupra raporturilor dintre subiect şi obiect ; prelungind critica hegeliană a „sufletului frumos", Lukács arăta că voinţa romanticilor de a trăi viaţa direct după normele subiectivităţii estetice ascundea în ea de fapt refuzul lor de a ţine seama de densitatea şi de substanţialitatea realităţii şi de imperativele ei obiective : „Romanticilor le lipseşte pur şi simplu curajul, energia, capacitatea pentru soluţii ale vieţii de tipul lui Lothario sau ale Nataliei" (cele două personaje exemplare ale romanului lui Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, care „iau în piept" realitatea, dominînd-o pe calea multiplelor mediaţii şi „compromisuri" şi situîndu-se astfel la antipodul personajelor romantice de tipul Mignon sau al cîntăreţului la harpă, ironizate uşor de Goethe). Cît despre Kierkegaard, Lukács arăta în capitolul amintit mai sus din *Estetica* sa că, în fond, cu toată critica sa la adresa filozofiei romantice a vieţii, el nu face decît să potenţeze şi să împingă la extrem în scrierile sale estetismul romantic. Concluzia lui Lukács despre Kierkegaard este în acest punct foarte severă : „Prin aceasta se află concentrate şi dezvoltate în el toate motivele care au dus în epoca ulterioară a decadenţei către o estetizare superficială a vieţii şi adeseori chiar către un cabotinaj infatuat".

Ceea ce ne interesează acum să subliniem, reîntorcîndu-ne la textele din *Die Seele und die Formen*, este că Lukács însuşi va semnala în *Estetica*,

[6] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Bucureşti, Edit. Academiei, p. 371—372.

nu fără un secret orgoliu, prezența în eseurile sale de tinerețe a unei tendințe critice față de principiul estetizării vieții. Interesul evident al scurtei trimiteri retrospective din *Estetica* stă în sugestia cu privire la prezența unei orientări antiimpresioniste și *antiestetiste* chiar de la începuturile activității sale, într-o perioadă în care estetismul și impresionismul făceau epocă : „Oricît de naivă și de stîngace apare din perspectiva actuală această critică" (este vorba de critica împotriva principiului estetizării vieții din eseurile despre Novalis și Kierkegaard), „ea are față de contemporanii ei meritul că în ambele cazuri stătea pe primul plan eșecul necesar al acestei tendințe, în timp ce Rudolf Kassner pe atunci foarte admirat de mine, putea încă să scrie în eseul său despre Kierkegaard la care se referă direct al meu că Kierkegaard și-a poetizat viața sa..." [7].

Poate părea surprinzător că Lukács trata, în prima sa lucrare importantă, cu egală comprehensiune figuri literare atît de diferite ca Theodor Storm și Stefan George. Nici o punte de legătură nu pare să existe între eseul intitulat *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art* (*Spiritul burghez și arta pentru artă*), consacrat lui Storm, și cel dedicat lui Stefan George : *Noua solititudine și lirica ei*. Ce ar putea să apropie poezia delicată și tandră a vechii vieți burgheze din Holsteinul lui Theodor Storm de aristocratismul și de solititudinea orgolioasă a creației lui Stefan George? Adevărul este că ne găsim în fața a două ipostaze profund deosebite ale aceleiași probleme-cheie, generatoare și inspiratoare a majorității eseurilor din *Die Seele und die Formen* : relația, devenită tot mai tragică, dintre artă și viață, dintre creația artistului modern și problematica vieții burgheze.

Eseul despre Theodor Storm, care a trezit entuziasmul semnificativ al lui Thomas Mann, este dintre cele mai simptomatice nu numai pentru perioada tinereții lui Lukács, ci și pentru orientarea sa viitoare și chiar pentru întreaga sa *forma mentis*. Lukács efectuează o serie de apropieri revelatoare între stilul de viață al vechii burghezii reprezentate de Theodor Storm sau de Conrad Ferdinand Meyer și cultul artei pentru artă al esteților germani. Interesul studiului stă în finețea apropierilor dintre cultul ordinii și al regularității specifice vechiului mod de viață burghez și cultul perfecțiunii artizanale al esteților de tipul lui Th. Storm. Spiritul burghez în sensul lui originar însemna travaliu realizat cu maximă exigență și scrupul; satisfacția sau plăcerea imediată erau sacrificate în favoarea activității înfăptuite cu o conștiinciozitate și cu un devotament absolut : „Pentru adevăratul burghez, profesiunea sa burgheză nu e ocupație, ci formă de viață, ceva care, pentru a ne exprima astfel, *independent de conținut*, determină cadența, ritmul, conturul, într-un cuvînt *stilul de viață*" [8]. Lukács demonstrează că pentru esteții germani de tipul lui Theodor Storm cultul *artei pentru artă*, al operei ca realitate autosuficientă și desăvîrșit închegată nu era decît o prelungire directă și organică a stilului de viață definit mai sus. Osmoza se făcea firesc și apropierea atît de paradoxală : *spirit burghez* și *artă pentru artă*, devine un proces normal. Ceea ce merită însă să subliniem aici mai ales este rolul decisiv pe care îl joacă *etica* în cristalizarea stilului de viață și al variantei germanice a estetismului, atît de fin definite de Lukács. Dominarea oricăror porniri pur he-

[7] *Ästhetik*, vol. II, p. 594 și 596.
[8] *Die Seele und die Formen*, p. 84 (*subl. ns.*).

doniste, reprimarea oricărei dezordini a instinctelor şi a senzaţiilor, instaurarea unui stil de viaţă rigorist bazat pe echilibru şi pe integritate sînt atribute constitutive ale formei de viaţă burgheze în sensul ei originar (apropiat de cel formulat de Max Weber în celebra sa lucrare *Der Protestantismus und die Ethik des Kapitalismus*). Definiţia oferită de tînărul Lukács este cît se poate de expresivă şi ea lasă să se ghicească o direcţie semnificativă a propriei sale orientări spirituale : „Profesiunea burgheză ca formă de existenţă înseamnă înainte de toate primatul eticii în viaţă, înseamnă că viaţa va fi dominată de ceea ce se repetă sistematic regulat, de ceea ce trebuie să se repete în mod necesar, de ceea ce trebuie făcut fără a se ţine seama de plăcere sau de neplăcere. Cu alte cuvinte, dominaţia ordinei asupra stării de suflet (*Stimmung*), a durabilului asupra momentanului, a travaliului liniştit asupra genialităţii nutrite de senzaţii" [9]. Lukács punea în lumină cu vizibilă simpatie unitatea dintre universul moral al lumii evocate de Theodor Storm şi structura estetică armonioasă a operei sale lirice şi nuvelistice. Atenţia criticului se concentra asupra faptului că întemeierea spontană pe o tablă de valori morale sigure îi îngăduia artistului să stabilească un circuit firesc între artă şi viaţă. Etica datoriei, cultivată cu o fermitate neclintită de eroii lui Storm, stă şi la baza *credoului* artistic al poetului şi nuvelistului. Este evident că ceea ce determină atracţia şi comprehensiunea simpatetică a tînărului Lukács pentru o asemenea sinteză sui-generis între o etică rigoristă şi cultul perfecţiunii artistice erau tocmai spontaneitatea şi ingenuitatea raportului dintre artă şi stilul de viaţă, absenţa acelei tensiuni tragice dintre caracterul apoetic şi amorf al realităţii şi setea de perfecţiune a artistului, care stă la baza numeroaselor tragedii ale artistului modern. Direcţia către care se îndrepta interesul criticului apărea clară chiar din introducerea eseului : „Că arta ar fi un lucru închegat în sine şi care ascultă numai de propriile ei legi nu era vreo urmare a unei violente evaziuni din viaţă, ci era considerat ca un fapt natural, aşa cum orice travaliu înfăptuit cu seriozitate era valabil prin sine însuşi". Toate liniile portretului lui Storm convergeau către imaginea unuia dintre ultimii reprezentanţi ai tipului de artist „organic", nonproblematic, cu fibra morală intactă : „În existenţa sa nu a fost niciodată ceva problematic. A fost asaltat de cele mai mari suferinţe, care păreau a voi să-l distrugă, totuşi a existat totdeauna ceva solid pentru a rezista...", pentru eroii lui Storm, „etica e o funcţiune la fel de vitală ca şi respiraţia... Astfel în viaţă cel mai rău lucru se întîmplă cînd puterea irezistibilă a împrejurărilor constrînge omul să îndeplinească o acţiune pe care sentimentul său etic şi sistemul său de valori o condamnă cu o siguranţă absolută".

Cultul *artei pentru artă* devenea la un asemenea artist doar o altă faţă a eticii datoriei. Tînărul Lukács dezvăluia în acelaşi timp clar rădăcinile istorice-sociale ale creaţiei lui Storm, Keller sau Conrad Ferdinand Mayer : ei erau ultimii reprezentanţi în literatură ai „spiritului burghez" integru, nealterat încă de disoluţia morală a burgheziei moderne. Lukács va păstra mai tîrziu aproape intactă judecata sa asupra acestor scriitori, amintind în lucrarea „*Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1945) că perpetuarea autenticului realism în Germania celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea era o întîmplare numai la scriitori care

[9] *Ibidem*, p. 124.

şi geografic erau „figuri izolate" (Storm aparţinea ţinutului Holstein, iar C.F. Meyer era elveţian). Eseul de tinereţe punea accentul pe fuziunea dintre rectitudinea morală şi echilibrul formei : atmosfera nuvelelor lui Storm era pusă în paralelă cu cea a interioarelor de vechi stil olandez (cu sublinierea că atmosfera ingenuu fericită a acestora din urmă era înlocuită cu o poezie resemnată) şi era evocată linia de unire dintre pictura unui Leibl şi cea a lui Holbein, în timp ce prerafaeliţii englezi, cu toate nostalgiile lor, rămăseseră cu totul departe de pictorii florentini.

Opoziţia dintre estetismul lui Flaubert şi cultul artei pentru artă la artiştii germani de tipul lui Theodor Storm, sugerată clar în eseul de tinereţe al lui Lukács, era cea care va trezi mai ales interesul şi entuziasmul lui Thomas Mann. Estetismul lui Flaubert s-a născut ca o replică la platitudinea şi la prozaismul vieţii burgheze curente, ca un act de „asceză" în raport cu un asemenea tip de existenţă şi ca o expresie a voinţei de refugiu în absolutul artei. Cultul artei la esteţii germani se afla însă, după cum demonstrase Lukács, într-o armonie *nesilită* cu tipul lor de existenţă burgheză. Perfecţiunea artizanală era la Flaubert obiectul unei năzuinţe „sentimentale" (în sensul schillerian al cuvîntului), al unei lupte acerbe cu o materie rebelă, în timp ce la Storm, Keller şi Fontane, autor de balade etc., ea ar fi avut atributul *ingenuităţii*. Tensiunea acută dintre cultul artei şi modul de viaţă burghez, atît de caracteristică pentru Flaubert, nu există încă la esteţii germani.

Thomas Mann avea, aşadar, deplină dreptate, vorbind în introducerea capitolului „Bürgerlichkeit" din lucrarea sa *Consideraţiile unui apolitic* (1918) despre „frumoasa, adînca operă a tînărului eseist... Georg von Lukács intitulată *Die Seele und die Formen*", să descopere o afinitate între studiul despre Theodor Storm şi spiritul propriei sale creaţii. Entuziasmul lui Thomas Mann era dictat de ideea preeminenţei *eticului* în *forma mentis* a artiştilor germani analizaţi de Lukács, de firescul fuziunii aparent paradoxale dintre spiritul burghez şi cultul perfecţiunii artistice la sciitori ca Storm sau C.F. Meyer. „Aceasta este admirabil—extrem de fin şi de adevărat!", exclama el după rezumarea ideilor lui Lukács. Atenţia sa era captivată de opoziţia dintre „estetismul monahal" al scriitorilor de tipul lui Flaubert şi varianta specific germanică a estetismului. Ideea lui Flaubert că viaţa trebuie jugulată şi reprimată pentru a face să triumfe arta, că adevărata creaţie implică asceza şi abstragerea din viaţă („L'homme n'est rien, l'oeuvre est tout") nu era de loc împărtăşită de Th. Mann. Sensul etic al travaliului artistic era pentru el un adevăr cardinal. Omogenitatea între artă ca o formă a echilibrului existenţial şi celelalte forme ale travaliului uman, subliniată de Lukács ca un atribut al artiştilor de tipul lui Storm, era o idee îmbrăţişată cu fervoare de autorul lui *Tonio Kröger*. Pornind de la consideraţiile lui Lukács, Thomas Mann îşi formula astfel propria sa profesiune de credinţă : „În realitate, «arta» este doar un mijloc pentru a împlini sub raport etic viaţa mea. «Opera» mea — *sit venia verbo* — nu este produsul, sensul şi scopul unei negaţii ascetic-orgiastice a vieţii, ci o formă de manifestare etică a vieţii mele înseşi... Nu viaţa este un mijloc pentru atingerea unui ideal al desăvîrşirii estetice, ci travaliul este un simbol etic al vieţii". Thomas Mann era, aşadar, cu totul îndreptăţit să-şi revendice dreptul nu numai de a lăuda în termeni superlativi

eseul lui Lukács, dar „să se şi recunoască" în el; după cum avea deplină dreptate să scrie : „Auf sein Wissen, zu dem wir durch unser Sein mit verholfen, haben wir ohne Zweifel ein bensonderes Anrecht" (asupra ştiinţei sale, la care prin existenţa noastră am contribuit, avem fără îndoială un drept special).

Este, într-adevăr, semnificativ că Lukács însuşi va mărturisi mai tîrziu, în prefaţa din 1948 la lucrarea sa despre Thomas Mann, vorbind despre începuturile sale : „Problema—„ Tonio-Kröger" (împreună cu *Epilogul* lui Ibsen) au determinat în mod central motivele cele mai importante ale producţiei mele de tinereţe". Drama artistului care trăieşte sentimentul eterogenităţii silnice dintre artă şi viaţă şi năzuinţa lui adîncă de a redobîndi contactul cu viaţa erau temele celebrei nuvele a lui Thomas Mann. Concluzia ei, cu atitudinea polemică a eroului (şi a autorului însuşi), împotriva tipului de artist demonic şi genialoid care disprețuieşte cu gesturi excentrice platitudinea vieţii semenilor săi, a influenţat în mod cert şi spiritul eseului lui Lukács dedicat lui Theodor Storm. Tonio Kröger recunoaşte în scrisoarea sa către pictoriţa Lisaveta Ivanovna că el este într-adevăr un „burghez rătăcit" în artă, cum îl calificase ea însăşi : „...Mă întreb dacă îţi dădeai seama cît de bine nimerişeşi adevărul, cît de mult « burghezismul » meu şi dragostea mea pentru « viaţă » sînt unul şi acelaşi lucru". Thomas Mann se distanţa critic simultan de estetismul genialoid şi de cultul vieţii anarhice şi orgiastice. Portretul făcut de Lukács tipului de artist la care cultul artei fuziona armonios cu rigorismul etic trezea, aşadar, în mod explicabil consensul său entuziast. Principiul unităţii eticului şi esteticului (chiar cu primatul eticului !) era călduros îmbrăţişat de Thomas Mann. Înrudirea consideraţiilor lui Lukács cu spiritul operelor sale era evidentă. Dilema artistului suspendat între două lumi („Voi artiştii îmi spuneţi « burghez », iar burghezii sînt ispitiţi să mă aresteze...", îi scrie Tonio Kröger prietenei sale) impregnează întreaga problematică a eseurilor din *Die Seele und die Formen*. Prelungind consideraţiile lui Lukács din eseul despre Storm, Th. Mann putea să revendice intenţia sa ironică faţă de aspiraţiile *iniţiale* ale eroului său Tonio Kröger de a-şi jertfi viaţa pentru artă, de a muri „pentru a putea fi cu totul un creator"; el putea deopotrivă, în acelaşi context, să se distanţeze categoric de „anahoretismul" lui Flaubert şi cu atît mai mult de „insuportabila fanfaronadă" estetizantă a lui D'Annunzio. Toate acestea nu împiedicau însă ca, prin forţa împrejurărilor social-istorice, mult năzuita redobîndire a contactului organic dintre artă şi viaţă să capete un caracter tot mai problematic (nuvela *Tonio Kröger* era ea însăşi o ilustrare a dramei artistului în faţa imposibilităţii de a redobîndi un asemenea contact).

Consubstanţialitatea de preocupări la Thomas Mann din prima sa fază de creaţie şi la tînărul Lukács, reciproc recunoscută (Lukács va vorbi mai tîrziu, în prefaţa la lucrarea *Thomas Mann*, despre „intima apropiere spirituală", „(die) intime geistige Nähe", dintre ei doi în această perioadă), ne îngăduie să aruncăm o privire mai clară asupra substructurii moral-spirituale a eseurilor din *Die Seele und die Formen*. Criza artistului în faţa unei realităţi devenite tot mai amorfe şi mai prozaice nu era decît un aspect al unei crize spirituale mai generale. Lukács îl va numi mai tîrziu, în eseul *Auf der Suche nach dem Bürger* din volu-

mul despre Thomas Mann, pe Thomas Buddenbrook, eroul principal al romanului *Casa Buddenbrook*, „fratele de suflet" al lui Tonio Kröger. Criza valorilor morale integre ale vechii burghezii patriciene, reprezentate de familia Buddenbrook, în fața ascensiunii implacabile a noii burghezii egoiste și lipsite de scrupule (reprezentată în roman de familia Hagenströmilor) s-ar fi aflat astfel într-un paralelism semnificativ cu sentimentul dureros de înstrăinare al artiștilor autentici de tipul lui Tonio Kröger în fața nonspiritualității vieții burgheze. Singurătatea silită a artistului în mijlocul ascensiunii progresive a unui asemenea tip de existență și aspirația lui arzătoare de a-și menține echilibrul moral și estetic erau condiția socială a lui Tonio Kröger. Tensiunea perpetuă postulată de eseurile lui Lukács dintre viața empirică, stigmatizată mereu cu epitetul negativității, și viața *esențială* (*das lebendige Leben*), încorporată în absolutul creației artistice, nu era oare un ecou direct al unei asemenea condiții existențiale a artei? Cînd viața reală pare a-și fi pierdut „imanența sensului", artistul își caută punctul de sprijin în muzica purei interiorități și în pura productivitate a spiritului. Eseul lui Lukács despre Stefan George înfățișa tocmai o asemenea ipostază a condiției artistului modern.

Eterogenitatea radicală dintre viața curentă și spiritul poeziei moderne era perspectiva din care Lukács analiza poezia lui Stefan George în eseul său de tinerețe (1908). Chiar de la primele cuvinte, accentele erau puse pe atributele „aristocratice" ale poeziei lui Stefan George, pe „impasibilitatea" și pe „răceala" ei: „Legenda impasibilității! Nimeni nu i se sustrage dintre cei care nu vor să ia parte la micile bucurii și la minusculele dureri ale Oricui (*des Jedermanns*), care nu este înclinat să se pună pe piața oricărui orășel pentru a-și oferi ajutorul său în soluționarea tuturor problemelor neliniștitoare...". Nu puține dintre comentariile recente dedicate operei lui Lukács au apăsat energic asupra contradicției dintre spiritul plin de comprehensiune al eseului de tinerețe dedicat lui Stefan George și poziția criticului în opera sa de maturitate. Nu este cîtuși de puțin în intenția noastră să tăgăduim faptul evident al unei evoluții categorice a preferințelor literare de-a lungul etapelor succesive din opera lui Lukács (evoluție care înseamnă, totuși, altceva decît o brutală contradicție). O cercetare atentă a textelor este însă de natură să arate că judecățile formulate în eseul de tinerețe pot fi regăsite chiar în scrierea unde poziția critică a maturului Lukács față de evoluția poeziei lui Stefan George se afirmă în termenii cei mai drastici: *Schița unei istorii a literaturii germane noi* (1945). Admirația față de prima fază a poeziei lui Stefan George (cea din volumele *Das Jahr der Seele* și *Der Teppich des Lebens*, singura la care se putea referi eseul de tinerețe) s-a păstrat pînă la un punct și în opera sa de maturitate, chiar dacă marxistul Lukács va distribui acum altfel accentele și chiar dacă încadrarea social-istorică va fi acum mult mai riguroasă. Ceea ce am dori să subliniem este că receptivitatea extremă și acuitatea caracterizărilor critice ale lui Lukács față de poezia lui Stefan George în eseul din 1908 apar profund revelatoare pentru întreaga sa conformație spirituală din perioada cînd redacta eseurile cuprinse în *Die Seele und die Formen*. Insignifianța vieții exterioare și refugiul în pura interioritate, epurarea poeziei de orice aluzie la contingențele empirice și ascensiunea către solitudinile

tot mai rarefiate şi mai sublime, „castitatea" şi cultul clipelor rare de beatitudine în care se aude doar muzica transcendentă a sufletelor erau trăsături ale poeziei lui Stefan George, fixate cu o mînă sigură de critic. Poezia clasică îşi primea impulsurile ei „din afară" (*von aussen*), după expresia lui Goethe; pe fondul indiferenţei voite faţă de tot ceea ce este exterioritate, poezia lui Stefan George, arată Lukács, îşi construieşte din sine propriile ei determinări. Autorul capitolului „Lirica reprezentativă a epocii wilhelmiene" din *Schiţă a unei istorii a literaturii germane noi* va arăta mai tîrziu că stările de spirit ale versurilor lui George erau cele ale unor oameni „care s-au îndepărtat în mod premeditat de viaţa societăţii, care nu mai neagă societatea, căci în faţa trăirii eului lor ea alunecă în neant şi nu mai este vizibilă nici măcar ca orizont". Poezia lui George îi apare lui Lukács ca „o insulă bine protejată în faţa exteriorităţii, o insulă unde nu mai poate fi văzut niciun ţărm al prozei burgheze".

Hiatusul iremediabil dintre interioritate şi exterioritate este subtextul caracterizării poeziei lui Stefan George şi în eseul din *Die Seele und die Formen*. „Omul cîntecelor lui George (dacă se vrea, poetul sau, mai exact, omul căruia par să-i corespundă conţinuturile acestor versuri) este un om solitar, smuls din orice legătură socială", scria tînărul Lukács. Viaţa exterioară, obiectivă (socială) pare a purta pretutindeni sigiliul inesenţialităţii şi al inautenticităţii. Suprafaţa de contact a indivizilor poartă pretutindeni amprenta înstrăinării. Nu este o întîmplare că Lukács va stabili o analogie strînsă între spiritul poeziei lui Stefan George şi cel al „dramelor intime" şi al „nuvelelor lirice" contemporane cu el. Neantului vieţii obiective îi corespunde regresiunea autenticităţii în sfera purei interiorităţi, în zona mişcărilor sufleteşti ascunse, aproape imperceptibile. Lukács compara atmosfera poeziilor lui George cu cea a dramelor contemporane, în care dialogurile despre lucruri superflue, secundare, aproape indiferente sînt întrerupte subit, pentru o clipă, de muzica dorinţelor celor mai profunde ale sufletului, dispărută însă imediat pentru a face loc aşteptării nervoase a reapariţiei ei. Poezia lui Stefan George ar fi poezia acestor clipe unice. Criticul amintea că operele dramatice contemporane, cu personaje care „se urăsc, se distrug reciproc, se ucid", sfîrşesc în atmosfera unei „Golgote de mare dezolare", unde răsună deasupra abisurilor îndepărtate „bătaia clopotului care vorbeşte *despre eterna solidaritate*, *despre eterna înstrăinare* (subl. ns.)...".

Acesta ar fi fost şi cadrul real al atmosferei de nobilă resemnare şi tragică melancolie din versurile lui George, Lukács stabilea la un moment dat o legătură între atmosfera lor tragică şi drama eroului din ultima piesă a lui Ibsen, sculptorul Rubek. Sentimentul dureroasei înstrăinări dintre artă şi viaţă era tema şi a celebrului „epilog" al lui Ibsen, din piesa *Cînd noi morţii vom reînvia*. Abstragerea din viaţă, sacrificarea tuturor pornirilor vitale îi apăruseră lui Rubek ca imperative pentru crearea capodoperei sale; sufletul frumoasei Irene, cea care îi servise drept model pentru sculptura *Ziua Resurecţiei*, fusese îngropat în blocul de marmoră, iar fiinţa ei vie sacrificată pentru actul pur al creaţiei; cînd sculptorul, devenit celebru, încearcă plin de remuşcări să redobîndească contactul cu viaţa adevărată, este prea tîrziu, şi cei doi protagonişti ai dramei dispar înghiţiţi de o avalanşă. Georg Lukács va

aminti în cîteva rînduri de-a lungul activității sale critice epilogul lui Ibsen ca pe o operă cu o valoare simbolică pentru condiția artistului modern. Pe fundalul unei vieți invadate de oceanul prozaismului burghez, desprinderea de viață pînă la stabilirea unei eterogenități radicale devine aproape o fatalitate pentru artist. Eseul despre Stefan George din *Die Seele und die Formen* vorbea despre tragediile din lirica lui George ca fiind „tragediile profesorului Rubek, dar nu declarate" : „Astăzi soarta fiecăruia este generalizată în sensul în care este generală soarta lui Rubek, distanțarea de viață ; tragica dilemă a artei și a vieții este pusă de o mie de ori, clipă de clipă, tuturor ființelor vii". Sînt cuvinte profund revelatoare, mai ales dacă ne amintim mărturia de mai tîrziu, din prefața la volumul *Thomas Mann* (1948), că epilogul lui Ibsen, alături de *Tonio Kröger*, au fost operele decisive pentru întreaga sa producție de tinerețe. Distanțarea de viață și abstragerea din viață îi apăreau tînărului Lukács ca o fatalitate tragică a condiției artistului modern. Fără îndoială și în faza operei sale mature Georg Lukács va manifesta o egală comprehensiune pentru tragediile legate de condiția artistului modern în genul celor evocate de Ibsen prin destinul sculptorului Rubek. Simpatia sa se va îndrepta însă atunci către tipul de scriitor care luptă cu obstinație pentru depășirea unei asemenea condiții a singurătății silite, pentru restabilirea unui echilibru între artă și viața reală de la Goethe la Thomas Mann. Eseul din 1940 intitulat *Volkstribun oder Bürokrat?* (Tribun al poporului sau birocrat ?) cuprinde o interesantă tentativă de circumscriere și de relativizare social-istorică a condiției artistului modern de genul celei personificate în epilogul lui Ibsen sau în mărturiile lui Flaubert ; autonomizarea radicală și violentă a artei în raport cu viața pînă la suprimarea punților dintre ele este pentru maturul Lukács un fenomen specific societății burgheze tardive, un asemenea proces fiind, de pildă, de neconceput în cazul marilor artiști ai Renașterii de tipul lui Raffael sau Tizian[10].

Glacialitatea și aristocratismul poeziei lui Stefan George îi apăreau tînărului Lukács ca o ipostază firească, deși extremă, a condiției artistului modern. Trebuie totuși să remarcăm că ceea ce prețuia mai presus de toate autorul eseului din *Die Seele und die Formen* la poetul german nu era atît „aristocratismul interiorității" (spre a utiliza o formulă a sa ulterioară), cît atitudinea de calm suveran și de nobilă demnitate în fața spectacolului vieții : „În lirica lui George aproape că nu sînt plînsete : ea privește în fața vieții cu calm, poate resemnată, dar totdeauna cutezătoare, totdeauna cu capul sus". Accentul în prețuirea neacoperită a poeziei lui Stefan George era pus, așadar, nu atît pe figura „estetului" George, cît pe *ținuta morală* implicată în versurile sale. Finalul eseului cuprinde afirmația culminantă că în versurile lui George se putea descifra sunetul acordurilor finale din existența „oamenilor celor mai buni de astăzi". Este cît se poate de interesant să menționăm figurile către care se îndrepta fervoarea tînărului Lukács și în care descoperea o analogie cu „atitudinea" din versurile lui Stefan George : erau amintite succesiv privirea lui Cezar, eroul piesei lui Bernard Shaw, în fața vieții,

---

[10] Vezi *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau, 1952, p. 150 și urm.

gesturile cu care se încheiau dramele *Michael Kramer* şi *Florian Geyer* ale lui Gerhart Hauptmann şi mai ales simbolica „strîngere de mînă" dintre Allmers şi Rita din finalul piesei *Micul Eyolf* de Ibsen. Oricît de eterogene sînt în fapt toate aceste personaje literare, se poate totuşi stabili o legătură unificatoare în sensul intenţionat de Lukács. Cezar al lui Bernard Shaw priveşte tot timpul viaţa cu o înţelepciune transcendentă contingenţelor şi imediatului, încercînd să impună şi celorlalţi legea unei asemenea perspective asupra lucrurilor; conformaţia inteligenţei sale superioare se izbeşte mereu de orbirea egoismului celor din jur; metamorfoza Cleopatrei sub influenţa sa nu va putea fi atît de desăvîrşită încît să-l scutească de o lecţie brutală; forţa sa stă însă tocmai în absenţa iluziilor cu privire la mecanica vieţii, în resemnarea superioară cu care acceptă existenţa unei perpetue distanţe dintre aspiraţii şi realitate şi mai ales în detaşarea suverană cu care inteligenţa sa mediatoare se ridică deasupra contradicţiilor existenţei. Pictorul Michael Kramer, eroul piesei cu acelaşi titlu a lui Gerhart Hauptmann, are o asemănătoare atitudine ascetic-virilă în faţa vieţii; încercările grele prin care trece (moartea prin sinucidere a fiului său Arnold) nu clatină rigorismul său moral, ci determină o intensificare a interogaţiilor asupra unui sens ultim al existenţei. „Strîngerea de mînă" dintre Allmers şi Rita în finalul piesei *Micul Eyolf* de Ibsen devine simbolul nonresemnării lor în faţa inextricabilelor contradicţii ale vieţii, al voinţei extreme de a le învinge printr-o radicală conversiune interioară. Elogiul tînărului Lukács la adresa poeziei din primele faze ale operei lui Stefan George mergea, aşadar, către o „atitudine morală" analogă cu cele descrise mai sus : atitudinea stoică, nobilă, „studiată" în faţa spectacolului negativ al vieţii, despărţirea „cu inima în bucăţi, dar cu o ţinută dreaptă", de un asemenea tip de existenţă.

Arta şi etica erau pentru tînărul autor al volumului *Die Seele und die Formen* singurele puncte de sprijin solide. Viaţa reală, empirică apare adeseori descrisă ca o zonă a relativităţii, a confuziei şi a inesenţialităţii. „Viaţa adevărată este totdeauna nonreală (*unwirklich*), totdeauna imposibilă pentru empiria vieţii." Antidotul faţă de iregularitatea şi anarhia vieţii curente îl descoperea tînărul Lukács în cultul *formei*. Plăsmuirea formelor devenea un simbol al ordinii şi necesităţii în mijlocul unei existenţe definite ca o „anarhie a clarobscurului". Este desigur aici rădăcina caracterizărilor primei perioade a scrisului lui Lukács ca o epocă a „estetismului". Horst Althaus, autorul volumului *Georg Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorschule der Ästhetik* (tipărit în 1962 de Editura „Francke" din Berna), vorbeşte la un moment dat de prima perioadă a activităţii lui Lukács ca fiind cea a „estetismului heidelberghez", şi chiar unul dintre cei mai pătrunzători comentatori ai tînărului Lukács, italianul Alberto Asor Rosa, nu ezită să califice *Die Seele und die Formen* drept o „carte estetizantă". Autorul studiului *Tînărul Lukács — teoretician al artei burgheze*, publicat iniţial în primul număr al revistei „Contropiano" (1968) şi reprodus recent în traducere germană de revista vest-berlineză „Alternative" (nr. 67/68), adaugă însă imediat că nimic nu era mai departe de intenţia cărţii *Die Seele und die Formen* decît să

ofere un impuls unei estetici formaliste. Alberto Asor Rosa a atras în acest sens cel dintîi atenţia asupra semnificaţiei particulare a unuia dintre eseurile cele mai puţin discutate pînă acum : cel despre Beer-Hofmann. Lumea nuvelelor şi a pieselor lui Beer-Hofmann era analogă cu cea a contemporanilor săi Arthur Schnitzler şi Hugo von Hofmannstahl. Tragediile eroilor săi erau definite de Lukács ca asemănătoare cu cele din scrierile celorlalţi doi reprezentanţi ai estetismului vienez de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru. Anatol al lui Arthur Schnitzler sau Claudio al lui Hofmannstahl erau figuri tipice ale estetului hedonist, care aruncă mereu vălul reveriei şi al visului peste proza vieţii şi este perpetuu dezamăgit de eşecul nobilelor şi frivolelor sale iluzii *plaisir*-iste. Cultul „clipelor frumoase", pe fondul evanescenţei lor iremediabile, era atitudinea tipică a estetului vienez. Eseul lui Lukács punea însă accentul pe o serie de trăsături distinctive ale lumii lui Beer-Hofmann. Observaţiile sale lasă să se înţeleagă că Beer-Hofmann privea cu mai multă gravitate şi seriozitate problema raporturilor dintre aspiraţii şi realitate. „În esteţii săi nu există nici umbră de « literatură » ; lumea care există numai pentru ei nu a fost creată de extazele izolatoare ale propriei lor arte şi nici de cele ale artei altora, ci de bogăţia năvalnică a marii vieţi şi de greutatea aurită a fiecărei clipe... ; pentru ei nu există nici renunţare sau resemnare. În viaţa lor ultrarafinată există şi multă proaspătă naivitate, energie şi profundă năzuinţă pentru esenţa lucrurilor...". Contactul cu viaţa îi zguduie adînc, dar nu îi anihilează, ci le intensifică existenţa ; viaţa lor devine „mai puţin senzitivă şi mai puţin rafinată, dar mai profundă şi mai tragică". Alberto Asor Rosa are, aşadar, dreptate să descifreze aici o tendinţă de distanţare critică faţă de estetismul lui Schnitzler sau Hofmannstahl. Tendinţa aceasta devine limpede cînd Lukács celebrează la Beer-Hofmann un sentiment mai grav al existenţei, o „percepţie profundă, religioasă" a conexiunii interumane. O asemenea reprezentare a vieţii este numită de tînărul Lukács „drumul care duce dincolo de estetism" [11]. Contactul cu impresionismul şi cu estetismul vienez de la începutul secolului, cu reprezentanţii tipici ai *Jugendstil*-ului literar se soldează, aşadar, cu rezultate nu lipsite de semnificaţie : rezerve clar perceptibile faţă de pseudotragediile esteţilor puri şi simpatie pentru sentimentele încărcate de rezonanţe etice în faţa vieţii. Şi aici Lukács se întîlnea cu o atitudine tipică a lui Thomas Mann din perioada nuvelelor sale de tinereţe : să ne amintim ironia clară cu care era tratată figura „estetului" Detlev Spinell în nuvela *Tristan* şi la polul opus simpatia nedisimulată pentru conversiunea artistului spre viaţă din *Tonio Kröger*.

Este oare legitimă în asemenea condiţii caracterizarea lucrării lui Lukács, *Die Seele und die Formen* drept o „lucrare estetistă" ? Răspunsul nu-l putem dobîndi decît încercînd să elucidăm sensul pe care îl avea pentru tînărul Lukács cultul *formei*. Apologia *formei* este într-adevăr un laitmotiv al eseurilor din *Die Seele und die Formen*. Organizarea formală armonioasă a operelor de artă nu a fost însă niciodată pentru Lukács produsul unei miraculoase stări de graţie sau al purei mişcări imanente a spiritului estetic. Forma era pentru el rezultatul unui echilibru, deseori greu obţinut, între reprezentările şi tensiunile care se încru-

[11] Ediţia italiană, p. 159—161.

cișau în sufletul artistului. Relația dintre artist și viață capătă astfel o pondere decisivă pentru geneza formei autentice. Conceptul unei *esențe umane* (departe de a coincide totdeauna cu tipul de existență al omului) este o prezență latentă, dar dominatoare de pe acum în scrisul lui Lukács. O lectură atentă a primelor sale opere arată că fundalul lor existențial era caracterul tot mai problematic al raportului dintre existența reală (empirică) a omului și existența lui *esențială*: noncoincidența dureroasă dintre cele două „tipuri" de existență crea pentru tînărul Lukács și caracterul tot mai problematic al *formei artistice*. Forma implică pentru el dizolvarea și suprimarea disonanțelor existenței (spre a utiliza o formulă a sa din *Teoria romanului*). Cînd mișcările sufletești își pierd accidentalitatea și dobîndesc sigiliul esențialității, cînd actele sufletului uman își pierd pura empiricitate și capătă aura *destinului*, cînd „suflet" și „destin" sînt aduse din nou într-o convergență ideală, se poate vorbi în mod propriu de *formă* în artă. Subtextul tuturor considerațiilor sale era însă ideea că în epoca modernă s-a produs o mutație plină de consecințe în raport cu epoca antichității sau cu cea a evului mediu, o sciziune radicală între „existență" și „destin", între „aventură" și „împlinire", între „viață" și „esență". Apar încă în *Die Seele und die Formen* motive și idei pe care le vom găsi dezvoltate în *Teoria romanului*. Deplorarea faptului că viața reală și-a pierdut tot mai mult „imanența sensului", că seamănă tot mai mult cu o „imanență vidă" se conjugă cu ideea caracterului tot mai *problematic* al formei artistice. Forma nu poate exista fără „imanența sensului" și, în condițiile în care empiria a devenit un cîmp al haosului, confuziei și dezordinii, artistul este constrîns să lupte pentru dobîndirea formei prin pura „productivitate a spiritului". Contrastul dintre fericitele epoci ale trecutului, cînd arta își găsea spontan punctul de sprijin în totalitatea armonioasă a existenței, și epoca prezentului, cînd artistul resimte tot mai dureros tensiunea dintre viața reală și exigențele artei, era formulat încă în unul din eseurile din *Die Seele und die Formen*: „Au fost timpuri — credem că au fost — cînd ceea ce noi numim astăzi formă, ceea ce căutăm cu febrilă luciditate, cufundîndu-ne în reci extazuri pentru a o distila ca unic reziduu din haosul schimbător, au fost timpuri în care ea nu era decît limbajul natural al revelației, strigătul care exploda neîmpiedicat energia directă a mișcărilor palpitînde. Deoarece nu se ridica încă pe atunci întrebarea ce ar fi forma încă neseparată de materie și de viață, nu se știa că era altceva decît acestea, ea nefiind atunci decît modul cel mai simplu, calea cea mai scurtă pentru comprehensiunea reciprocă între două suflete cu o egală conformație, cel al poetului și cel al publicului. Astăzi și aceasta a devenit o problemă" [12]. Cultul *formei* era, așadar, contratendința pozitivă opusă de tînărul Lukács haosului și anarhiei vieții imediate. Hiatusul dintre exterioritatea *empirică* și interioritatea *esențială* nu-și putea găsi o dezlegare ideală decît în plăsmuirea *formei*. Să ne amintim că încă eseul despre Storm vorbea despre „isterica nostalgie a omului complicat pentru fericita epocă revolută cînd echilibrul dintre artă și viață se realiza în mod natural". *Sufletul* și *formele* erau cei doi

[12] *Ibidem*, p. 165—166.

termeni pozitivi ai investigațiilor tînărului Lukács pe fondul stigmatizării vieții empirice ca o zonă a degradării și a inesențialității.

Eseul sub forma unui dialog între trei personaje despre romanul *Tristram Shandy* al lui Lawrence Sterne, eseu intitulat *Bogăție, haos și forme*, cuprinde în acest sens cîteva idei cardinale, adevărate anticipări ale esteticii de mai tîrziu. Cînd unul dintre personaje face elogiul truculenței inepuizabile a situațiilor și a personajelor din roman dincolo de rigorile oricărui principiu de organizare, celălalt îi dă următoarele replici semnificative : „Operele lui Sterne sînt lipsite de formă, deoarece sînt extensibile la infinit ; forme infinite însă nu există... Eu neg că poate exista o etică a clipelor și neg că forma de viață pe care ai descris-o reprezintă o reală bogăție... Nu ! Haosul prin sine însuși nu este niciodată bogăție. Elementul creator de ordine își afundă rădăcinile lui primare în însuși terenul dezordinii, de aceea un suflet poate fi complet și prin aceasta bogat acolo unde coexistă cu egală intensitate haosul și disciplina, existența și abstracția, omul și destinul său, starea de suflet și etica. Numai dacă coexistă, dacă sînt integrate în fiecare clipă într-o unitate vie indivizibilă, numai atunci omul este un om adevărat și opera sa o adevărată totalitate, simbol al universului" [13]. Lukács folosea forma unui asemenea dialog convențional pentru a declanșa o polemică în jurul ideii unuia dintre personajele sale fictive că varietatea și polivalența, episodicitatea și impresionismul stărilor de spirit ar fi prin ele însele o calitate : adevărata bogăție a personalității — sună replica celuilalt personaj — implică o selecție și o ierarhie a posibilităților de existență, aptitudinea de a institui judecăți de valoare în pluralitatea impulsurilor și stărilor de spirit, într-un cuvînt *etica ar fi adevăratul principiu coagulant al sufletului și al formei*. Analogia dintre o asemenea poziție și cea a intransigentului moralist Gregers Werle, eroul piesei lui Ibsen *Rața sălbatică*, apare evocată chiar în cadrul dialogului. Ipocriziei și „minciunilor convenționale" ale vieții burgheze curente eroul lui Ibsen le opunea rigorismul și puritatea morală a idealurilor vechii burghezii revoluționare. Desigur, finalul dialogului (îmbrățișarea tandră între tînăra fată și protagonistul liberei exuberanțe a vieții) poate fi interpretat ca o discretă ironie la adresa cultului „purității formelor" și ca o reabilitare a drepturilor spontaneității. Este însă limpede că, pe planul discuției teoretice, balanța simpatiei lui Lukács înclina către adversarul „episodicității" și „impresionismului" ca forme de viață și către elogiul echilibrului dintre polivalența impulsurilor vitale și forța constrîngătoare a eticii.

Există în orientarea de ansamblu a scrierilor tînărului Lukács o dualitate de preocupări extrem de simptomatică pentru structura inițială a gîndirii sale. Lukács consacră prima sa lucrare importantă unei tentative de explicare sociologică a dramei moderne în comparație cu drama antică sau shakespeariană, arătîndu-se, așadar, înclinat să descopere în structura socială a unei epoci cheia pentru a înțelege morfologia și structura operelor literare ; dar, pe de altă parte, exaltă, în textul

[13] *Ibidem*, p. 212—213.

care deschide culegerea sa de eseuri *Die Seele und die Formen*, critica şi eseul ca o formă de *creaţie artistică*, liberă de rigorile şi de constrîngerile „ştiinţei" şi destinată a exprima personalitatea autonomă a interpretului. Era ca şi cum în această orientare divergentă şi contradictorie a preocupărilor sale Lukács ar fi recunoscut că explicaţia sociologică a literaturii cu metode obiective este departe de a epuiza comprehensiunea veritabilă a operelor, iar substanţa vitală a lor nu ar fi accesibilă în viziunea sa de atunci decît unui soi de „intuiţie genială" (*geniale Anschauung*), de tipul celei preconizate de Dilthey. Criticul autentic nu era cel care măsura opera cu un „metru obiectiv, exterior", ci cel care pleca de la ea pentru a-i insufla „viaţă" prin intermediul propriului său *spirit vital*: critica era considerată în *Die Seele und die Formen* un gen artistic, iar criticul un „creator". Sociologismul din lucrarea de debut *Istoria dezvoltării dramei moderne* şi subiectivismul de inspiraţie diltheyană din textul care deschidea prima sa lucrare celebră coexistau contradictoriu în operele iniţiale ale tînărului Lukács.

O dualitate asemănătoare ne întîmpină şi dacă punem în comparaţie orientarea capitolelor despre *Sociologia dramei moderne* din prima sa lucrare cu cea a eseului-cheie din *Die Seele und die Formen*, intitulat *Metafizica tragediei*. Dacă cele dintîi urmăresc modificarea conflictelor dramatice şi tragice ca un reflex al transformărilor din structura vieţii sociale, eseul despre *Metafizica tragediei* tinde, dimpotrivă, să descopere secretul *formei tragice* într-un plan absolut, extraistoric. Sociologismul din capitolele amintite este aici contrabalansat de o analiză apropiată mai curînd de un punct de vedere transcendental sau fenomenologic. Viaţa empirică (inclusiv istoria) apar descalificate, ca lipsite de relevanţă, tragedia fiind definită tocmai ca o autodespuiere a spiritului de orice temporalitate istorică; forma tragică s-ar constitui printr-o purificare a spiritului de anarhia şi de contingenţa empiriei, iar raţionalitatea ei ar fi una „mistică". Orientarea către o „sociologie a literaturii" şi o concepţie „mistică" asupra naturii artei par poziţii situate într-un antagonism structural. Este extrem de semnificativ că, atunci cînd va publica în revista „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (1911) cîteva fragmente masive traduse în germană din lucrarea sa despre istoria dramei moderne, scrisă în 1909 şi apărută la Budapesta, Lukács va preceda textul de o introducere în care va ţine să se distanţeze critic el însuşi de orientarea „sociologică" a primei sale lucrări. Lukács îşi reproşa la numai cîţiva ani de la publicarea scrierii sale consacrate sociologiei dramei de a fi dizolvat prea mult aspectul estetic propriu-zis al operelor în aspectul lor sociologic şi de a fi escamotat în structura lor estetică conţinutul lor decisiv, „das über alles Soziologische Hinausweisende" (care transcende tot ceea ce este sociologic). Este revelator că textul acestei scurte note introductive, scrisă în 1914, trimitea explicit la eseul din *Die Seele und die Formen* despre *Metafizica tragediei* ca la un text care ar exprima autocorectarea punctului de vedere unilateral, istoric-sociologic, din prima lucrare şi ar situa în centrul atenţiei tragedia ca o structură estetică deplin autonomă. Lukács preconiza în continuare existenţa unei dualităţi între punctul de vedere „sociologic" şi cel „estetic", afirmîndu-şi convingerea că aspectul sociologic al formelor dramatice ar indica doar posibilitatea pentru realizarea valorii este-

tice, fără a determina însăşi *valoarea*[14]. Cum se explică un asemenea dualism, recunoscut pînă la un punct de autorul însuşi, chiar în faza lucrărilor de tinereţe?

Lukács a fost elevul lui Georg Simmel la Berlin şi a recunoscut totdeauna în Simmel pe unul dintre maeştrii tinereţii sale. Scrierile lui Georg Simmel combinau într-un aliaj caracteristic punctul de vedere al unei sociologii a culturii şi artei cu fidelitatea faţă de ideea neokantiană a autonomiei valorilor spiritului (arta, religia, dreptul etc.). Simmel admitea existenţa unei condiţionări a stilului de viaţă şi a formelor de cultură de către o structură economică (hegemonia formei de schimb băneşti, de pildă, în societatea capitalistă modernă), dar axioma filozofică a tuturor consideraţiilor sale era că energiile spiritului sînt factori primordiali şi autonomi în constelaţia vieţii umane. Elementelor de materialism istoric asimilate şi integrate în analizele sale, Simmel le atribuia un rol cu totul subordonat, tăgăduind categoric ideea că materialismul istoric ar putea avea valoarea unei concepţii filozofice cu putere explicativă generală[15]. Prefaţa la lucrarea sa *Philosophie des Geldes* exprima în termeni clari intenţia fundamentală a operei de „a clădi sub materialismul istoric un etaj, încît introducerea vieţii economice printre cauzele culturii spirituale să-şi păstreze valoarea ei explicativă, dar astfel ca înseşi acele forme economice să fie recunoscute drept produsul unor curenţi şi al unor valorificări mai profunde, al unor premise psihologice şi metafizice" (p. VIII). Pe planul filozofiei istoriei, Simmel va polemiza cu concepţia *realismului istoric*, deci cu punctul de vedere care tinde să descopere în imanenţa mişcării istorice sensul ei (Simmel vedea în el echivalentul *naturalismului* epistemologic, împotriva căruia s-ar fi ridicat cu succes idealismul kantian): credinţa naivă a istorismului empirist că sensul istoriei l-ar oferi realitatea istorică însăşi, trebuie să facă loc ideii că energia sufletească specifică a istoricului reprezintă factorul plăsmuitor al faptelor informe. Exaltînd astfel ideea kantiană a *autonomiei spiritului* (psihologia ar fi pentru istorie, afirma Simmel, ceea ce este matematica pentru astronomie), Georg Simmel opunea disprețuitei istorii empirice un punct de vedere neokantian asupra istoriei. Este verosimil ca şi o altă teză centrală a lui Georg Simmel să fi exercitat o influenţă asupra orientării *primului* Lukács. Cartea lui Simmel *Philosophie des Geldes* denunţa cu exemple numeroase, în spiritul unui tipic romantism anticapitalist, hegemonia instituţiilor şi a mecanismelor sociale obiective asupra aspiraţiilor subiective în cadrele societăţii moderne. Mai tîrziu Simmel va extrapola critica sa de acest gen în conceptul unei „tragedii a culturii": distorsiunea dintre instituţiile sociale şi plăsmuirile culturale pe de o parte, şi intenţiile şi aspiraţiile efervescente ale subiectivităţii umane, pe de altă parte, ar fi o adevărată fatalitate şi s-ar constitui într-o metafizică „tragedie" a culturii" (critica făcută de Marx „fetişismului mărfii" devenea în concepţia lui Simmel doar un caz particular al acestei pretinse legi generale a culturii umane: înstrăinarea produselor

---

[14] Vezi culegerea *Schriften zur Literatursoziologie*, întocmită de Peter Ludz, Luchterhand Verlag, 1963, p. 261—262.

[15] Vezi partea finală a lucrării sale *Geschichtsphilosophie*, ed. a 2-a, 1906.

culturale de scopul lor originar şi instaurarea unei funeste supremaţii a plăsmuirilor *obiective* asupra aspiraţiilor subiective [16]. Simmel va reveni adeseori la ideea sa favorită că ar exista o tensiune ireductibilă între puterile umane, pe de o parte, şi raporturile sociale obiective, pe de altă parte, o incomensurabilitate între existenţa socială (empirică) şi *viaţa* autentică. Subiectivitatea transcendentală a lui Kant („eul inteligibil", cu corolarul ideii de nemurire) şi *conceptul de viaţă al lui Goethe*, interpretat însă *lebensphilosophisch*, erau revendicate de Simmel ca puncte de sprijin. Autorul eseului *Kant şi Goethe* va invoca idealismul subiectiv al lui Kant şi „vitalismul" lui Goethe în favoarea tezei sale că smulgerea din cătuşele existenţei empirice şi constituirea unei zone de „raporturi supraempirice" ar fi singura cale de liberă expansiune a forţelor umane profunde [17]. Dualismul dintre existenţa comună empirică (*das gewöhnliche Leben*) şi viaţa autentică (*das lebendige Leben*) este însă un motiv central şi al scrierilor tînărului Lukács.

Eseul despre eseu, textul programatic din fruntea volumului *Die Seele und die Formen* şi datat Florenţa, 1910, oferă un teren fecund de experimentare pentru problema continuităţii şi discontinuităţii în evoluţia spirituală a lui Lukács. Teza despre „critică" şi „eseu" ca forme de creaţie artistică va fi, desigur, cu totul abandonată în opera de maturitate. Este însă interesant să ne oprim mai îndeaproape asupra mobilurilor şi raţiunilor unei asemenea teze la tînărul Lukács. Nu este greu să vedem că orizontul filozofic al consideraţiilor sale este cel al faimoasei *filozofii a vieţii* (*Lebensphilosophie*). Un simptom tipic îl oferă din capul locului atitudinile antipozitiviste. Lukács refuză explicit asimilarea „eseurilor" sale din *Die Seele und die Formen* cu simplele consideraţii de „istorie literară", după cum refuză în acelaşi spirit titlul de „eseu" (prin care el înţelege forma de expresie a criticii în general) studiilor bazate doar pe erudiţie, pe furnizarea de date şi „referinţe" [18]. Argumentul său central pentru teza despre nonştiinţificitatea criticii îl formează însă postulatul că rezultatele activităţii critice nu se însumează într-o progresie continuă, ci se constituie în opere autonome, avînd fiecare statutul unei creaţii autosuficiente. Accentele se deplasează de la concepţia asupra criticii ca identificare a „sensului obiectiv" al operelor către cea a criticii ca expresie suverană a personalităţii criticului. Apare în treacăt, formulată în subtext, şi faimoasa opoziţie dintre metodele sau rezultatele ştiinţelor naturii şi cele ale „ştiinţelor spiritului", comună deopotrivă liniei de gîndire a lui Dilthey şi celei a lui Rickert şi Windelband. Critica şi istoria literară au fost totdeauna pentru promotorii metodelor de tip *geisteswissenschaftlich* un cîmp privilegiat de validare a tezelor lor. Întîlnim şi în textul tînărului Lukács ideea că marile opere de critică rămîn ca expresie a *viziunii singulare* a criticului şi nu ca trepte succesive pe spirala cunoaşterii *adevărului*. O ipoteză sau o construcţie din zona ştiinţelor naturii e amendată sau anulată de o alta mai „exactă"; în zona criticii însă, dramaturgia hamburgică a lui Lessing, cu apologia lui Shakes-

[16] Vezi Georg Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, în culegerea *Das individuelle Gesetz*, Suhrkamp-Verlag, 1968.

[17] *Idem*, *Kant und Goethe*, 1906, p. 106—107.

[18] Ediţia italiană, p. 17 şi 19.

peare împotriva lui Corneille, nu exclude posibilitatea „unei noi dramaturgii, a unei dramaturgii în sprijinul lui Corneille şi împotriva lui Shakespeare", apariţie care nu ar diminua cu nimic valoarea celei a lui Lessing ! Există însă în toate consideraţiile lui Lukács despre „eseu ca formă de artă" o ambiguitate fertilă, care se cere clarificată. Tînărul Lukács vrea să consolideze autonomia criticii ca formă de activitate spirituală : „Eu încerc să izolez cît mai pregnant eseul tocmai fiindcă îl definesc drept o formă de artă". Resortul unei asemenea poziţii era, pe de o parte, legitima sa atitudine polemică împotriva pozitivismului sec, iar pe de altă parte voinţa de a îndreptăţi considerarea criticii ca o activitate „creatoare". Nu însă „scrierea artistică" este ceea ce conferă criticii caracterul de artă pentru tînărul Lukács, ci faptul că ea este expresia unor opţiuni şi a unor valori prin definiţie „subiective".

Sînt frapante afirmaţiile care vin într-o contradicţie evidentă cu poziţiile ulterioare ale lui Lukács. Relativismul şi perspectivismul de tip *geistesgeschichtlich* sînt acum adevăruri de ordinul evidenţei pentru tînărul Lukács. Teza că fiecare epocă îşi „creează" propria ei istorie a spiritului, că grecii lui Winckelmann ne pot apărea astăzi „stranii şi incomprehensibili", că este verosimil ca o soartă asemănătoare să aştepte şi *Renaşterea* lui Burckhardt, că în plan ideal ar coexista într-o egalitate perfectă „viziuni" asupra antichităţii atît de opuse ca ale lui Burckhardt şi Pater, Rohde, Nietzsche şi Winckelmann ilustrează afirmaţia de mai sus : „Cu ce ar putea să afecteze Burckhardt şi Pater, Rohde şi Nietzsche, eficacitatea visurilor elenice ale lui Winckelmann?" (p. 90). Nu se poate însă să nu observăm că scopul tînărului Lukács nu era de a formula profesiuni de credinţă filozofice în favoarea relativismului de tip *lebensphilosophisch*, ci de a găsi puncte de sprijin pentru teza despre *subiectivitatea ireductibilă* a actului critic. Ideea că fiecare epocă recreează istoria, în general, şi pe cea a valorilor literare, în special, de la orizontul ei propriu nu va fi respinsă nici de maturul Lukács. Subiectivismul şi relativismul de tip *geistesgeschichtlich* aparţin însă exclusiv perioadei în care au fost scrise eseurile din *Die Seele und die Formen*. Este sigur că, pentru autorul textului despre natura „eseului", actul de captare a „energiei vitale" din opera literară nu putea fi un act de tip pur „ştiinţific" obiectiv şi neutru, ci implica angajarea integrală a personalităţii criticului şi expresia unui sistem de preferinţe, opţiuni şi valori cu totul particular. Conştiinţa ascuţită a insuficienţelor pozitivismului şi scientismului în critică, aliată cu un simţ ascuţit al specificităţii artei, tindeau să-şi găsească un punct de sprijin în concepţia criticii ca o „formă de artă". Un studiu „arheologic" al personalităţii lui Lukács, urmărită în devenirea ei, se va întîlni însă adeseori cu situaţia paradoxală că tocmai în punctele care contrazic în modul cel mai flagrant concepţiile sale ulterioare pot fi găsiţi germenii evoluţiei viitoare. Critica nu era în mod evident pentru tînărul Lukács un simplu act de pasivitate sau de vasalitate faţă de obiectul ei, opera literară, ci implica în mod consubstanţial o *iniţiativă spirituală*. Lukács pare să depăşească de pe acum concepţia strict „estetică" asupra criticii literare atunci cînd îi atribuie misiunea de a folosi analiza operelor pentru a aduce în discuţie „problemele fundamentale ale vieţii". Cum se explică însă faptul că identificarea criticii cu un act de transfuzie în imanenţa operei a unui

sistem propriu de valori spirituale se materializa la tînărul Lukács în teza despre critică şi eseu ca „forme de artă"?

Este evident că Lukács se folosea de instrumentarul *filozofiei vieţii* a lui Dilthey şi Simmel pentru a încerca să definească specificitatea actului critic. Nu trebuie să uităm ecoul tot mai puternic pe care îl avea în atmosfera spirituală a epocii tentativa radicală a lui Dilthey de a autonomiza zona ştiinţelor spiritului (*die Geisteswissenschaften*) în raport cu cea a ştiinţelor naturii. Autorul *Eseului despre eseu* din 1910 era intens preocupat să găsească o formulă coerentă pentru a exprima modul sui-generis de comunicare a reacţiilor criticului în faţa operei de artă. Obsesia sa pare să fie ideea că reacţia criticului nu este de tipul unei „cunoştinţe obiective" (ştiinţifice în sensul deducţiei riguros noţionale), ci aparţine tipului de valorificare prin definiţie *subiective*. Punctul de vedere al lui Oscar Wilde şi Alfred Kerr cu privire la critică, văzută ca o „formă de artă", apare explicit citat alături de ideile înrudite din zona romantismului german. Nu ar fi de loc greu să arătăm că în opera sa de maturitate, Lukács s-a situat pe poziţii exact contrare şi că în *Estetica*, de pildă, a stigmatizat punctul de vedere al lui Alfred Kerr ca pe un „solipsism subiectivist"[19]. Ceea ce ne interesează însă aici în primul rînd este să descoperim mobilurile reale ale concepţiei din scrierea de tinereţe spre a elucida ulterior problema raportului ei cu tezele din epoca maturului Lukács. Tînărul Lukács folosea termenul de „spirit vital" în legătură cu substanţa comunicată de opera de artă şi sublinia insistent caracterul de „trăire" al reacţiei în faţa ei. Dialogul dintre critic şi operă devenea astfel confruntarea a două *singularităţi*. Dacă am încerca o reconstituire a genezei ideilor *primului* Lukács, am ajunge la o serie de concluzii interesante. Un impuls central al consideraţiilor sale pare să fi fost ideea caracterului de trăire *(Erlebnishaftigkeit)* al oricărei opere literare. Fragmentul din sistemul de estetică proiectat în tinereţe şi rămas nedesăvîrşit, apărut sub titlul *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik* în revista „Logos" (1917—1918), redactat însă în perioada 1912—1914, pune în valoare mereu cu insistenţă această idee: Lukács vorbeşte acolo despre *das Nicht-Transzendieren der Erlebnishaftigkeit* (imposibilitatea de a transcende caracterul de trăire) ca despre o însuşire constitutivă a esteticului, în opoziţie cu obiectivitatea impersonală a activităţii teoretice şi cu subiectivitatea impersonală a activităţii etice a spiritului. Ideea o vom regăsi, în esenţă, intactă, chiar dacă formulată şi articulată altfel, şi în *Estetica* din epoca maturităţii. Un alt text din perioada de care ne ocupăm, *Metodologia istoriei literare* (apărut în 1910 sub formă independentă la Budapesta şi reprodus recent în antologia de texte *Arta şi societatea*, publicată la Budapesta în 1968), ne introduce deopotrivă într-un cerc de idei revelatoare pentru problema discutată. Punînd şi aici cu vigoare în evidenţă caracterul de *Erlebnishaftigkeit* (de trăire directă) al artei, Lukács nu ezita să afirme incomensurabilitatea lui cu metodele clasice ale ştiinţei. Asupra dualismului dintre punctul de vedere sociologic şi punctul de vedere estetic ilustrat de acest text şi asupra dilemelor semnificative în care se zbătea gîndirea

[19] *Die Eigenart des Ästhetischen*, vol. I, p. 602.

tînărului Lukács vom mai avea ocazia să revenim. Caracteristice pentru textul *Metodologia istoriei literare* sînt oscilațiile dintre voința de a trata *științific*, cu metode *obiective*, cîmpul istoriei literare și intuiția dificultăților considerabile ridicate în calea unui asemenea program de *subiectivitatea* cosubstanțială oricărei reacții estetice. Interesant mai ales în acest text este aliajul dintre intuiția adîncă a specificității literaturii ca formă de activitate spirituală și tendința tînărului Lukács de a-și găsi în teorii filozofice de tipul *Lebensphilosophie-i* un punct de reazem pentru intuițiile sale. Se pot surprinde aici *pe viu* toate tatonările gîndirii sale. Apare pentru prima oară clar formulată ideea că efectul estetic al operei literare se caracterizează printr-o acțiune a „energiei vitale" din operă asupra „centrului ființei noastre". Sînt aici preludiile tezei că opera de artă angajează integralitatea ființei umane (*den Mensch ganz*). Ideea că operele literare nu sînt simple *fapte* de experiență, ci *valori*, devenită ulterior un loc comun în literatura critică influențată de dualismele neokantianismului sau de *filozofia vieții*, este formulată chiar în introducerea studiului. Este vizibil că atenția teoretică a autorului era captată de observația că efectul estetic al unei opere literare este echivalent cu circuitul instantaneu stabilit între două subiectivități (cea incorporată în operă și cea a conștiinței critice), luînd adeseori forma unei iluminări sau unui contact „exploziv". Tînărul Lukács sublinia astfel că actul de comunicare al unui asemenea tip de reacție nu poate semăna cu constatările obiective și neutre ale discursului de tip *științific* în sensul clasic al cuvîntului. Tocmai în acest context se situează afirmația voit paradoxală din paginile finale ale studiului *Metodologia istoriei literare* că adevărata atitudine științifică în fața literaturii înseamnă a scrie „artistic" despre ea : ar fi fost singura atitudine adecvată și obiectivă. Stilul inspirat și construcția de tip „artistic", cu laitmotive și scheme savant distribuite ale multora dintre eseurile cuprinse în volumul *Die Seele und die Formen*, ilustrează de altfel fidelitatea lui Lukács față de afirmația sa programatică.

Este cazul, poate, să arătăm că nu o atitudine strict „arheologică" dictează interesul nostru pentru considerațiile de genul celor de mai sus. Suspiciunea s-ar putea naște în mod legitim dacă ne gîndim că în epoca maturității concepția criticii ca „artă" va fi denunțată drept o simplă „prejudecată modernă" (*ein modernes Vorurteil*). Ar fi însă o eroare să se creadă că evoluția lui Lukács către pozițiile operei sale de maturitate echivalează cu a face *tabula rasa* din vederile sale inițiale. Discontinuitatea radicală a pozițiilor filozofice dintre diversele perioade nu trebuie să ne ascundă elementele de continuitate. Ar fi, desigur, trist dacă am constata că „obiectivismul" radical care caracterizează demersul filozofic al operei maturului Lukács (folosim aici termenul de „obiectivism" în spiritul lui Lukács însuși, care vorbește în cartea *Der junge Hegel* despre *obiectivismul* lui Hegel în opoziție cu idealismul subiectiv al lui Kant) echivalează cu anihilarea sau cu extirparea intuițiilor juste din opera de tinerețe.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

O INIŢIATIVĂ A DOCUMENTĂRII FILOZOFICE

În întîmpinarea celui de al IV-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei, ale cărui lucrări ţara noastră are cinstea de a le găzdui la Bucureşti între 29 august 4 septembrie a.c., a fost alcătuit şi tipărit recent (de către secţia de filozofie-logică a Centrului de informare şi documentare ştiinţifică al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România) un volum selectiv de referate şi de recenzii pe baza materialelor apărute în ultimii ani în revistele speciale de informare curentă ale Centrului. Titlul culegerii este *Logică, metodologie, filozofia ştiinţei* (*referate, recenzii, sinteze*) şi reuneşte 43 de referate şi recenzii asupra unor lucrări şi articole de logică, epistemologie şi filozofie a ştiinţei publicate peste hotare în ultimii ani. Activitatea curentă de recenzare fiind în mod obiectiv limitată prin sarcinile ei la prezentarea de lucrări achiziţionate de bibliotecile ţării noastre, selecţia din recentul volum a urmărit să acopere pe cît a fost posibil aria tematică anunţată în titlul culegerii şi corespunzînd disciplinelor cărora le este consacrat congresul. Chiar dacă lipsesc din volum recenzii la o serie de lucrări străine fundamentale (nerecenzate anterior sau neachiziţionate la timp de biblioteci), ideea de a veni în întîmpinarea congresului cu această culegere trebuie salutată. Adresîndu-se cercurilor de cititori care manifestă interes pentru evenimentul ştiinţific ce se va desfăşura în ţara noastră, culegerea e menită să-i familiarizeze din timp cu nume de gînditori, cu titluri şi cu idei care circulă astăzi pe plan mondial în sfera preocupărilor de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei, ca şi cu tendinţele şi curentele ce s-au impus în ultimii ani în aceste domenii.

Materialul documentar al culegerii a repartizat în cinci secţiuni sub următoarele titluri: I. *Orientări generale. Sinteze* (unde remarcăm referate la lucrări aparţinînd unor autori prestigioşi: N. Rescher, R. Klibanski, I. Lakatos, O. Ducrot). II. *Tendinţe şi curente. Contribuţii* (sînt prezentate lucrări substanţiale semnate de P. Suppes, W. Heisenberg, Thomas Kuhn, J. Piaget, J. Monod, F. Gonseth, J. Hintikka, A. A. Zinoviev, W. V. O. Quine ş.a.). III. *Logică şi metodologie a ştiinţei* (11 referate). IV. *Metodologia ştiinţelor sociale* (4 referate). V. *Lingvistică* (6 referate).

Ca manifestare şi contribuţie a informării filozofice specializate la pregătirea unui eveniment ştiinţific, iniţiativa editării unor astfel de culegeri tematice trebuie reţinută de către C.I.D.S.P. şi perfecţionată în viitor, îndeosebi sub raportul selectivităţii şi pertinenţei materialului recenzat, care, după cum am remarcat mai sus, presupune în primul rînd ameliorarea sistemului de achiziţie a ceea ce se editează mai important în străinătate.

Alături de culegerile reunind contribuţii ştiinţifice originale ale cercetătorilor români în domeniul logicii, metodologiei şi filozofiei ştiinţei, culegeri prevăzute să apară în cinstea apropiatului congres, iniţiativa Centrului de informare şi documentare ştiinţifică merită o semnalare pozitivă, întîi de toate ca idee şi apoi ca formă concretă de a pregăti în mod activ în opinia publică participarea la un eveniment ştiinţific excepţional.

M. C.

Rev. filoz. 18, 7, p. 965 Bucureşti 1971.

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,—FF 49,—DM 50.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), București, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

— **SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REFUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei ; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei ; vol. III, 1970, 499 p,. 34 lei, vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**. Sub redacţia Mihail Cernea, 1970, 332, p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I. 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p. 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROŞ, **Ştiinţă, cercetare, producţie**, 1970, 227 p., 7,25 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970,418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 167 p., 7,50 lei.

AMMONIUS şi STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre Interpretare al lui Aristotel**, traducere, cuvînt înainte şi comentarii de Constantin Noica, 1971, 216 p., 13,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare şi urbanizare**. Schela Boldeşti. Sub redacţia Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

GHEORGHE IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 156 p., 7 lei.

REV. FILOZ., 18, 7, P. 813—966, BUCUREŞTI, 1971

I P.I. c. 2562

43.503

Lei 20.—

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7977

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ – OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

MODELUL OMULUI COMUNIST. APARENȚĂ ȘI TRANSPARENȚĂ — NICULAE BELLU

SPIRIT MILITANT ÎN PROMOVAREA ETICII SOCIALISTE — GHEORGHE BERESCU

CONDUCEREA ȘI ȘTIINȚA CONDUCERII ÎN GENERAL ȘI OBIECTUL ACESTEIA, ÎN SPECIAL — EMIL MIHULEAC

ASPECTE ALE CONȘTIINȚEI PATRIOTICE SOCIALISTE — ELENA FLOREA

IMANENȚĂ ȘI TRANZITIVITATE ÎN DEFINIREA CAUZALITĂȚII — ION TUDOSESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IIII 2005

(39)

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7977

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 8 1971

ULLA 2014

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ – OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

Pag.

- NICULAE BELLU, Modelul omului comunist. Aparență și transparență . . . 971
- GHEORGHE BERESCU, Spirit militant în promovarea eticii socialiste . . . 983

STUDII ȘI ARTICOLE

- EMIL MIHULEAC, Conducerea și știința conducerii în general și obiectul acesteia, în special . . . 989
- ION TUDOSESCU, Imanență și tranzitivitate în definirea cauzalității . . . 1003
- CORNEL POPA, Definițiile operaționale (II) . . . 1017

DISCUȚII

- DUMITRU MATEI, Observații asupra progresului artistic . . . 1031

COMUNICĂRI

- ELENA FLOREA, Aspecte ale conștiinței patriotice socialiste . . . 1043
- MARCEL BREAZU, Cu privire la conceptul de educație estetică . . . 1051

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- EUGENIU SPERANTIA, „Conceptul" și „ideea" de carte . . . 1057
- OVIDIU VARGA, Cu Hegel și Beethoven despre specificitatea artei sunetelor . . 1063

COMENTARII DE TEXTE

- PETRU BERAR, Raportul dintre idealism și fideism în lucrarea lui Lenin „Materialism și empiriocriticism" . . . 1069

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- IOANA SMIRNOV, Umanismul concepției lui P. P. Negulescu . . . 1079
- PETRE DUMITRESCU, Critica teleologiei în opera lui P. P. Negulescu . . . 1087

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Militantism și dimensiune istorică (*Damian Hurezeanu*) . . . 1093

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Notă cu privire la cel de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie . . . 1097
  Necrolog . . . 1099

Rev. filoz. 18, 8 București, 1971, p. 967 – 100

13.240

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 8** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Стр.

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Модель коммунистического человека. Внешняя видимость и внутреннее отражение 971
● ГЕОРГЕ БЕРЕСКУ, Боевой дух в выдвижении социалистической этики 983

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● ЭМИЛЬ МИХУЛЯК, Управление и наука управления вообще и ее предмет в особенности 989
● ИОН ТУДОСЕСКУ, Имманентность и транзитивность в определении причинности 1003
● КОРНЕЛ ПОПА, Операциональные определения (II) 1017

ДИСКУССИИ

● ДУМИТРУ МАТЕЙ, Замечания относительно художественного прогресса 1031

СООБЩЕНИЕ

● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Аспекты патриотического социалистического сознания . . 1043
● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Относительно концепта эстетического воспитания . . . 1051

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ЕУДЖЕНИУ СПЕРАНЦИЯ, « Понятие » и « идея » книги 1057
● ОВИДИУ ВАРГА, С Гегелем и Бетховеном относительно специфичности искусства звуков 1063

КОММЕНТАРИИ

● ПЕТРУ БЕРАР, Соотношение между идеализмом и фидеизмом в работе Ленина « Материализм и эмпириокритицизм » 1069

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ИОАНА СМИРНОВ, Гуманизм взглядов П. П. Негулеску 1079
● ПЕТРЕ ДУМИТРЕСКУ, Критика телеологии в творчестве П. П. Негулеску 1087

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Воинственность и историчность (*Дамьян Хурезяну*) 1093

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Заметка о XV Всемирном философском конгрессе 1097

некролог 1099

Философский журнал, *18,8*, 967–1100, Бухарест 1971

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 8 1971

SOMMAIRE

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

Page

NICULAE BELLU, Le modèle du communiste. Apparence et transparence . . 971
GHEORGHE BERESCU, L'esprit militant dans la promotion de l'éthique socialiste 983

ÉTUDES ET ARTICLES

EMIL MIHULEAC, Direction et science de la direction, en général, et son objet, en particulier 989
ION TUDOSESCU, Immanence et transitivité dans la définition de la causalité . 1003
CORNEL POPA, Les définitions opérationnelles (II) 1017

DISCUSSIONS

DUMITRU MATEI, Remarques sur le progrès artistique 1031

COMMUNICATIONS

ELENA FLOREA, Aspects de la conscience patriotique socialiste. 1043
MARCEL BREAZU, Sur le concept d'éducation esthétique 1051

NOTES PHILOSOPHIQUES

EUGENIU SPERANTIA, Le « concept » et l'« idée » de livre 1057
OVIDIU VARGA, En compagnie de Hegel et de Beethoven, sur la spécificité de l'art des sons 1063

COMMENTAIRE DE TEXTES

PETRU BERAR, Le rapport entre idéalisme et fidéisme dans l'ouvrage de Lénine « Matérialisme et empiriocriticisme » 1069

RECHERCHE CRITIQUE SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

IOANA SMIRNOV, L'humanisme de la conception de P. P. Negulescu 1079
PETRE DUMITRESCU, La critique de la téléologie dans l'œuvre de P. P. Negulescu 1087

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Militantisme et dimension historique (*Damian Hurezeanu*) 1093

VIE SCIENTIFIQUE

Note sur le XVe Congrès Mondial de Philosophie 1097
Nécrologue 1099

Rev. filoz. **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 967—100

MODELUL OMULUI COMUNIST. APARENȚĂ ȘI TRANSPARENȚĂ

DE

NICULAE BELLU

„Ce altceva este avuția decît **desfășurarea absolută** a însușirilor creatoare ..., adică a dezvoltării tuturor forțelor umane ca atare, neraportate la un etalon dinainte dat ? (MARX)[1].

„Omul, așa cum este exterior, adică în acțiunile sale, este și interior... iar dacă el este virtuos, moral numai în interior, adică numai în intenții și sentimente, și exteriorul lui nu este identic cu aceasta, atunci interiorul ca și exteriorul sînt unul tot atît de găunos și de gol ca și celălalt" (HEGEL)[2].

I

Hegel e gînditorul de geniu al unei revoluții care își epuizase propria sa energie interioară și nu mai viza decît recunoașterea și consolidarea propriilor sale instituții. Cutezătorul principiu al istorismului, atît de activ și pătrunzînd adînc în descifrarea trecutului, rămîne surprinzător de inactiv și de miop în observarea prezentului sau în prospectarea viitorului. Apare astfel ca subtilă și promițătoare această **identitate** în om a interiorului cu exteriorul său, a intențiilor și a sentimentelor cu acțiunile sale. Dar **identitatea** în termenii propriei sale dialectici, dacă nu e depășită trecînd în contrariul ei, este ceva finit și mort. Ca absolută, identitatea interiorului cu exteriorul nu are realitate și nu exprimă viața în efectivitatea ei. E o himeră, dar o himeră persistentă, care renaște continuu din propria ei cenușă ca pasărea phönix, inducîndu-l în eroare pe Hegel însuși, marele

[1] K. Marx, *Die Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz-Verlag, 1953, p. 387–388.

[2] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice Logica*, București, Ed. Academiei, 1962, p. 257.

demistificator de mituri și de închipuiri. Sau, altfel spus, Hegel însuși cade aici în culpa moralizatoare a unilateralității, pe care a criticat-o și a ridiculizat-o fără reținere oridecîteori s-a lovit de ea, de pildă în lucrările lui Kant. Ca și Kant, Hegel este evident îndreptățit să înfiereze practica atît de curentă a **duplicității**. Dar Hegel, întrucît se răfuiește tocmai cu o asemenea duplicitate, cade, la rîndul său, în eroarea tuturor moraliștilor utopici și scapă din vedere că tocmai realitatea „societății civile" (a industriei și comerțului) făcea din duplicitate *principiul* propriei sale expansiuni; Hegel nu vede nici el că a înfiera cu consecvență duplicitatea atît de virulent activă a moralei timpului său revenea, în ultimă instanță, la a condamna însuși principiul „societății civile"; că deci, atîta vreme cît realitatea industriei și a comerțului se întemeiază pe proprietatea privată și concurență (războiul tuturor împotriva tuturor), ideea altfel nobilă a identității dintre vorbă și faptă rămîne în linii generale circumscrisă în spațiul filistin al predicilor popești, excepțiile fiind posibile, de regulă, numai în rîndurile păturilor sau claselor contestatare și revoluționare, dar acestea anunță prin chiar revolta lor o altă condiție umană posibilă și vizează la orizont o altă dimensiune a omului. Încît Hegel se contrazice nu numai în raport cu fluiditatea conceptelor în dialectica sa generală, dar chiar în limitele acestei propoziții; căci, dacă

1) „omul, așa cum este exterior, adică în acțiunile sale, este și interior" (în intenții și sentimente), atunci

2) principiile lumii exterioare (concurență generalizată) reapar, fie și transfigurate, „în intenții și sentimente" de unde rezultă

3) că el nu poate fi virtuos, moral „numai în interior" decît în sensul că virtutea și morala sînt în conformitate cu acțiunile sale și că „imoralitatea" acțiunilor exterioare își află astfel acoperirea (justificarea) lor în „bunele" intenții și sentimente, de fiecare dată părăsite în acțiunea practică și reevaluate în planul compensației morale; de unde rezultă, în sfîrșit,

4) că în această strategie, parte primită prin educație, parte formată sau dezvoltată prin deprindere, în cazul acestei **neidentități** formale dintre ceea ce este considerat interiorul și exteriorul, **NU** se poate afirma, cum face Hegel, că „sînt unul tot atît de găunos și gol ca și celălalt", ci ne aflăm mai curînd în fața unui raport de complementaritate, de esență pragmatic-utilitară, care le atribuie ambilor termeni un conținut în același timp diferențiat și bine determinat. Nu e nimic găunos și gol aici — iată surprinzătoarea eroare a lui Hegel în această propoziție. Duplicitatea în morală sau morala duplicității exprimă o epocă și este plină de conținutul acesteia. O întreagă epocă istorică, al cărei apogeu este orînduirea capitalistă, cu relațiile de producție și de exploatare pe care se întemeiază.

Dar expresia capitalistă (burgheză) a acestei invertiri duplicitare a moralei, indicînd *timpul istoric* al expansiunii sale universale prin ridicarea ei la autoritatea unui principiu existențial, nu închide totuși prin aceasta cîmpul ei propriu de existență și de manifestare, ci îi atribuie mai curînd însușirile unei relative autonomii. Și aici efectul trece în cauză; practica invertirii își produce ea însăși obiectul întreprinderilor sale, prelucrînd și invertind în acest sens orice nou statut al relațiilor sociale și pătrunzînd aproape pe nesimțite cîmpul viu al raporturilor umane, cu atît mai ușor cu cît complexitatea crescîndă a vieții contemporane, rezultînd din diversi-

ficarea activităților umane, din amplificarea sistemelor de dependență reciprocă și din nevoia de servicii, pare a facilita sau a deschide cîmpuri noi și chiar a stimula *exercițiul duplicității*, cu corolarul său : parazitismul sau semiparazitismul social, chiar în condițiile în care clasicul parazitism, întemeiat pe exploatare, aparține trecutului. În acest punct, orice recidivă mecanicistă, întrucît implică ideea mersului de la sine, își dezvăluie utopismul și sterilitatea. Iar socialismul, confruntat cu propriile sale situații noi, nu poate ocoli ceea ce viața însăși aduce la ordinea de zi ca o problemă teoretică centrală, anume că „sînt mulți care consideră — cum observă secretarul general al partidului nostru — că este bine să se vorbească despre echitate socială la congrese sau în anumite adunări, dar în practică nu trebuie să se aplice ; sînt alții care ar dori să primească cît mai mult și să dea cît mai puțin societății..., oameni care nu înțeleg că fiecare e dator să dea cît mai mult societății, nu să se preocupe de a-și însuși cît mai mult de la societate și, mai ales, fără muncă"[3]. După cum se arată în aceeași expunere, „aceasta este o problemă foarte serioasă" și explică de ce problemele eticii comuniste sînt nu numai probleme practice, „ci și teoretice"[4].

Problema nu se re reduce, pe cît se vede, așadar, la simple nepotriviri rezultînd din erorile inerente practicii, ci ea angajează direcțiile fundamentale ale edificării socialismului. În acest sens este implicată investigarea condițiilor care fac posibilă îngustarea cîmpului de manifestare a acestei tendințe, ca și a condițiilor de posibilitate, activînd și amplificînd producerea convergenței dintre baza economică și climatul moral, dintre condiția omului și conștiința de sine a acestei condiții.

Aici reîntîlnim ipoteza lui Hegel, chiar dacă la el încă echivoc și inconsecvent gîndită. Căci Hegel este astfel totuși confirmat în teza sa : *omul, așa cum este exterior, adică în acțiunile sale, este și interior, în intenții și sentimente*, cu mențiunea că termenii corelați trebuie văzuți în jocul diferențierii funcției lor și implicit a formei în care apar. Hegel se desparte aici de Kant, care punea accentul exclusiv (sau în modul cel mai evident pe **voința subiectului**, pe intenție și pe sentiment ; căci mișcarea, în această unitate, *pornește de la exterior*, observă geniul lui Hegel (dezvoltînd în această direcție o intenție pe alocuri vizibilă încă la Kant).

Acțiunea, practica, aici se află izvorul neștiut, substanța mobilurilor din cîmpul interior, subiectiv, încărcat de intenții și de sentimente. Așa cum este în exterior, adică în acțiunile sale, omul este și în interior, în intenții și sentimente. Ideea profundă, surprinzînd caracterul obiectiv sau cu dominantă obiectivă al procesului considerat. Orice apriorism cade prin această punere a activității practice la originea intențiilor și a sentimentelor, care implică idei și idealuri morale. Totodată însă, o dată cu această ieșire din impasul kantian, omul însuși — ca voință aptă de acțiune transformatoare, omul ca subiect activ și gîndire originală, aptă de creație nouă — trece în conul de umbră, e mai curînd determinat, decît determină, mai curînd supus împrejurărilor decît apt să-și croiască istoria, aspirînd să-i controleze și armonizeze cursul dezvoltării sale.

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 46.

[4] *Ibidem.*

E punctul în care Marx, elaborînd materialismul istoric în conexiune cu descoperirea rolului activ şi practic constructiv al proletariatului, dă o nouă dezlegare a problemei, o dezlegare întemeiată pe convergenţa (unitatea) necesităţii şi libertăţii, pe convergenţa tendinţelor obiective cu aspiraţiile subiective ale proletariatului, devenit între timp exponentul noului curs al istoriei. Originalitatea soluţiei lui Marx îşi are pivotul în descoperirea condiţiilor de posibilitate ale acestui *nou curs al istoriei*, dominat şi controlat progresiv de gîndirea umană, curs al istoriei faţă de care întreaga istorie trecută devine preistoria sa. Noul stă în faptul că omul se poate pune, în sfîrşit, pe sine însuşi ca scop (scop în sine), lucrînd în vederea acestei împliniri şi făcînd din această lucrare substanţa propriei sale realizări umane. Omul e **factor activ** (Rousseau) pe întinsul întregii sale istorii, producîndu-şi propria sa existenţă, iar miraculoasa sa evoluţie nu este decît rezultatul propriei sale activităţi. Dar „producerea de sine" a omului apare încă numai ca rezultat, derivînd — fără conştiinţa de sine a acestei finalităţi — din „simpla" urmărire a unor scopuri imediate, apte să satisfacă nevoile sale. *Activismul* său este astfel derivat şi secundar, totul petrecîndu-se, cum spune Marx, ca un proces „istoric-natural". Noul stă, aşadar, în faptul descoperit de Marx că istoria însăşi ajunsese la punctul (perioada) în care acest *activism* în sine (lipsit de conştiinţa propriei sale finalităţi) trece în *activism* **pentru sine**, revenindu-i proletariatului, *prin însăşi natura sa* de clasă exploatată şi asuprită (care nu se poate elibera pe sine prin suprimarea oricărei nonlibertăţi posibile), să înfăptuiască această transformare radicală, ea fiind **condiţia** propriei sale emancipări. Întregul marxism se constituie pe temeiul acestei descoperiri, punînd astfel omenirea în faţa noului ei drum şi totodată în faţa posibilităţii, astfel deschisă, de a se angaja ca **factor activ-conştient** în determinarea propriului său destin. Angajarea rămîne, evident, o opţiune umană, dar ea se identifică (sau tinde spre aceasta) cu însuşi *sensul* existenţei şi al emancipării umane.

Existenţa vegetativă şi inertă devine cu aceasta *nonsensul* vieţii umane. Emanciparea constă, în esenţa sa, tocmai în această *participare*, care este o continuă semnificare a existenţei umane însăşi şi face din om stăpînul relativ liber al propriului său destin. Morala însăşi, în trecut represivă şi exterioară, îşi află, ca atare, tocmai aici *principiul noului ei înţeles*.

Marx reţine, ca şi Feuerbach de altfel, faptul relevat de Hegel că *omul*, aşa cum este în acţiunile sale, este şi în intenţii şi sentimente. În timp ce Feuerbach, cum va observa Engels, nu ştie ce să facă cu această idee, Marx va defini esenţa umană ca fiind *ansamblul relaţiilor sociale* şi va deduce de aici, în cursul laborioaselor sale cercetări, ca în ultimă instanţă (sau în primă instanţă, mai corect spus) în om şi în munca sa vie stă întreaga *avuţie* a lumii, secretul încă nedezvăluit al marii sale forţe de originare a civilizaţiei şi culturii; cu apariţia proletariatului şi cu revoluţia sa, omul încetează să fie numai subiectul inconştient al propriei sale ridicări, creatorul său spontan, şi devine totodată **deţinătorul** noilor sale **posibilităţi**, sintetizînd în sine însuşi consistenţa reală a **avuţiei**, înţeleasă ca punct atins al civilizaţiei tehnice, şi al culturii spirituale. Omul însuşi se instituie ca valoare, căci secretul întregii sale avuţii este tocmai el „Ce altceva este avuţia — scrie deci Marx — decît **desfăşurarea absolută** a însuşirilor

(umane) creatoare, fără altă premisă decît dezvoltarea istorică anterioară, care face un **scop în sine** (subl. ns.—*N.B.*) din această totalitate a dezvoltării, adică a dezvoltării tuturor forțelor umane ca atare, neraportate la un etalon dinainte dat? Cînd omul se reproduce nu într-o singură direcție determinată, ci se produce în totalitatea sa? Cînd nu caută să rămînă ceva devenit, ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire?" [5].

Pînă la Marx, gîndirea filozofică — fie și în expresia ei cea mai înaintată, cum apare la Rousseau, Kant, Hegel sau la economiștii englezi — este dominată de trecut. Trecutul domină prezentul. Munca trecută, acumulată în *capital*, domină munca vie a prezentului. Sau — ceea ce exprimă aceeași idee — **lucrul îl domină pe om.** Omul dispare în spatele produselor sale. Morala însăși, prin caracterul ei represiv împins pînă la negație de sine, e semnul absolut al acestei dezumanizări. Marx descoperă că noul curs al istoriei tinde cu necesitate să răstoarne acest raport dintre muncă moartă și muncă vie, dintre trecut și prezent, dintre lucru și suprimarea prin el a omului care l-a produs. Lichidarea proprietății private asupra mijloacelor de producție, devenită istorice ște necesară și ca atare posibilă, pune munca vie, prezentul și omul care îl semnifică să domine asupra trecutului. Omul trece din poziția de mijloc în aceea de scop, „**scop în sine**", ceea ce face posibilă și necesară schimbarea propriei sale concepții față de sine, iar de aici morala sa, modul său de raportare sau de înțelegere a lucrurilor și a oamenilor.

II

„...Trebuie să tratăm problema rolului și a poziției comunistului în societate"
N. CEAUȘESCU [6].

Ideea omului comunist își află, în această răsturnare devenită și necesară și posibilă, întemeierea sa modernă, dincolo de vechile utopii. Dar, tocmai de aici apare și istorica controversă, în fond constructivă, dar nu lipsită de reale dificultăți, asupra **modelului** său.

Totul vizează o reconstrucție în mers a modelului uman, pe care Marx o vede „fără altă premisă decît dezvoltarea istorică anterioară ...", întrucît are în vedere dezvoltarea „tuturor forțelor umane ca atare, *neraportate la un etalon dinainte dat*"; cînd omul se reproduce nu într-o singură direcție determinată (ca în istoria trecută), ci **se produce în totalitatea sa**; cînd nu caută *să rămînă ceva devenit* (luîndu-se pe sine însuși ca model), **ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire.** Evident, Marx vedea foarte departe, iar istoria — cu tot ritmul ei contemporan — lucrează pe îndelete, acumulează practici noi, tatonează asupra soluțiilor eficiente, este în căutarea răspunsurilor la propriile sale întrebări și nedumeriri. Dar Marx este fără echivoc în lămurirea unei probleme fundamentale: el insistă asupra faptului că *modelul nou* al omului nu poate fi găsit în nici un caz în trecut, ci numai în prezent și viitor. E o plecare în necunoscut. Ceea ce se cunoaște este premisa: „dezvoltarea istorică anterioară"; în schimb, orice apriorism, sub forma unui „**etalon** dinainte dat", ar implica o limitare

[5] K. Marx, *op. cit.*
[6] *Op. cit.*, p. 47.

și, ca atare, o denaturare conservatoare a procesului însuși. Ceea ce este **activ** și **plin de conținut** este tocmai desprinderea de orice limitare, răsturnarea pe cît posibil mai radicală a vechiului raport, în care trecutul apăsa asupra prezentului și munca moartă (capitalul) asupra celei vii, care nu este decît însuși omul în *desfășurarea absolută* a însușirilor sale creatoare. La Marx, eroarea lui Hegel (în fond o recidivă dogmatică, în parte kantiană) nu mai este posibilă. Acțiunea istorică reală solicită, cum spune Marx, trecerea de la critica ideilor („critica cerului") la critica și transformarea practică a realității însăși, care nu poate fi înțeleasă rațional decît ca condiție a omului, condiție care îl integrează, îl conține pe om și face tocmai de aceea existența sa posibilă. E ca un schimb de substanță. Omul **lucrează** asupra condiției sale și este totodată produsul acesteia. *Omul comunist* începe prin a fi, în lipsa oricărui alt criteriu aprioric posibil, omul angajat, **dar angajat real** în chiar această practică a construcției unei vieți noi, modelîndu-și însușirile și lucrînd astfel asupra propriilor sale intenții și sentimente, nu în vederea întruchipării unui „model imaginar", modelul însuși fiind în curs de elaborare istorică, ci *dînd curs liber* propriei sale angajări, ceea ce revine la ideea lui Marx vizînd *„desfășurarea absolută* a însușirilor sale creatoare". E o desprindere din inerție, o forțare continuu reluată a climatului conservator pe temeiul **obiectiv** al condițiilor materiale și pe acela **subiectiv** al premiselor decurgînd din dezvoltarea istorică anterioară. Se conturează astfel sumar **condiția** care face posibilă autogeneza și creația de sine a omului comunist, eliberat de trecut printr-o practică a sa și plecat asupra prezentului cu conștiința sensibilă a constructorului apt să întrevadă la punerea fundației liniamentele vag conturate ale operei la care participă. Se va modela omul la o asemenea existență de explorator și poet? Și, dacă da, pot fi întrevăzute consecințele îndepărtate ale acestei remodelări?

Orice răspuns exprimă o ipoteză. O ipoteză de lucru asupra istoriei viitoare și asupra omului acestei istorii. O explorare în același timp 1)*cutezătoare*: ruptura radicală cu sistemele represiv-modelatoare ale trecutului, și 2) *răbdătoare*, atentă, receptivă la nou, explorare în care ceea ce este nou în *om* apare mai curînd în travesti, nelăsîndu-se astfel cunoscut decît pe măsură ce se impune și impune recunoașterea sa. E o lucrare de pionier, asemănătoare cu a acelora care detectează un cîmp minat, călcînd, palpînd și delimitînd cu propria lor ființă zonele posibile pentru înaintare.

În sensul acesta, *omul comunist* este, în această istorie prezentă a facerii sale, *omul de avangardă*. El este ca fiecare, dar mai este și încă ceva, dincolo de ceea ce este fiecare, încît abia acel încă ceva devine condiția posibilității sale ca comunist. Acel **încă ceva** se reduce la **angajarea** sa umană pe liniamentele mari ale unei noi faceri a lumii.

E mult? E puțin?

Se distinge aici diferența specifică a omului de avangardă, fără care avangarda ca atare își pierde orice sens și înțeles. Diferența specifică a omului comunist, altfel ca fiecare — nici înger, nici demon —, este angajarea sa în avangarda timpului, fiorul viu al revoluționarismului său, neobosită aspirație spre nou, cutezanța de a înfrunta așezările învechite ale lumii oricît de instituționalizate ar fi și de oricît de mare prestigiu și autoritate s-ar bucura. Nu e puțin. „În ilegalitate — arată secretarul general al P.C.R. —, cînd noi intram în partid, știam că trebuie să luptăm pentru a răsturna burghezia și moșierimea, că ne așteaptă închisoarea...

Astăzi nu mai avem nici burghezie, nici moşierime, nici un fel de clase exploatatoare. Dar oare comuniştii nu mai au obligaţii în societate ? Atunci s-ar şterge orice deosebire între membrii de partid şi cei fără de partid ?".[7]

Deosebirea constă în această **disponibilitate umană la angajare în** avangarda timpului, prin care omul de avangardă face nu din el însuşi (căci omul, ca individ, duce cu sine limita propriei sale individualităţi), ci din angajarea sa şi din **puritatea transparentă** a acestei angajări, modelul însuşirii de a fi comunist. Pe temeiul acestei note comune se constituie un *model*, istoric şi el, al omului comunist, definit prin puritatea ideală a angajării şi a luptei sale. Nu e mult, dar nu e puţin lucru această ridicare a omului la treapta pe care o prefigurează angajarea sa în numele unei înalte idei despre sine şi om, care dă sens propriei sale vieţi şi deplasează la acest nivel cîmpul aspiraţiilor umane ale epocii în curs.

Omul comunist apare astfel ca veriga istoriei ajunse la conştiinţa că lucrarea începută nu-şi desfăşoară de la sine energiile creatoare.

Omul comunist e tocmai expresia acestei conştiinţe şi propria sa apariţie şi proliferare sînt confirmarea acestei nevoi. Căci mersul de la sine se dispensează de nevoia omului de avangardă şi, în ipoteza unei asemenea posibilităţi, în timpul de faţă sau într-un oarecare viitor, omul comunist ar deveni anacronic, angajarea sa lipsită de sens. O problemă rezolvată încetează să mai fie o problemă, şi poate din această iluzie a crescut şi înclinarea spre o oarecare trecere în umbră a problemei însăşi, semnalată de curînd în expunerea secretarului general al P.C.R. : „Noi vorbim puţin în ultimul timp de acest lucru ... Eu nu aş putea spune că activitatea noastră ideologică se ocupă cum trebuie de această problemă"[8]. Dar iluzia este reală şi persistă. Se poate citi astfel într-un săptămînal de cultură : „Trăim într-o Românie cu atîta mişcare materială dezlănţuită şi atîta neprevăzut omenesc creator, încît principiile de etică au ajuns (firesc) la un stadiu de extremă ramificaţie şi se stabilesc (de asemenea firesc) prin gesturi aproape spontane, *din mers* ; spiritul lucid, creator e chemat să-şi găsească dascăli nu numai în cărţi, în arte, în filozofie, ci se scaldă în mişcarea şi acţiunea înseşi, de unde îşi extrage prospeţime, mobilitate, forţă de a se acorda cu marşul colectivităţilor pe care le serveşte. Procesul este frumos şi ireversibil. Într-o societate cu arderi rapide, inerţia de gîndire şi instalarea în idei confortabile sînt o sublimă iluzie ; mai devreme sau mai tîrziu, trişorii sînt striviţi de tăvălugul înnoirilor" [9].

E adevăr şi eroare în această grădină de Eden. Principiile de etică se stabilesc şi apar **din mers** în orice epocă de profunde înnoiri şi cu atît mai mult în această mişcare fără precedent în istorie, care tinde să întemeieze o realitate umană a liberei dezvoltări individuale şi să producă omul omnilateral dezvoltat al acestei realităţi. Dar **mersul** ca atare, întrucît vizează un scop determinat, nu este numai spontan, ; şi, întrucît este spontan, nu este lipsit de contradicţiile adînci, tot atît de fireşti, ale oricărei spontaneităţi ; şi, întrucît nu este numai spontan, ci luminat şi în fond ghidat de ideea scopului, fie el şi îndepărtat, nu poate fi lipsit de contradicţiile unor ipoteze teoretice diferite, tot atît de fireşti într-o problemă atît de ascuţit controversată ca aceea a nuanţării căilor de înaintare spre formele mai înalte ale

[7] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 47.
[8] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*
[9] Vezi „România literară", august 1971.

societății celei mai noi. Căci, dacă în **mers** se pun temeiurile a ceea ce se tinde să fie obținut, **mersul** însuși — care este o practică socială în căutarea propriilor sale repere — devine cîmpul de geneză, iar omul activ al acestor căutări, căruia i se opune și inerția inconștientă, și rezistența conservatoare conștientă, produce o dată cu fiecare pas al înaintării materialul principiilor de etică care definesc mișcarea însăși și dau conturul spiritual al omului acestei mișcări. Într-un cuvînt, este o înfruntare de proporțiile unei revoluții care se continuă aparent lent, în termenii marilor lucrări ale istoriei, dar între poziții în esență intransigente și ireconciliabile. Ceea ce face să nu fie „o sublimă iluzie" admiterea faptului că într-o societate cu arderi rapide „inerția de gîndire și instalarea în idei confortabile" sînt totuși posibile, reale și de neînlăturat altfel decît prin recunoașterea acestei realități și prin participarea activă la lupta de idei și sentimente, de poziții și țeluri care se dă. Cuvîntul „luptă" nu este aici o floare de stil. Nu e mai curînd „o iluzie" că răspunsurile la întrebările atît de dificile ale timpului, fie ele și numai de domeniul principiilor morale, „se stabilesc, ... prin gesturi aproape spontane"? Cînd, dimpotrivă, spontaneitatea, ca neluminată de gîndirea teoretică și insensibilă la scopuri îndepărtate, tinde mai curînd să reducă posibilitățile noi la termenii tradiționali, această *asimilare invertită* a elementelor culturii socialiste, atît de „firesc" inerentă **mersului** de la sine. Cu **mersul** de la sine, trecutul continuă să domine prezentul, munca încremenită în dogme ale timpurilor unor alte condiții umane obturează munca vie și deschis cutezătoare a celor care prospectează pas cu pas dimensiunile devenite actuale ale omului comunist și principiile sale de viață. De aceea „comunismul trebuie să fie și personal un model, să știe să lupte pentru realizarea principiilor comuniste de organizare a societății, a principiilor noi de viață" [10]. Comunistul nu poate fi astfel înțeles rațional decît ca „modelul" înscrierii individuale în **mersul** activ al noii istorii, „agentul" sau „factorul" activ intuit de Rousseau pentru trecut, dar exprimînd noile legități — descoperite de Marx — ale dezvoltării umane contemporane în condițiile, devenite în sfîrșit istoricește posibile, ale acțiunii libere. Comunistul este „modelul" — de ce să n-o spunem: un model idealizat — al angajării contemporane în istorie.

Orice model este o abstracție care idealizează. Dar modelul ca atare, întrucît e viu și dinamic, nu e nici dogmă, nici imuabil și cu atît mai puțin obiectul unei apologetici. În cazul modelului comunist, care este practică revoluționară asimilată, practică critică, modelul însuși se confirmă pe sine prin critica continuă a expresiei sale și rămîne model numai cu condiția acestei transparențe critice, care este condiția posibilității sale. Exemplul pe care îl aduce comunistul prin propria sa prezență în viața epocii devine astfel model în măsura în care poate transmite prin propria sa transparență sensul real și în transparență imposibil de mistificat al mobilurilor și al scopurilor sale. Transparența exemplului comunist se conturează astfel ca singura replică cu ecou într-o lume care tinde să se desprindă din cleștele duplicității, dar neîncrezătoare și întrucîtva uimită în fața energiei cu care practica duplicității vizează să convertească în limbajul ei noile experimentări istorice.

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*

III

„Sînt mulţi care consideră că este bine să se vorbească despre echitate socială..., dar în practică nu trebuie să se aplice".

„...Comunistul trebuie să fie şi personal un model..." (N. CEAUŞESCU)[11].

Duplicitatea e ca o negustorie cu contabilitate intransparentă, în spatele căreia orice manipulare devine posibilă, negustorul rămînînd întotdeauna cinstit şi inatacabil. Cinstea şi poziţia sa inatacabilă stau în corecta manipulare a registrelor sale potrivit principiilor, ferme şi ele, ale contabilităţii duble. În relaţiile sociale şi morale apare o negustorie (în partidă dublă) a exemplului (sau modelului), surprinsă, de pildă, de Ibsen în piesa sa *Stîlpii societăţii*. Sînt astfel puse în lumină ceea ce s-ar putea numi **antinomiile exemplului,** proiectate şi reliefate cu atît mai acut de confruntarea contemporană a comunistului cu **mersul** spontan al lucrurilor, cînd trecutul lucrează asupra prezentului tocmai prin limbajul, adecvat la prezent, al exemplarităţii şi autorităţii de sine a faptului (aparent) exemplar.

Or, exemplul, în expresia lui formală, este numai parţial sau puţin elocvent. De unde posibilitatea duplicităţii în chiar cetatea, altfel de autoritate, a exemplului şi pînă la urmă compromiterea sa ca o valoare fără acoperire. Exemplul însuşi are propriile sale expresii şi contradicţii. El poate fi, bunăoară, exemplu *bun* sau exemplu *rău*, în ambele cazuri convingător sau nu, eficient sau ineficient. Terenul exemplului nu este astfel lipsit de orice echivoc. Căci bunul şi răul, eficientul şi ineficientul nu sînt întotdeauna termeni atît de radical şi evident opuşi, pe cît s-ar părea, încît distincţia să fie la îndemînă, iar actul de opţiune să decurgă firesc şi fără resturi de îndoială.

De reţinut, aşadar, întîi complexitatea constituirii exemplarităţii. Există o polisemie a exemplului, similară oricărui act de comunicare, dacă se ţine seamă că *în planul eticului exemplul funcţionează* ca **un limbaj**. Iar ca limbaj faptul de a fi exemplar al unei acţiuni (comportament) implică :

a) o cantitate de informaţie emisă ;

b) un receptor relativ sensibil la informaţia dată sau apt de a fi sensibilizat ;

c) aptitudinea acestuia de a descifra şi interpreta în linii generale corect sensul informaţiei primite, deci de a primi informaţia în integralitatea elementelor sale şi nu disparat, nu unilateral ;

d) caracterul atrăgător, viu, stimulativ al modelului (exemplului) astfel reconstituit de cel care receptează, funcţie de sensibilitatea şi înclinaţiile sale.

Se conturează astfel nu numai *o schemă explicativă*, dar totodată o imagine indicînd *modul de a* **fiinţa** al *exemplului* ca *o mişcare complexă* ţinînd seama de *comunicabilitatea posibilă dintre emiţător şi receptor*, **receptorul** fiind la rîndul său **activ**, nu *numai pasiv*, dar activ în aşa fel încît *tocmai sensibilitatea sa receptivă* **transformă** *un fapt, altfel oarecare, într-un*

---

[11] *Ibidem*, p. 46 şi 47.

fapt exemplar pentru el. Sensibilitatea sa receptivă *a posteriori* participă astfel la ceea ce s-ar putea numi *ridicarea la exemplaritate* a unui fapt, altfel pierdut și lipsit de semnificație exemplară. Fără această sensibilitate receptivă, nici un fapt, fie el ieșit din comun și *apt de* exemplaritate, nu posedă încă virtuțile *exemplului*, puterea lui de comunicare și de înrîurire, tot așa cum o scînteie care scapără nu este încă o flacără, ci numai posibilitatea ei.

Exemplul devine ceea ce este funcție de sensibilitatea receptivă pe care o trezește și o stimulează. Încît se poate astfel observa că un exemplu, în înțelesul său etic, *nu poate* fi — prin însăși natura ființării sale — *un produs individual și întîmplător*, ci numai un produs social, rezultînd din confluența unor tendințe — parte convergente, parte divergente — care se impun, fie și numai temporar, ca necesare. Nu accidentalul capătă audiența exemplarului, ci, dimpotrivă, ceea ce pătrunde stăruitor prin porii epocii și se identifică cu ea în limbajul binelui și al răului. Ceea ce tinde să dureze. Ceea ce se impune prin insistența unei prezențe care statornicește un climat social-spiritual, *exemplaritățile bune și rele distingîndu-se tocmai în funcție de el.*

Privit prin această prismă a funcționării sale, ceea ce devine sau nu la un moment dat exemplu nu poate fi stabilit printr-o oarecare preferință subiectivă, de pildă a educatorului sau a moralistului, fără un minimum de disponibilitate și de adeziune din partea celui căruia i se adresează.

Dar tocmai o asemenea adeziune, care-i conferă exemplului energia sa interioară, este, prin chiar natura sa, circumspectă și critică. Circumspectă ca față de ceva întrucîtva nou, care nu poate fi receptat și asimilat fără un moment de cumpănire. Adeziunea la un **nou model** implică de fiecare dată și inevitabil o renunțare la deprinderi mai vechi. Iar de aici, ca un corolar, nu numai circumspecția cumpănirii, dar și ascuțimea critică. Geneza exemplarului trece prin acest purgatoriu. *Nu tot ce se oferă se primește. Mai trebuie ca ceea ce se oferă să fie resimțit ca o nevoie*, fie ea numai afectivă, fie semnalînd totodată o dispoziție de domeniul culturii, al convingerilor și al rațiunii. Încît o condiție primă a *valorii de exemplaritate*, fără care exemplul însuși este neputincios, o simplă intenție lipsită de validitate, devine tocmai această participare deschisă, în același timp creatoare și receptivă, a unor comunități determinate la producerea, într-un sens simultană, a modelelor exemplare, ca și a sensibilității receptive față de ele.

Adînca eficiență a exemplului, singura care îi validează autenticitatea, se constituie abia din procesul acestei conlucrări.

Iar **conlucrarea**, ca în orice limbaj, implică **transparența** ca o lege a sa. Materia exemplului se constituie, fără excepție, din autenticitatea unor trăiri. Sau, altfel spus, numai trăirea ca atare în complexitatea mecanismului ei se instituie și e recunoscută ca posedînd valoarea exemplarității. Falsul trece, ca atare, de fiecare dată într-un **antiexemplu**, în sensul că face exemplară anularea de sine a exemplului, devalorizarea sa, prin chiar falsul, echivocul, duplicitatea din care intenționa să se constituie. Liantul dinăuntru al faptului exemplar este absența oricărei disimulări, a oricărei vanități; în schimb, plinul de firesc, plinul de adevăr, plinul de omenesc. Iar omenescul nu cunoaște un punct terminus care s-ar chema *perfecțiunea*, ci mai curînd o continuă explozie de energie, implicînd căutări, pasiuni,

contradicții și tensiunea care le potențează. Firescul, adevărul, omenescul spulberă și ridiculizează sub cruda lor autenticitate vanitatea perfecțiunii, contrapunîndu-i farmecul molipsitor al faptului brut și real. Dar această continuă contrapunere între *vanitatea perfecțiunii*, întotdeauna *duplicitară*, și firescul faptului omenesc nu este un simplu joc, ci o adevărată încăierare, fără împăcare posibilă, între prezent și trecut. Prezentul și trecutul sînt titani, iar lupta lor o luptă titanică între titani. O luptă în care, pe terenul exemplarității, supralicitarea vanitoasă a exemplului sugerînd perfecțiunea se transformă în contrariul a ceea ce vizează și afirmă. Cu cît mai mult se autoproclamă, cu atît mai mult își neagă natura, se dezice de sine, vorbește o altă limbă, sună echivoc, devine distant, intransparent, fără putere de comunicare și fără audiență.

Condiția de a ființa a exemplului se exprimă astfel, în esență, prin *autenticitatea* și prin *transparența* necesară a acestei autenticități. Condiția transparenței devine mijlocul de recunoaștere și de control al acestei autenticități. Fără transparență, autenticitatea însăși poate fi pusă la îndoială, cu atît mai mult cînd vanitatea exemplarității activează confuzia și justifică îndoiala, exprimată atît de plastic în vorba de duh care spune : „Popa predică apă și bea vin". Predicînd apă și bînd vin, popa nu poate fi recunoscut, ca atare, drept model al abstinenței. Predica sa sună în pustiu. Exemplul astfel oferit nu mai este acela al cumpătării. Mai grav. Pretenția la exemplaritate devine ea însăși pe această cale un *model de duplicitate*, încurajînd mai curînd *ipocrizia* decît *comportarea deschisă*, *respectul adevărului*. Încît abia *transparența*, înlăturarea oricărui echivoc posibil, devine — în compensație — *corolarul autenticității*. Numai ceea ce este autentic n-are motive să evite condiția transparenței. Și, cum este o temă care i-a preocupat încă pe cei vechi, iată-l pe Seneca într-o scrisoare către Luciliu : „Socotește-te fericit numai atunci cînd vei putea să trăiești în văzul lumii, cînd pereții casei tale te vor adăposti, nu te vor ascunde ... Trăim astfel ca și cum, dacă am fi văzuți fără de veste, am fi prinși în vină". Ideea-cheie aici e că *ascunsul*, *refuzul transparenței definește fără nici un alt adaos o viață care se rușinează de sine*. O viață deținînd *o valoare de exemplaritate negativă*. „Trăim astfel ca și cum, dacă am fi văzuți fără veste, am fi prinși în vină". Seneca descrie prin aceasta o epocă în care duplicitatea moravurilor contribuie la eroziunea internă a Imperiului roman. Dar se conturează totodată și această modalitate de ființare a moralității, cînd însăși *duplicitatea devine exemplară*, cînd prin aceasta *funcția etică a exemplului* se dezvăluie ca putînd fi nu numai pozitivă, dar și *negativă*; cînd înrîurirea unui exemplu negativ nu se reduce numai la ceea ce poate fi vizibil și cunoscut ca nociv într-un comportament, dar afectează chiar autoritatea, prestigiul și atractivitatea modelului pozitiv, iar prin aceasta puterea lui de pătrundere și de influențare.

Inima exemplului bate astfel într-un spațiu înscris între autenticitate și transparență. Dincolo de care totul se transformă în contrariul său.

Relațiile concurențiale își au în duplicitate (ascunderea intențiilor, nepotrivirea dintre vorbe și fapte) condiția spirituală elementară a posibilității lor.

Relațiile comuniste, ca fiind negația radicală a celor dintîi, își află, dimpotrivă, condiția spirituală elementară a posibilității lor în ruptura cea mai radicală cu orice duplicitate.

Nici o împăcare nu este aici posibilă, căci orice fisură duplicitară este și rămîne duplicitate după natura ei.

Iar condiția, și ea elementară, a acestei neîmpăcări și neîntoarceri este tocmai absoluta transparență a relațiilor umane din momentul în care ascunderea lor își pierde sau și-a pierdut temeiul ridicării ei la valoarea de principiu existențial.

Trecutul și prezentul se confruntă astfel pe chiar terenul acestei treceri necesare de la **principiul aparenței** la principiul **transparenței.**

Proba de autenticitate a omului comunist stă în angajarea pe strîmtorile acestei treceri. Tentativa este prometeică, dar nu poate fi evitată. E și aici un asalt al cerului, cum spunea Marx definind semnificația luptei pe care o purtau comunarzii Parisului din 1871, însîngerat, dar de o glorie care, intrînd în legendă, a făcut demonstrația că ideea acestui asalt nu e o himeră, că oamenii vor și pot să asalteze cerul.

Modelul comunistului este omul acestui dublu asalt, întors cu fața spre acțiunea practică și angajat totodată în această reconstrucție a propriei sale spiritualități. Omul care își asumă aceste responsabilități. *A fi comunist* se reduce simplu la această asumare de răspunderi **în condițiile deplinei transparențe.**

Nu e un efort neuman aici, nu e un sacrificiu. Omul se îndreaptă spre această radical nouă înțelegere de sine.

Iar *comunistul* este în acest timp al istoriei *deschizătorul de drum.*

SPIRIT MILITANT ÎN PROMOVAREA ETICII SOCIALISTE

DE

GHEORGHE BERESCU

În programul de educare comunistă a poporului inițiat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, un obiectiv esențial îl constituie direcțiile și măsurile de îmbunătățire a activității întregului partid, a tuturor factorilor educativi implicați în dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, în ridicarea nivelului lor politic-ideologic, în promovarea cu fermitate a principiilor eticii comuniste, a echității sociale.

Din bogăția de idei, din măsurile preconizate și din exigențele puse în fața frontului ideologic ne propunem să abordăm aici unele aspecte referitoare la perfecționarea muncii de educație morală, și în primul rînd a *atitudinii socialiste față de muncă*.

Ca orice latură a vieții spirituale a societății, valorile și principiile etice evoluează și se transformă calitativ în funcție de natura schimbărilor care se produc în relațiile sociale, în domeniile vieții materiale și politice ale societății. Relațiile sociale și organizarea societății oferă nu numai o bază de afirmare a unor principii și valori etice, ci și mijloacele sau căile care permit oamenilor însușirea acestora. Cercetarea raportului dintre perfecționarea tuturor domeniilor vieții sociale în țara noastră și dezvoltarea valorilor morale pune în evidență totodată faptul că în morală, ca și în alte forme ale conștiinței sociale, principiile, atitudinile, stările de comportament nu reflectă automat, spontan direcțiile sociale ale progresului, ci se află în strînsă legătură cu condițiile de ordin obiectiv și subiectiv care se creează pentru asigurarea progresului multilateral al patriei.

O implicație etică de mare însemnătate o are dezvoltarea economică. Accentul care se pune pe ridicarea eficienței întregii activități, pe întărirea ramurilor moderne ale industriei și pe modernizările din agricultură și din celelalte ramuri solicită în mod direct în sfera muncii, eforturi de perfecționare a oamenilor, o atitudine receptivă față de nou, o înaltă responsabilitate etică, socială.

Sfera hotărîtoare a activității umane, *munca*, solicită deci omul la *autoperfecționare*, la autoverificarea posibilităților, la evaluarea calităților sale. În fața opțiunii pentru nou, pentru o atitudine mai respon-

Rev. filoz., **18**, 8, București, 1971, p. 983–988

sabilă, pot apărea piedici legate de nivelul slab de pregătire profesională, de proasta organizare a muncii într-un colectiv sau altul, defecțiuni de aprovizionare cu materii prime, aparate și instrumente de muncă. Aceste piedici sînt susceptibile de a fi depășite atît printr-o bună organizare, cît și prin educarea oamenilor în spiritul valorilor etice ale muncii.

În coordonatele definitorii ale societății socialiste multilateral dezvoltate este inclus ca obiectiv esențial nu numai faptul că societatea „trebuie să asigure muncă pentru toți cetățenii ... ", ci și prevederea că „munca trebuie să devină atît o necesitate, cît și o plăcere pentru toți membrii societății", care trebuie cu toții „să depună o muncă utilă!" [1].

Condiție esențială a progresului nostru pe calea socialismului și comunismului, desfășurarea unei munci *eficiente* în sistemul socialist de organizare și de conducere implică cultivarea unei game largi de trăsături politice, morale și științifice. La baza acestei necesități se află noua calitate a membrilor societății noastre de producători și proprietari ai mijloacelor de producție. De aici decurge în mod necesar importanța unei munci a tuturor în folosul societății și o participare efectivă la organizarea muncii și a producției.

Drepturile și îndatoririle rezultate din poziția socială a oamenilor permit o largă valorificare a trăsăturilor înaintate ale omului societății noastre și, totodată, exigențe sporite, un spirit militant și combativ față de orice manifestare de indisciplină, față de parazitismul social, față de goana după avantaje fără muncă etc.

Atitudinea socialistă față de muncă reprezintă un nucleu esențial în cadrul normelor moralei socialiste. Insistența deosebită cu care partidul subliniază necesitatea dezvoltării atitudinii înaintate prin muncă este legată și de progresul economic, dar într-o măsură hotărîtoare de formarea omului nou, a cvasitotalității trăsăturilor sale morale. Aceasta deoarece atitudinea înaintată față de muncă și, în consecință, activitatea de muncă eficientă și de calitate înseamnă *exprimarea în fapte* a responsabilității, a competenței, a grijii pentru progresul patriei și a hotărîrii de a contribui la acest progres. Totodată, prin această trăsătură morală înaltă, omul muncii se afirmă pe sine, își afirmă personalitatea și participarea sa conștientă la făurirea noii societăți. De aceea pentru dezvoltarea unei atitudini socialiste față de muncă s-au luat măsuri de îmbunătățire a activității tuturor factorilor educativi (școala, colectivele de muncă, organizațiile politice-educative, instituțiile ideologice și cultural-educative, opinia publică etc.). Există o bază socială obiectivă care se cere valorificată mai amplu prin activitatea educativă pentru îmbogățirea conținutului atitudinii față de muncă.

Se cunoaște faptul că una dintre cele mai mari cuceriri revoluționare în anii construcției socialiste o constituie eliberarea oamenilor muncii de orice formă a exploatării, asigurarea unei munci libere, crearea condițiilor de calificare și de ridicare a calificării pentru muncă, pentru valorificarea aptitudinilor și a talentelor fiecărui cetățean. Acest drept funda-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 37.

mental pentru care a luptat poporul, clasa muncitoare în frunte cu partidul comunist implică mari responsabilităţi sociale şi morale.

Dintre acestea, *înţelegerea* şi *respectarea îndatoririlor muncii* se înscriu pe prim plan. Avem în vedere faptul că noua atitudine faţă de muncă nu se formează în mod spontan, că potenţele educative ale muncii trebuie puse în valoare printr-o activitate ideologico-educativă, prin munca politică desfăşurată de partid. Această activitate trebuie să determine pe fiecare „să înţeleagă că în orice domeniu de activitate este necesar să-şi aducă contribuţia la dezvoltarea societăţii noastre" [2].

O contribuţie cît mai utilă în muncă este legată de înţelegerea necesităţii muncii şi de pregătirea profesională şi morală pentru muncă, în mod deosebit a tineretului. Acţiunea educativă este cu atît mai necesară, cu cît există cazuri de parazitism, fuga de munca productivă a unor tineri care trăiesc pe seama părinţilor şi a societăţii, goana după locuri călduţe a unora dintre cei care posedă o diplomă oarecare. Măsurile preconizate pentru a face astfel încît nimeni să nu poată trăi fără a participa la o muncă utilă societăţii rezultă din natura umanistă a noii orînduiri, din conţinutul relaţiilor sociale, care nu lasă loc parazitismului şi mentalităţilor mic-burgheze despre muncă. Participarea la muncă, străduinţa de a respecta îndatoririle sociale, desfăşurarea unei munci de calitate înseamnă, în fond, exprimarea prin fapte a devotamentului pentru patria socialistă, o contribuţie la progresul ei şi calea de afirmare a personalităţii omului.

Munca este în acelaşi timp un proces complex, cu dificultăţi, cu exigenţe. În climatul nou de responsabilitate a oamenilor muncii, de sporire a participării lor efective la organizarea şi la conducerea activităţii de producţie, la aplicarea creatoare a rezultatelor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice, *competenţa* devine o coordonată esenţială a fiecărui participant la muncă. Milioane de oameni ai muncii au urmat cursuri şi şcoli de calificare şi de ridicare a calificării. Complexitatea obiectivelor noului plan cincinal au dus la necesitatea elaborării sistemului naţional de pregătire şi de perfecţionare a tuturor cadrelor, a tuturor salariaţilor.

Dar realizarea obiectivelor economice şi sociale implică, o dată cu perfecţionarea profesională şi cu creşterea competenţei, o înaltă ţinută etică. Îndatorirea de a munci în mod conştiincios, de a realiza o activitate de calitate nu reprezintă numai o cerinţă economică, o nevoie socială a existenţei şi a progresului, ci şi o pîrghie de modelare a conştiinţei socialiste.

O contribuţie sporită la acest proces educativ complex trebuie s-o aibă cercetarea teoretică din domeniul ştiinţelor sociale şi munca de propagandă. În legătură cu problematica muncii este necesară, aşa cum arăta secretarul general al partidului, cercetarea unor probleme cum sînt noua calitate a oamenilor muncii de proprietari şi producători în societate, repartiţia în socialism şi cointeresarea materială, rolul stimulentelor morale şi al conştiinţei în realizarea programului partidului, etica şi echitatea socială, democraţia şi umanismul, problemele organizării, conducerii şi planificării economiei şi a muncii.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 72.

Abordarea acestor probleme strîns legate de muncă implică o generalizare a experienţei clasei muncitoare în conducerea societăţii, în organizarea activităţii, o înfăţişare a eroismului său în muncă. Asemenea cercetări pot contribui la generalizarea unor atitudini înaintate, la fundamentarea necesităţii acţiunii în acest spirit şi a convingerii asupra rolului atitudinii înaintate faţă de muncă.

În cadrul activităţii ideologice, etica filozofică nu se poate rezuma la comentarii referitoare la sensul şi la conţinutul categoriilor etice. Etica filozofică, ca domeniu al reflectării normelor de conduită contemporane, îşi poate dovedi eficienţa nu în mod general, ci prin redarea zonelor de progres în care se dezvoltă relaţiile sociale şi raportarea omului la acestea. Pe această bază, şi acţiunea educativă, munca de propagandă îşi sporesc aportul. Ele trebuie să influenţeze atît ideile şi atitudinile oamenilor, cît şi sentimentele lor.

Accentul pe care l-am pus pe latura de ordin ideologic a conştiinţei nu subliniază decît o direcţie, un etaj al structurii sale. Cealaltă latură — de ordin psihologic, afectiv — a conştiinţei este mai puţin studiată. Or, formarea omului şi a conştiinţei sale nu se realizează numai prin idei, ci prin tot ceea ce are drum de acces la raţiunea şi la sentimentele sale. De aceea nu trebuie să subapreciem factorii care acţionează în sfera afectivă. Şi aici pot exista sentimente înalte sau josnice, egoism sau generozitate, spaimă sau curaj, dîrzenie sau delăsare. Planul psihologic explică multe dintre procesele luptei dintre nou şi vechi. În planul social larg care se dezvoltă pe baza unor legi cunoscute, cu măsuri care au la bază această cunoaştere etc. nu apar procese spontane sau necontrolate decît dacă realitatea este ignorată şi nu se ţine seama de elementele ei contradictorii. În planul psihologic apar însă şi reacţii necontrolate. Ele sînt cu atît mai spontane şi pot surprinde, cu cît nivelul de conştiinţă este mai scăzut.

Am insistat asupra acestor aspecte, ţinînd seama şi de faptul că, în prezent, în scrierile unor sociologi se manifestă unele tendinţe unilaterale în considerarea conştiinţei, tendinţe legate de progresul tehnic-ştiinţific. Ne oprim pe scurt asupra acelora care au legătură cu lupta dintre nou şi vechi.

O primă problemă este legată de nivelul cunoştinţelor, adică de necesitatea sau de lipsa de necesitate a unor cunoştinţe complexe şi capabile să ducă la progres în condiţiile tehnicii noi. Poziţiile sînt diverse. Adevărul este că diversificarea profesiilor se dezvoltă ca un proces obiectiv. Volumul de cunoştinţe este, în general, mare şi în creştere, lucru pe care nu-l neagă nimeni, dar, raportat la operaţiile de muncă ale fiecărui om în cadrul specializării, pare să scadă. Procesele mecanizate şi automatizate, susţin Ch. de Lauwe şi alţii, nu-i mai cer omului multe cunoştinţe. Ar urma deci o schematizare a omului în cîmpul esenţial al activităţii sale, activitatea de muncă. Creaţia ar deveni apanajul unor cadre de concepţie. Aceste idei ar fi adevărate dacă omul şi-ar reduce munca la operaţii simple, stereotipe, indiferent de orînduirea socială. Dar mecanizarea şi automatizarea nu pot fi privite numai din acest unghi de vedere. În primul rînd au importanţă condiţiile de ordin social, situaţia omului în cadrul muncii. Nu este vorba de o frază mulţumitoare, ci de faptul că însuşi progresul tehnic creează în mod obiectiv necesităţi de cunoaştere pentru fiecare

meserie și întrepătrunderea specialităților. Un om nu poate să aibă rezultate bune dacă nu cunoaște procesul în ansamblu și dacă nu învață permanent lucruri care se impun obiectiv pentru profesiunea sa din dezvoltarea celorlalte. Munca industrială a determinat calificarea și recalificarea angajaților din uzine și din combinate. Dar nu numai atît. An de an, marea majoritate a salariaților urmează cursuri de ridicare a calificării în condiții în care și tehnologia se perfecționează. Ca atare, privit de departe, omul pare că face o muncă simplă, care nu-i cere multe cunoștințe. Privit însă sub lupa cercetării, procesul apare altul decît cel imaginat.

Cu cunoștințele profesionale, să zicem, lucrurile stau mai simplu și nu aici sînt cele mai mari semnale de alarmă. Chiar în Occident, Friedmman, Pierre Naville și alții recunosc creșterea nivelului de cunoștințe. În schimb, numărul autorilor occidentali care cred că progresul tehnic este un pas înapoi și o frînă a valorilor morale și culturale este mult mai mare. Unii sociologi, ca J. Laloup și J. Nellis, se îngrijorează de pierderea sentimentului responsabilității omului.

Întrebarea care se ridică în urma acestor profeții este evidentă: poate fi progresul tehnic un sprijin pentru apariția unor noi valori în sfera ethosului?

Răspunsul este și el evident: totul depinde de *natura* relațiilor sociale. Cu aceasta n-am dat însă decît un răspuns foarte general. În mod concret, munca unui om, conștiinciozitatea sa, simțul său de răspundere nu mai au în condițiile progresului tehnic un caracter izolat, nu privesc numai propria sa activitate, ci afectează colective întregi și mari valori economice, tehnice etc. Ca atare, și răspunderea este mai mare. Dar are ea, oare, și o valoare mai mare din punct de vedere moral? Desigur, pentru că este un element dinamizator al progresului în socialism.

În privința schematizării muncii, este evident că artizanul sau micul meseriaș au o mare satisfacție pentru lucrul pe care-l execută, că utilizează cunoștințe, deprinderi și gustul pentru frumos. Dar, oare, muncitorul modern nu întîmpină tot atîtea probleme complexe atunci cînd se străduiește să facă o muncă de calitate? Oare condițiile de muncă moderne nu sînt mai bune, nu se dezvoltă o întreagă estetică a locului de muncă și a produselor? În toate aceste procese, rolul *atitudinii morale* este tot mai evident, mai sporit. Tocmai de aceea este importantă activitatea conștientă, ofensivă și combativă în cultivarea trăsăturilor înaintate și în respingerea mentalităților înapoiate. Așa cum se arată în propunerile făcute de tovarășul Nicolae Ceaușescu, „va trebui să crească rolul adunărilor de partid în dezbaterea principalelor probleme ale vieții colectivelor de muncă, în sporirea combativității și vigilenței politice a membrilor de partid, în ridicarea spiritului critic și autocritic, în promovarea poziției ferme împotriva fenomenelor negative, a atitudinilor necorespunzătoare față de muncă și avutul obștesc, de dezinteres față de cerințele oamenilor muncii, a manifestărilor de indolență și superficialitate"[3].

Creșterea rolului conducător al partidului în conducerea activității ideologice-educative decurge din progresul de ordin calitativ ce se reali-

[3] N. Ceaușescu, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii. 6 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 11.

zează în țara noastră în toate sferele de activitate. Faptul că obiectivele pe care le avem de realizat solicită activitate conștientă din partea maselor largi de oameni ai muncii impune activității ideologice o asemenea desfășurare, încît să poată fi pe deplin conștientizate obiectivele, răspunderile și atribuțiile oamenilor, să se poate aplica cele mai noi cunoștințe și cuceriri tehnice-științifice, să crească rolul culturii în activitatea practică, în producție, în viața obștească, în raporturile și în relațiile sociale.

Universul mai larg de preocupări determinat de progresul țării noastre implică un răspuns efectiv și eficace din partea muncii ideologice-educative. Cercetarea teoretică, munca ideologică și educativă trebuie să-și dovedească eficiența în cultivarea principiilor eticii socialiste, în stimularea permanentă a spiritului militant, combativ, de pe pozițiile marxism-leninismului, împotriva concepțiilor și atitudinilor retrograde, ostile ideologiei socialiste și normelor de conduită socialistă din orînduirea noastră. Spiritul militant, ca trăsătură de bază a ideologiei și eticii socialiste, constituie o necesitate atestată de întreaga istorie a luptei pentru socialism. El înseamnă însușirea metodelor moderne de muncă, organizarea mai bună a muncii și combaterea rutinei, folosirea eficientă a timpului de muncă, obținerea de economii, mărirea productivității muncii, efectuarea unei munci de calitate etc., adică o întreagă etică a muncii.

STUDII ŞI ARTICOLE

CONDUCEREA ŞI ŞTIINŢA CONDUCERII ÎN GENERAL ŞI OBIECTUL ACESTEIA, ÎN SPECIAL

DE

EMIL MIHULEAC

Conducerea este o necesitate obiectivă care rezultă din însăşi natura muncii sociale, o funcţiune comună oricărui mod de producţie în care gradul de combinare a muncii atinge un anumit nivel. Marx scria : „Munca de supraveghere şi conducere ia naştere în mod necesar pretutindeni unde producţia capătă nemijlocit înfăţişarea unui proces socialmente combinat„[1]. În această calitate, conducerea îndeplineşte un rol obiectiv necesar şi deci poate fi considerată o activitate productivă. Nu este greu de observat că această latură a conducerii se referă exclusiv la aspectele organizatorice ale proceselor. Existenţa unui element comun în conţinutul însuşi al muncii de conducere face ca anumite metode şi instrumente să fie utilizabile oriunde.

În prezent, ne aflăm în faţa perfecţionării continue a activităţii de conducere, ridicarea permanentă a nivelului cunoştinţelor în astfel de probleme fiind o preocupare generală. Raţionalizarea volumului de muncă, combaterea cu hotărîre a oricăror forme de risipă a timpului şi a folosirii nejudicioase a forţei de muncă şi a mijloacelor materiale, sînt obiective de mare actualitate.

De asemenea, este ştiut că la baza conducerii stă folosirea adecvată a legilor obiective ale vieţii sociale şi a metodelor moderne de organizare şi coordonare a oricăror activităţi. În acest fel, conducerea—mai ales la nivelele superioare—asigură valorificarea capacităţii de creaţie, folosirea optimă a tuturor forţelor şi mijloacelor, în vederea creşterii continue a eficienţei tuturor activităţilor.

Munca fiind din ce în ce mai complexă şi actul de conducere devine din ce în ce mai complex, solicitînd tot mai multe calităţi şi atribute funcţionale de conducător, nemaiputînd fi îndeplinit decît de oameni

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, p. I, Edit. pentru literatură politică, Bucureşti, 1953, p. 373 şi urm.

Rev. filoz. **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 989–1001

pregătiți în acest sens ; conducerea fiind o știință, ea trebuie tratată ca atare[2].

În numeroase situații s-a constatat că procedee tehnice moderne riscă să nu fie folosite cu eficacitate, ca urmare a dificultăților existente în conducere. De cîteva decenii, conducerea constituie obiectul unor cercetări sistematice care au drept țintă așezarea ei pe baze științifice. Deși rezultatele obținute pînă acum nu au condus încă la elaborarea unei teorii pe deplin închegate, progresele înregistrate sînt în măsură să ofere practicii instrumente și metode destul de eficace. Activitatea de conducere devine treptat „o știință—poate mai importantă decît multe domenii ale științei—"[3] și care se impune atenției generale în numeroase țări ale lumii, iar pe plan mondial se conturează tot mai mult profesiunea de conducător[4].

În orînduirea socialistă, obiectul conducerii îl constituie întreaga societate, ansamblul activității sociale a tuturor oamenilor. Aceasta se desfășoară în sfere extrem de variate și pe trepte organizatorice diferite. În cadrul lor, procesele au loc pe baza unor legități care le sînt proprii, iar acest lucru determină particularitățile conducerii lor. A elabora o teorie viabilă privind conducerea înseamnă depășirea situației actuale, caracterizată mai ales prin existența unor opinii variate, nesistematizate, adesea contradictorii, atît în lucrările autorilor marxiști, cît și în cele elaborate de pe alte poziții teoretice generale.

★

1. Elaborarea unei științe a conducerii implică dezvăluirea unor legități specifice procesului de conducere, care nu sînt cuprinse și nu pot fi cuprinse de nici una dintre științele existente. De altfel, dintre științele sociale existente, nici una nu studiază problemele speciale ale conducerii ; economia politică face doar o caracterizare teoretică a principiilor de bază ale sistemului conducerii ; dreptul reprezintă numai cadrul legal al conducerii, fără a se ocupa de formele și metodele de conducere. Este vorba deci de abordarea sintetică a acestei probleme, deoarece în cadrul ei sînt contopite relații economice, juridice, psihologice și politice[5].

Prelucrarea problemelor care se pun în legătură cu conducerea procesului social general, a oamenilor și a tehnicii,—în condițiile unei tot mai mari adînciri a diviziunii muncii și a revoluției tehnico-științifice cu urmările ei materiale și spirituale,—duce, pe plan internațional, la dezvoltarea unei științe a conducerii de sine stătătoare cu diversele ei discipline și teorii[6]. *Știința conducerii trebuie deci concepută ca o știință autonomă generală, care să aibă în vedere esența conducerii oricărui obiect social, a*

---

[2] T. Hegedus, *Az ipari vezetés tudomány*, în „Ipargazdaság", Budapest, 1967, nr. 8—9, 34—37.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R., din 10—13 decembrie 1969*, Edit. politică, București, 1969, p. 71.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 21—23 decembrie 1966*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste, Rapoarte, cuvîntări, articole.* Septembrie 1966 — decembrie 1966, vol. II, Edit. politică, București, 1968, p. 156.

[5] V. Lișitin, G. Popov, *O nauke upravleniia*, în „Planovoe hozeaistvo", Moscova, 1968, nr. 3, p. 3 și urm.

[6] W. Thimm, *Philosophische Aspekte der sozialistichen Leitungswissenschaft*, „Zeitschrift für Philosophie", Berlin, 1966, nr. 6, p. 654 și urm.

oricărei secțiuni a societății. Dacă n-am admite aceasta, am ajunge să negăm însuși faptul că societatea este un organism social complex, structurat pe sisteme și subsisteme care se autoreglează, autoorganizează și autoconduce. Aceste calități au fost enunțate încă de Marx, care menționa că orice muncă nemijlocit socială sau colectivă executată pe scară mai mare are, mai mult sau mai puțin, nevoie de dirijare[7].

În ultimii ani au apărut unele lucrări referitoare la conducere; ele sînt însă, după opinia noastră, numai tentative de defrișare a terenului, a problematicii acestei științe. Lipsesc deocamdată studii aprofundate și lucrări fundamentale care să abordeze problemele teoretice și practice ale perfecționării formelor și metodelor de conducere[8].

Partidul nostru acordă o deosebită atenție științei conducerii ; în lucrările Congresului al IX-lea, ale Conferinței naționale din decembrie 1967, dar mai ales la Congresul al X-lea și la plenarele Comitetului Central care i-au urmat, precum și în cuvîntările conducătorilor de partid, referirile la această problemă sînt numeroase. După cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu „conducerea operei de construire a socialismului și comunismului devine o știință tot mai complexă"[9], de importanță hotărîtoare pentru progresul social multilateral. „... stăpînirea științei conducerii, a folosirii legilor obiective — spunea recent secretarul general al P. C. R. —, constituie factori de prim ordin pentru înfăptuirea cu succes a sarcinilor trasate de Congresul al X-lea al partidului. Dar, pentru aceasta, este necesară ridicarea nivelului politico-ideologic...". Cineva poate fi un bun specialist, dar nu și conducător politic, în măsură „nu numai să aplice hotărîrile partidului..., ci în stare să contribuie la elaborarea tezelor teoretice, a liniei generale politice a partidului de construire a socialismului în țara noastră"[10]. Ca disciplină științifică riguroasă și sistematică știința conducerii societății socialiste este în stadiu de elaborare, nu numai în Republica Socialistă România, ci și în alte țări[11]. În aceste condiții, indicațiile conducerii partidului nostru au o mare însemnătate științifică și practică, ele constituind un imbold în stimularea creației oamenilor de știință[12]. Elaborarea unei concepții originale, a unei școli românești privind conducerea și știința conducerii este o sarcină urgentă și deosebit de importantă.

2. Asupra științei conducerii nu s-a ajuns pînă în prezent la o *definiție* unanim acceptată. Nici domeniul acestei discipline nu este încă precis determinat.

---

[7] M. Voiculescu, *Știința conducerii proceselor sociale în centrul atenției specialiștilor*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 9, p. 1122, citînd pe V. G. Afanasiev, *Naucinoe upravlenie obșcestvom*, I.P.L., Moskva, 1968, p. 60 și urm.

[8] Paul Niculescu-Mizil, *Preocupări actuale în domeniul activității ideologice*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 11, p. 26.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la aniversarea a 25 de ani de la înființarea Academiei de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R.*, în „Scînteia", nr. 8363 din 12 martie 1970, p. 1.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, din 9 iulie 1971*, Edit. politică, București, 1971, p. 40-41.

[11] Vezi și V. Roman, *Cuvînt la dezbaterea „Știința conducerii societății socialiste"*, în „Lupta de clasă", 1970, nr. 9, p. 46.

[12] Manea Mănescu, *Preocupări actuale în pregătirea economiștilor* în „Studii și cercetări de calcul economic și cibernetică economică", 1968, nr. 6, p. 7.

Dintre definițiile propuse am reținut cîteva. Astfel, după G.I. Petrov, ea „este știința ce are ca scop activitatea organizată a oamenilor sau, cu alte cuvinte, știința cu privire la organizarea optimă a muncii de conducere"[13] ; după opinia lui T. Hegedüs „este știința care se ocupă cu examinarea legităților generale și a formelor și metodelor de coordonare atît la nivelul unei singure ramuri, cît și la nivelul întregii economii[14]. Unii autori caracterizează știința conducerii, și anume obiectivele sau metodele ei, ca incluzînd „nu numai conducerea societății în întregime și a diferitelor ei sfere, ci și a numeroaselor ei unități în care înfăptuiesc conducerea și diversitatea metodelor ei"[15] ; alții, referindu-se la principiile ei de bază, la metodele folosite și mai ales la rolul său utilitar în societate, o socotesc „o știință avînd o arie întinsă de studiere, bazată pe un număr mare de noțiuni, cunoștințe tehnice și de tehnologie, calcule matematice și statistice"[16] urmărind „descoperirea și folosirea de principii, reguli și metode noi în organizarea rațională a producției și muncii sociale"[17].

Opinăm pentru definiția potrivit căreia *știința conducerii se ocupă cu problemele de organizare și cu metodele de lucru ale organelor de conducere*, ținînd seama de legile și de principiile care generează, determină sau impun procesul de conducere. Ca știință, ea stabilește legi, norme organizatorice și tehnice cu caracter general, verificate și confirmate în practică.

3. Știința conducerii—teoria și metoda conducerii societății este privită ca un sistem integral, complex și dinamic. Ea se inserează între teoria socială generală și practica socială, urmărind sporirea eficienței acțiunilor sociale.

Într-o posibilă schemă generală, științele pot fi împărțite în două mari grupe : *științe generale* (cibernetica, mecanica, matematica) și *științe particulare*, la rîndul lor împărțite în două subgrupe : *științele despre realitate*—fundamentale (ale naturii, societății, gîndirii) și de graniță, și *științele acțiunii* (tehnice, de organizare a societății, medicale, pedagogice)[18].

Științele acțiunii practice, de organizare a societății sînt : organizarea științifică a muncii, producției și întreprinderilor, organizarea politico-juridică și organizarea administrativă a societății. Structura acestor științe, mai mult decît în cazul altor științe, comportă îmbunătățiri și restructurări. Aceasta cu atît mai mult cu cît în revoluția tehnico-științifică contemporană, ramurile științei tehnice și ale celor din domeniul organizării sociale se diversifică foarte mult. Rezultatul sporirii ramurilor acestor științe este legarea tot mai strînsă a științei de practica vieții sociale.

Alt punct de vedere pornește de la caracterul eminamente politic al conducerii, fapt ce determină o abordare relativ similară a problemei la care ne referim. Știința conducerii ar aparține sistemului științelor

---

[13] G.I. Petrov, *Predmet nauki sotialnogo upravleniia*, în „Sovetkoe gosudarstvo i pravo", 1968, nr. 6, citat în „Revista de referate și recenzii juridice", 1968, nr. 3, p. 405.

[14] Hegedüs Tibor, referindu-se la lucrarea prof. Ljubovics, *Conducerea industrială ca știință*, în „Ipargazdaság", Budapest, 1967, nr. 8—9, p. 34.

[15] I.A. Tihomirov, *Vlasti i upravlenie v sotialisticestkom obșcestve*, Moskva, 1968, p. 21.

[16] V.V. Protopopescu, *Principii și concepte ale științei conducerii întreprinderilor*, în „Probleme economice", 1970, nr. 10, p. 139.

[17] M. Anghene, *Probleme actuale ale științei administrației în R.S.R.*, în „Studii și cercetări juridice", 1970, nr. 4, p. 575.

[18] I. Tudosescu, *Clasificarea și sistemul științelor*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 3, p. 317.

politice, în cadrul cărora ar ocupa un loc central. Astfel în vederea elaborării unor decizii fundamentale, privind mecanismul întregii societăți socialiste, pentru a oferi criterii în vederea unor opțiuni fundamentale, știința conducerii trebuie să elaboreze niște principii și metode, ca mijloace ale conducerii politico-științifice [19].

În fine, s-a mai susținut că știința conducerii ar ocupa un loc intermediar, între teoria statului și dreptului, economie politică, psihologie și sociologie—care în comparație cu știința conducerii ar fi științe mai concrete — și cibernetică și materialism istoric, ca științe generale[20].

4. Inițial, știința conducerii a avut ca principală preocupare de studiu—*întreprinderea*[21]. În dezvoltarea ei ulterioară s-a dovedit însă că ea își găsește aplicare oriunde se impune coordonarea energiilor umane pentru realizarea unui scop bine definit. Aflată în plină efervescență, știința conducerii are menirea să contribuie la accelerarea progresului uman, la ridicarea societății noastre pe noi trepte de dezvoltare. În același timp, ea își definitivează și conturează conținutul său, își lărgește sfera de preocupări.

5. *Obiectul* științei conducerii a început să se contureze relativ recent. Or, a determina corect obiectul unei științe, înseamnă a stabili sfera problemelor, ierarhia și urgența rezolvării lor, metoda de lucru potrivită scopului.

Sîntem de părere că stadiul de constituire al științei conducerii n-a permis determinarea mai devreme și în mod mai precis a obiectului acestei științe. Ea a împrumutat, într-o oarecare măsură, de la alte științe, o sumă de noțiuni privind conducerea, noțiuni mai bine conturate și cunoscute, dar care țin de diferite sectoare sau fenomene particulare ale societății. Există un vast material teoretic și o experiență îmbelșugată care s-a acumulat în ceea ce privește conducerea, în diferite ramuri ale științei. Ele trebuie însă prelucrate într-un tot unitar, care să permită *determinarea elementelor comune* și a *legităților specifice*, care constituie însuși *obiectul științei conducerii*.

Între celelalte științe sociale și știința conducerii există o strînsă corelare și unele interferări. Obiectul științei conducerii se constituie tocmai în relațiile organizatorice cu caracter social care se nasc în procesul coordonării, armonizării întregului complex social. Cum însă legăturile de conducere se manifestă, cum este și firesc, în cadrul diferitelor nivele structurale, obiectul științei conducerii nu poate fi limitat la o verigă sau alta, deși este obligatorie luarea în considerare a particularităților respective.

Conducerea socială este, așadar, o relație socială determinată de structura societății cu întreaga sa ierarhie. Natura internă a conducerii

---

[19] V. Roman, *Intervenție la dezbaterea cu tema Știința conducerii societății socialiste, loc. cit.*, p. 46.

[20] L.B. Galperin, P.N. Lebedev, *Zum Gegenstand des Leitungswissenschaft*, în „Staat und Recht", 1968, nr. 6, p. 980 și urm.

[21] H. Fayol, *Administrația industrială și generală. Prevederea, organizarea, comanda, coordonarea, controlul.* În traducerea românească, de N. Constantinescu, „Clemența", stabiliment de arte grafice, Țăranu, București, 1927; O. Kozlova, *Nekotorie voprosî teorii upravleniia proizvodstvom*, în „Voprosî economiki", Moscova, 1968, nr. 1, p. 3 și urm.; A. Rumanțov, A. Eremin, *K voprosî o nauke upravleniia sotialisticeskie economikoi*, în „Voprosî filosofii", Moskva, 1967, nr. 1, p. 3 și urm.

are determinări obiective şi subiective. *Obiectiv*, activităţile sociale şi organizarea lor nu pot fi considerate decît în cadrul raporturilor structural ierarhice, de conducere. Sînt însă o seamă de factori care influenţează procesul de conducere ca acţiune socială, natura şi specificul acesteia şi mai cu seamă eficienţa—cum sînt forma istorică a relaţiilor sociale, nivelul de dezvoltare a sistemului social, gradul de cultură şi civilizaţie, dar mai ales tipul formaţiei social-economice. *Subiectiv*, şi acest fapt este cel mai important, conducerea nu este o relaţie între lucruri, ci *interumană*, ea este un raport inter- şi pluripersonal; se impune ca atît conducătorii, cît şi cei care sînt conduşi să determine exact tipul de legături în care sînt angajaţi în cadrul sistemului social. Aceste relaţii interumane pot fi, la rîndul lor, rămase de la înaintaşi sau rezultat al propriilor acţiuni, într-o structură social-obiectivă sau într-o structură mentală specifică[22]. Individual sau colectiv, factorul subiectiv are un rol hotărîtor în procesul de conducere, atît privitor la atributele acestuia (prevedere, organizare, conducerea propriu-zisă, coordonarea şi control), cît şi în toate fazele elaborării deciziei, opţiunii etc.

Asupra ştiinţei conducerii în ansamblul şi asupra obiectului ei s-au exprimat multe opinii, dintre care unele, cum vom vedea, contradictorii. Unii autori privesc noţiunea de conducere într-o accepţiune mai largă, asimilînd-o cu conducerea întregii societăţi alţii o identifică cu *management*-ul ; economiştii, îndeosebi, tratează ştiinţa conducerii numai în legătură cu economia ; o parte din autori consideră că ştiinţa conducerii este egală cu noţiunea de conducere politică, cu ştiinţa administraţiei, cu ştiinţa organizării şi conducerii, cu cibernetica etc. O sistematizare aproximativă a acestor opinii, ar fi următoarea :

a) În lucrări, articole etc. se folosesc denumiri ca *ştiinţa conducerii societăţii socialiste*[23], *ştiinţa conducerii vieţii sociale* (*societăţii*) sau *ştiinţa generală a conducerii vieţii sociale*[24], *ştiinţa conducerii întregii vieţi sociale*[25], *ştiinţa conducerii social-politice şi altele*. Obiectul său urmează a fi cunoaşterea şi dirijarea conştientă a societăţii ca întreg, elaborîndu-şi în acest sens reguli, metode, tehnici şi mijloace de acţiune specifice în măsură să intervină în orice activitate socială, fie ea economică, politică, culturală etc.[26]. Este concepută ca un sistem închegat de cunoştinţe teoretice, metodologice şi practice privitoare la conducerea sistemului social socialist, implicînd studiul sistemelor şi conducerea proceselor sociale, studiul mijloacelor de autoreglare, studiul instituţiilor politice şi al rolului lor, al raporturilor dintre partid şi stat şi organizaţiile

---

[22] P. Pânzaru, *Cuvînt la dezbaterea „Ştiinţa conducerii societăţii socialiste"*, în „Lupta de clasă", 1970, nr. 9, p. 54.

[23] Dezbaterea organizată de Academia de ştiinţe sociale şi politice, secţia de ştiinţe politice, la Academia de învăţămînt social-politic „Ştefan Gheorghiu", în „Lupta de clasă", 1970, nr. 9 şi 10.

[24] D. Mazilu, *Obiect, structuri, conţinut*, în „Viaţa economică", 1971, nr. 12, p. 13 şi nr. 13, p. 15.

[25] C. Vlad, *Cuvînt la dezbaterea temei Ştiinţa conducerii societăţii socialiste*, în „Lupta de clasă", 1970, nr. 9, p. 43.

[26] O.M. Soloviev, *V.I. Lenin o spețifike soţialisticeskogo upravleniia obşcestvom*, în „Vestnik Leningradskogo Universiteta. Seriia ekonomiki, filosofii i pravo", Leningrad, 1970, nr. 5, vîp. 1, p. 144. şi urm.; I.A.Tihomirov, *Soţialnie upravleaiuşcie sistemi*, în „Sovetskoe gosudarstvo i pravo", 1970, nr. 5, p. 62 şi urm.

obşteşti, al principiilor, structurii şi mecanismelor proceselor de conducere şi altele.

b. Ştiinţa conducerii este identificată uneori cu *management-ul* (*Management Science*)[27] şi ca urmare a faptului că în limba română nu s-a statornicit încă o denumire general acceptată pentru activitatea de conducere şi nici un termen mai adecvat ca sens cuvîntului *management*[28].

Pentru *management* există numeroase definiţii, de la simpla îndrumare „abilă", pînă la enumerarea de detaliu a tuturor sarcinilor unui *manager*. De pildă, Comitetul naţional francez de organizare ştiinţifică defineşte *management*-ul drept un „ansamblu de principii, metode şi tehnici naţionale de organizare, de gestiune şi de conducere a întreprinderilor, punîndu-se accentul şi pe rolul esenţial al conducerii şi dirijării, ca şi pe importanţa factorilor umani în întreprindere"[29]. *Management*-ul este conceput ca un complex de preocupări şi de acţiuni ale unei persoane, menite a crea cadrul care să permită ca, prin activitatea unui grup de persoane, să se realizeze un anumit obiectiv în condiţii de calitate, termen şi eficienţă prevăzute şi impuse de considerente de competivitate tehnică şi economică sau de altă natură, în prealabil bine precizate.

Deşi la diferiţii reprezentanţi ai *management*-ului există o mare varietate de puncte de vedere privind teoria şi practica conducerii, la baza tuturor definiţiilor se află, totuşi, o idee comună : *management*-ul este arta de a conduce oamenii, este un domeniu specific autonom al activităţii şi cunoaşterii. Cu ajutorul *management*-ului toate schimbările omeneşti pot fi concepute judicios şi înfăptuite.

Activitatea de *management* este considerată deci ca fiind mai largă decît cea de conducere pe care o cuprinde. *Management*-ul lucrează cu oameni şi operează cu lucruri şi idei ; se referă la orice activitate care se desfăşoară în cadrul unei organizaţii. Din perspectiva practicismului american *management*-ul apare înainte de toate ca o stare de spirit, ca un mod de a privi şi aborda problemele, ca o modalitate concretă de conducere şi organizare, îndreptată către un scop bine determinat : eficienţa maximă în orice activitate.

Sfera de cuprindere specifică a *management*-ului nu se suprapune însă decît parţial cu ştiinţa conducerii sau cu ramurile acesteia"[30]. Unii specia-

---

[27] C. Florescu, *Conducerea ştiinţifică în comerţ*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 9.

[28] C. Pintilie, *Conceptul de „management"*, în „Forum", 1970, nr. 12, p. 21. Termenul este folosit pe larg în ţările anglo-saxone, are origine latină, deşi este englezesc. De-a lungul veacurilor sensul a fost modificat, pînă la înţelesul de *conducere, administrare, gospodărire*. Recent, Academia franceză a aprobat includerea lui în dicţionarul limbii franceze ; *idem, Să adoptăm termenul de management*, în „Forum", 1971, nr. 2, p. 74 ; „nu avem în limba română un termen echivalent" ; I.D. Stănescu, *Management*-ul, *sistem de discipline şi încadrarea lui în învăţămînt*, în „Forum", 1971, nr. 2. În aceeaşi revistă (p. 71), Iorgu Iordan spune că echivalentul cel mai apropiat al termenului englezesc „management" este „organizare", Al. Graur expune argumentele „pro" şi „contra" adoptării acestui termen în limba română. La p. 73, L. Tövissi este pentru adoptarea acestui termen. O discuţie asemănătoare a fost organizată şi de revista „Viaţa economică", părerile fiind împărţite. A se vedea şi D. W. Miller, M. K. Starr, *Fonction de direction et recherche opérationelle*, Dunod, Paris, 1964, p. 3, în care manegement este tradus în limba franceză prin „gestion".

[29] C. Pintilie, *Să adoptăm termenul de „management"*, *loc. cit.*, p. 74.

[30] L. Tövissi, *Valenţe practice în precizarea terminologiei ştiinţifice*, în „Forum", 1971, nr. 2, p. 73.

liști americani disting între *management*-ul științific și știința *management*-ului, punct de vedere împărtășit și de Institutul american pentru științele conducerii. Peter Drucker consideră că *management*-ul nu ar fi niciodată o știință exactă, că este mai repede practică decît știință sau profesie, deși conține elemente din ambele.

c) Unii afirmă că știința conducerii are importanță numai în economie, și folosesc termenul de *știința conducerii economiei*[31].

Într-adevăr, conducerea economiei este o activitate socială specifică, de mare însemnătate, un capitol special al științei economice și cuprinde problemele speciale ale conducerii socialiste a producției socialiste[32]. Dar conducerea economiei naționale revine atît sferei economice, cît și celei politice, afectînd toate domeniile vieții umane[33]. Și știința administrației se ocupă de problemele conducerii economiei, mai ales în statul socialist, care planifică, organizează și conduce întreaga economie națională. Sînt anumite discipline care colaborează la domeniul conducerii vieții economice, cum sînt : conducerea planificată a economiei, conducerea unităților economice, organizarea producției și a muncii, conducerea științifică a întreprinderilor industriale socialiste și altele, la care se referă știința conducerii proceselor economice[34]. Unii autori susțin o „teorie a întreprinderii", care abordează într-un mod mai complex întreprinderea, incluzînd pe lîngă problemele conducerii și organizării și pe cele de economie, finanțe, statistică[35].

Rezultă, în mod evident, că *știința conducerii nu se reduce la conducerea activității economice*, care are ca obiect elaborarea unui sistem de metode și tehnici în măsură să servească la obținerea unui randament cît mai ridicat în muncă, asigurînd condiții optime pentru desfășurarea activității oamenilor. În conducerea proceselor economice, știința economică acordă o importanță maximă rezultatelor dobîndite în economie, ușor vizibile, pe cînd știința conducerii are un cîmp mai larg de acțiune, cuprinzînd în sfera sa de preocupări pe lîngă latura economică și celelalte domenii ale vieții practice, învățămîntul, știința, activitatea culturală, arta, literatura, sănătatea etc.

d) Unii autori concep știința conducerii ca *știința conducerii politice a societății*, care luată în ansamblu nu ține seama de elementele particulare determinate de sistemul economic și social[36]. Pornind de la o anumită viziune asupra sistemului științelor politice, știința conducerii a fost situată între științele politice aplicative sau praxiologice sub denumirea de *praxiologie politică generală*[37], a cărei particularitate ar consta în aceea

---

[31] A. Rumeanțev, A. Eremin, *loc. cit.*, p. 3 și urm.

[32] A. Rumeanțev, *Ekonomiceskaia nauka i upravlenie narodnom hozeaistvom*, în „Kommunist", Moskva, 1966, nr. 1, p. 42 și urm.

[33] L. Rychotnik, *Vedeckost a democracie v rézeni narodniho hospodarstvé*, în „Politicka ekonomie", Praha, 1968, nr. 4, p. 347 și urm.

[34] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, Edit. politică, București, 1968, p. 156.

[35] I. Olteanu, *Teoria întreprinderii*, în „Viața economică", 1969, nr. 13, p. 9.

[36] L. Dion, *The concept of political leadership*, în „Canadian Journal of Political Science", 1968, nr. 1.

[37] M. Jobert, *L'organisation du travail. Son évolution et sa signification*, în „L'homme et L'entreprise", tome 12 de „Encyclopédie de l'entreprise moderne", Entreprise moderne, Paris, 1966, p. 220.

că nu urmăreşte să descopere legi obiective ci, pe baza acţiunii istorice concrete a acestor legi, tinde să stabilească principii şi reguli de acţiune politică. În acelaşi timp se bazează pe datele oferite de ştiinţele politice, ca şi de alte ştiinţe[38].

Praxiologia porneşte de la teza că există nişte condiţii generale pentru desfăşurarea oricărei activităţi eficiente. Pentru atingerea unor rezultate maxime oamenii formulează totdeauna o serie de condiţii, dîndu-le înfăţişarea a tot felul de principii[39], sarcina de bază a praxiologiei fiind să elaboreze şi să fundamenteze normele unei activităţi eficiente[40].

Ca *praxiologie politică*, ea este chemată să elaboreze principiile, metodele şi mijloacele adecvate conducerii politice ştiinţifice, să ofere criterii sigure pentru opţiunile fundamentale cerute de conducerea politică. Praxiologia încearcă să clarifice conceptele folosite în analiza condiţiilor de eficienţă a acţiunilor, trece în revistă diferite posibilităţi de enunţare a datelor, fixînd, de pildă, necesităţile care definesc suficient un plan de activitate şi perfecţionează calităţile tehnice ale activităţilor, ca şi diferitele forme şi cauze ale neglijenţei şi risipei[41]. Ca ştiinţă a activităţii eficiente, praxiologia este şi un fel de introducere în organizarea muncii, studiază condiţiile de care depinde ca activitatea să fie utilă în cel mai înalt grad, studiază fenomenele interne ale conducerii, sistematizarea lor după anumite criterii, promovînd factorii care contribuie la realizarea obiectivelor şi prevenind acţiunea acelor factori care împiedică îndeplinirea sarcinilor. Esenţial în praxiologie este găsirea unei corelări cît mai juste între gîndire şi acţiune, în vederea obţinerii unui maximum de raţionalitate[42].

Între social şi politic există însă o relaţie de determinare (de la social la politic) şi o relaţie de reglare (de la politic la social). Socialul este categoria cu sfera cea mai largă, care cuprinde toate formele şi produsele activităţilor sociale ale oamenilor—de aici *ştiinţa conducerii sociale*. Politicul are o sferă mai îngustă ; el este un domeniu al vieţii sociale, obiectiv determinat de structura economică şi socială aflată pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică—de aici *ştiinţa conducerii politice*[43].

S-a susţinut că „ştiinţa acţiunii politice este ştiinţa conducerii sociale"[44]. Sîntem de partea opiniei care afirmă că teoria acţiunii trebuie încorporată în mod necesar în ştiinţa conducerii, ca o componentă organică a acesteia. La rîndu-i, ştiinţa conducerii—dacă vrea să fie o atare ştiinţă,—trebuie să se constituie ca o ştiinţă a acţiunii, adică să nu se limiteze la cunoaştere, la un ansamblu de metodici şi tehnici, la o teorie a organizării,

---

[38] O. Trăsnea, *Ştiinţa politică. Studiu istoric — epistemologic.* Edit. politică, Bucureşti, 1970, p. 291 ; W. A. Robson, *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur* : Science politique, UNESCO, Paris, 1955, p. 43.

[39] Jerzy Starościak, *Elemente ale ştiinţei administraţiei*, Edit. politică, Bucureşti, 1967, p. 12.

[40] T. Kótarbinski, *Traktat o dobrej robocie*, Lodz, 1955, p. 7—8.

[41] Idem, *La praxiologie ou les principes de l'activité efficace*, în „CNOF", Paris, 1967, nr. 11, p. 7 şi urm.

[42] V.V. Protopopescu, *Principii şi concepte ale ştiinţei conducerii întreprinderilor*, în „Probleme economice", 1970, nr. 10, p. 135.

[43] O. Clătici, *Cuvînt la dezbaterea „Ştiinţa conducerii societăţii socialiste"*, *loc. cit.*, p. 41.

[44] M. Marin, *Ştiinţa conducerii*, în „Contemporanul", din 26 februarie, 1971, p. 1 a.

ci efectiv să călăuzească, să orienteze activitatea socială, conducerea proceselor sociale, așa cum le conduce pe cele economice[45].

Nu se poate identifica știința conducerii cu praxiologia politică generală. Știința conducerii se inspiră din principiile praxiologiei ; ea presupune raporturi active și bilaterale cu disciplinele praxiologice speciale, în sensul că pe de o parte oferă ea însăși acestor discipline speciale orientări generale și eventual corective pentru a realiza o coordonare de ansamblu.

e) Pornind de la faptul că, uneori, vorbindu-se despre conducerea de către stat a unor activități sociale se folosește termenul știința conducerii de stat[46], s-a pus întrebarea dacă *știința administrației*[47] n-ar putea înlocui știința conducerii, mai ales cînd referirile se fac la administrația de stat[48], sau dacă pentru nevoile administrației de stat nu este suficientă numai știința conducerii. Or, între administrația de stat a unei instituții și munca într-o întreprindere este o deosebire radicală, de unde și imposibilitatea de extindere mecanică a regulilor din unitățile economice la administrarea generală a unei instituții.

Este drept că știința conducerii și știința administrației se întîlnesc amîndouă în activitatea administrativă, unde sînt prezente condițiile și elementele conducerii, anumite obiective rezultate dintr-o activitate organizatorică multilaterală. Sistemul organelor administrației de stat

---

[45] C. Vlad, *Cuvînt la dezbaterea „Știința conducerii societății socialiste"*, *loc. cit.*, p. 42.

[46] M. Oroveanu, *Principii și criterii ale științei conducerii aplicate în organizarea administrativ-teritorială a României*, în „Studii și cercetări juridice", 1970, nr. 4, p. 585.

[47] Administrația, în general, este o noțiune cu sferă largă, cuprinzînd toate formele de administrare sau gospodărire, inclusiv cele privind organizațiile de masă și obștești. „Administrația este activitatea organizatoare a statului " (K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. III, p. 12, citat de S. S. Studenichin, *Drept administrativ sovietic*, Edit. de stat pentru literatură științifică, București, 1951, p. 7).

Denumirea acestei științe nu este unitară : se folosesc și alți termeni ca *știința administrativă* (folosit și de Lenin, *Opere*, vol. 33, ESPLA, București, 1957, p. 486 ; *Traité de science administrative*, Paris, La Haye, 1966, p. 98 etc.), *științe administrative* (I. Starościak, *op. cit.*, p. 26), R. Dragó, *Cours de science administrative*. Licence 4-ème année, Les cours de droit, Paris, 1969, 1970, p. 6, *știința administrării* (D. Holt, Gh. Bobocea, E. Georgescu, N. Anghel, V. Rusu, *Administrația de stat în R.S.R.*, Edit. Academiei R.S.R., București, 1968, St. Kovalevski, *Ce este știința administrării*, în „Gospodarko i Administracjia Terenovo", 1960, nr. 3, p. 37, *doctrina administrativă* (H. Fayol, *Administration industrielle et générale*, Paris, 1916, Bulletin de la Soc iété de l'Industrie Minérale, Dunod, 1956, p. 16 și 94, *idem L'éveil de l'esprit public*, 1917, Dunod, 1927, p. 65 și urm. *idem*, *L'incapacité industrielle de l'Etat*, Dunod, Paris, 1921, p. 90 și urm.

[48] Administrarea statului este activitatea organizatorică pe care o înfăptuiesc în forme speciale organele de stat (A se vedea J. Starościak, E. Iserson, *Prawe administracyjne*, Warsovia, 1963, p. 16. Prin *administrația de stat* trebuie să se înțeleagă atît *sistemul organelor executive*, cît și *activitatea executivă*, deoarece ele constituie cele două laturi principale, inseparabile ale aceluiași fenomen ; trebuie să se înțeleagă realitatea în ansamblul ei, privită atît ca formă de organizare, cît și ca formă de activitate. Ca și celelalte forme fundamentale de realizare a puterii de stat, are un caracter complex (D. Holt ș.a., *op. cit.*, p. 25). Despre administrația de stat, a se vedea : Vladimir Rusu, *Unele probleme privind organizarea științifică a muncii în administrația de stat*, în „Revista română de drept", 1968, nr. 11, p. 40 și urm. ; M. Anghene, *Considerații asupra formelor organizatorice în care se înfăptuiește administrația de stat*, în „Studii și cercetări juridice", 1961, nr. 1, p. 5 ; *Idem*, *Elemente de drept administrativ*, Edit. științifică, București, 1958, p. 7 și urm. ; *Idem*, *Elemente privind conducerea științifică în administrația de stat*, în „Studii și cercetări juridice", Edit. Academiei R.S.R., 1971, nr. 1 ; R. Ionescu, *Curs de drept administrativ al R.S.R.*, E.S.D.P., București, 1960, p. 7 ; N. Prisca, *Drept de stat al R.P.R.*, E.S.D.P., București, 1963, p. 385.

cu verigile sale centrale şi locale organizează înfăptuirea politicii exprimate în hotărîrile organelor puterii. Deci de activitatea administrativă se ocupă ştiinţa administraţiei, iar celelalte activităţi revin ca obiectiv ştiinţei conducerii.

Ştiinţa administraţiei sau ştiinţa conducerii în administraţie[49] cercetează activitatea în mediul social complex, cu toate componentele sale ; deci sînt studiate nu numai aspectele juridice ale activităţii administrative — cum s-a arătat —, ci şi celelalte aspecte social-politice, economice, culturale, ştiinţifice etc., în felul acesta ştiinţa administraţiei tinzînd să îndeplinească obiective principale ale ştiinţei conducerii, dar într-un cadru cu totul specific şi mai ales limitat.

Ocupîndu-se de întreaga viaţă socială, ştiinţa conducerii are, firesc, ramificaţii şi în viaţa de stat. Astfel de ramificaţii s-ar putea să se dezvolte mai tîrziu ca ştiinţe particulare ale conducerii pentru administraţie în general[50]. Este posibil să se ajungă la situaţia ca, existînd o ştiinţă generală a conducerii, să se constituie şi o ştiinţă particulară a conducerii[51], în cazul nostru o ştiinţă a conducerii în administraţie. Pînă atunci, ştiinţa administraţiei trebuie separată de ştiinţa conducerii, deoarece administraţia are particularităţile sale, care stau la baza ştiinţei administraţiei.

f) În unele lucrări se folosesc termeni ca *ştiinţa organizării şi conducerii* sau invers — *ştiinţa conducerii şi organizării*. Unii autori încearcă să restrîngă domeniul ştiinţei conducerii numai la organizare[52]. Alţii concep ştiinţa conducerii ca integrată în ştiinţa sistematizării conducerii, domeniu teoretic încă insuficient cristalizat. Este adevărat că primele lucrări care se pot integra în ştiinţa conducerii aparţin întemeietorului ştiinţei despre organizarea muncii omeneşti — F.W. Taylor, sub influenţa căruia, pe plan mondial a luat naştere mişcarea cunoscută în acest domeniu[53].

În literatura economică şi juridică, de regulă, prin organizare se înţelege structura unui organ, iar prin conducere, activitatea acestuia. Din această cauză, unii autori susţin că alături de ştiinţa conducerii ar exista ca ştiinţă independentă ştiinţa organizării[54]. Cu toate că nu i s-a dat o definiţie consacrată, există totuşi un unanim consens în ceea ce priveşte eficienţa sa aplicativă. Bazată pe noţiunea de sistem plurimodel, ştiinţa organizării a fost definită ca ştiinţa optimizării sistemelor plurimodele, a organiza însemnînd a introduce anumite modalităţi — reguli într-o activitate în vederea obţinerii unui rezultat mai bun, pentru îndeplinirea scopului propus[55]. Deci ştiinţa organizării are ca obiect studiul

---

[49] Ladislau Lörincz, *Cuvînt la dezbaterea „Ştiinţa conducerii societăţii socialiste"*, în „Lupta de clasă", *loc. cit.*, p. 5.

[50] O. Trăsnea, *loc. cit.*, p. 615. „Între ştiinţele praxiologice specializate, care în raport de praxiologia generală sînt discipline de ramură, este şi ştiinţa administraţiei, socotită ramură a ştiinţei conducerii".

[51] C. Vlad, *Cuvînt la dezbaterea „Ştiinţa conducerii societăţii socialiste"*, *loc. cit.*, p. 43.

[52] S. L. Optner, *L'analyse des systèmes et les problèmes de gestion*, Paris, 1968, p. 73.

[53] J. Starościak, *Elemente ale ştiinţei administraţiei*, p. 44.

[54] G. Köhler, *Konferenz zür marxistisch-leninistischen Organisationswissenschaft*, în „Staat und Recht", Berlin, 1969, nr. 2, p. 249 şi urm. ; G.I. Petrov, *Predmet nauki soţialnogo upravleniia*, în „Sovetskoe gosudarstvo i pravo", 1968, nr. 1, p. 75 şi urm.

[55] I. Puiu, V. Ionescu, A. Vulcu, *Organizarea conducerii întreprinderilor, Ghid deproiectare*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 24.

transformărilor intermediare ale mijloacelor în scopuri, armonizînd o serie de componente din alte ştiinţe.

În acelaşi timp, trebuie să subliniem că ştiinţa conducerii are un conţinut mai larg decît organizarea producţiei şi a muncii pe care le include în sfera sa de activitate [56], organizarea fiind unul din atributele conducerii. Desigur ştiinţa conducerii este organic legată de domeniul ştiinţelor organizatorice : organizarea ştiinţifică a producţiei şi organizarea ştiinţifică a muncii [57]. Pentru conducere sînt necesare două sisteme : un sistem condus şi unul conducător. Crearea sau organizarea acestor sisteme constituie obiectul ştiinţei organizării, iar funcţionarea sistemului, schimbările acestuia în anumite limite, constituie obiectul conducerii. Înlocuirea unui sistem condus cu altul, calitativ deosebit de acesta, trebuie să ducă inevitabil la schimbări şi în conducerea sistemului. Iată de ce considerăm că nu există temei pentru a pune semnul egalităţii între conducere şi organizare.

g) Ştiinţa conducerii a fost uneori asimilată cu *cibernetica*, definită de N. Wiener ca ştiinţa (teoria) comenzii şi comunicării la fiinţe şi maşini [58]. Această definiţie a fost ulterior îmbunătăţită, pornind de la faptul că organismele vii pot avea anumite particularităţi ale sistemului de comandă, inexistente la maşini, care nu formează obiectul ciberneticii. Cibernetica se ocupă deci numai de acele elemente de comandă care sînt caracteristice şi maşinilor şi organismelor vii, ea este aşadar ştiinţa legilor comenzii, comune ambelor sisteme, avînd ca obiect mecanismele autoreglate, ştiinţa generală a conducerii optimale.

Iniţial, cibernetica a abordat probleme de dirijare şi control numai la nivelul natural şi tehnic ; în prezent ea sugerează idei noi şi pentru procesele de dirijare la nivel social. Trebuie să reţinem însă că cibernetica nu este ştiinţa conducerii, ci ea abordează doar problemele dirijării, făcînd abstracţie de conţinutul conducerii ; ea se preocupă numai de forma proceselor de dirijare. Din acest punct de vedere, uneori se consideră că cibernetica este o ştiinţă mai generală în comparaţie cu ştiinţa conducerii.

Delimitarea obiectului celor două ştiinţe este dificilă, tocmai datorită strînsei lor interdependenţe.

6. Faţă de realizările tehnice ale noii ere industriale, ştiinţa conducerii înregistrează o serioasă rămînere în urmă. Este adevărat că în prezent se află într-o primă etapă a unui proces în care formulările teoretice încep să-şi găsească aplicarea şi concretizarea. Acest proces contribuie la constituirea ei ca ştiinţă unitară, la conturarea mai precisă a obiectului, a ramurilor şi subramurilor ei. Asemenea ramificaţii s-ar putea constitui în prelungirea unor discipline ştiinţifice particulare, care cercetează anumite domenii ale realităţii, din dezvoltarea funcţiilor lor aplicative. Este

---

[56] A.S. Paşcov, *Naucinaia organizaţii truda na promîşlennom proizvodstve i pravo*, în „Sovetskoe gosudarstvo i pravo", 1967, nr. 5, p. 12 şi urm. ; V.I. Remnev, *Razrabotka i vnedrenie naucinoi organizaţii upravlenceskogo truda*, în „Sovetskoe gosudarstvo i pravo", 1969, nr. 9, p. 76 şi urm.

[57] M. K. Starr, *Conducerea producţiei. Sisteme şi sinteze.* Edit. tehnică, Bucureşti, 1970, p. 81.

[58] N. Wiener, *Cibernetica*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

posibil ca în viitor aceste ramificații să devină științe particulare ale conducerii pentru domeniile respective. Ar exista astfel o *știință generală a conducerii* și *științe particulare ale conducerii* pentru principalele sectoare din viața socială [59].

Pînă atunci, însă știința conducerii urmează să integreze cunoștințele parțiale despre conducere de la celelalte discipline învecinate într-un sistem unitar, sub forma unor concepte, teorii, categorii și principii, fundamentînd conducerea științifică a oamenilor, a proceselor sociale, economice, politice, a mijloacelor materiale, corespunzător fenomenului și procesului obiectiv pe care îl reflectă, căutînd permanent adaptarea la dinamismul epocii contemporane.

[59] C. Vlad, *Cuvînt la dezbaterea temei „Știința conducerii societății socialiste", loc. cit.*, p. 43.

IMANENȚĂ ȘI TRANZITIVITATE ÎN DEFINIREA CAUZALITĂȚII

DE

ION TUDOSESCU

Discuțiile purtate astăzi în legătură cu natura cauzalității în diverse domenii ale existenței, îndeosebi la nivelele ei mai intime de structurare, depășesc cu mult ca importanță domeniul respectiv, proiectînd o nouă lumină asupra statutului epistemologic al conceptului de cauzalitate în general. Între altele, dezbaterile teoretice din mecanica cuantică în legătură cu mecanismul determinării microfenomenelor au sugerat pe plan epistemologic punerea de acord a conceptului de cauzalitate cu teoria probabilităților. Din această sinteză a probabilității și cauzalității au rezultat, de exemplu, aprinse controverse în legătură cu relația dintre imanență și tranzitivitate în determinarea comportării micro-proceselor, controverse în care s-au formulat, în replică, prestigioase puncte de vedere ale unor fizicieni ca : W. Heisenberg, P.A.M. Dirac, M. Born, D. Bohm, V.A. Fok, D. Blohințev, L. de Broglie, J.P. Vigier etc. [1].

Delimitîndu-se de o serie de interpretări mecaniciste, mai vechi sau mai noi, dialectica materialistă, care a fost asimilată integral în spiritul teoretic al științei contemporane, respinge părerea că s-ar putea explica mecanismul cauzal al unui nivel de structurare a materiei exclusiv prin impulsurile provenite din structura altui nivel subordonat, mai profund. De exemplu, nu poate fi pusă cauzalitatea cuantică exclusiv pe seama unor parametri care acționează în mediul subcuantic, cu toate că asemenea puncte de vedere au circulat în disputele teoretice actuale. Acceptarea acestor puncte de vedere, promovate în microfizică de autorii „teoriei nivelelor", îndeosebi de D. Bohm, ar conduce la limitarea cauzalității la un raport de succesiune genetică tranzitivă și ar anula criteriile imanenței în explicarea ideii de cauzalitate *. Este adevărat că, tradițional,

[1] Asupra dezbaterilor din mecanica cuantică am insistat în *Știința contemporană și determinismul*, în *Determinism și cunoaștere* (*Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. XII), Editura politică, București, 1967.

* Ne apare astfel pe deplin îndreptățită riposta lui Fok la adresa încercărilor de a plasa „parametrii ascunși", care explică determinismul cuantic, exclusiv la nivel subcuantic și insistența sa în a-i identifica la nivelul cuantic considerat, chiar dacă, prin accentuarea imanenței, el elimină într-o bună măsură, aproape complet, tranzitivitatea din mecanismul cauzalității cuantice.

Rev. filoz. 18, 8, București, 1971, p. 1003–1016

un asemenea punct de vedere a fost aproape unanim acceptat în desemnarea legăturilor cauzale. Anticii au avut un cuvînt hotărîtor de spus în această privinţă, cuvînt care pînă în prezent nu a putut fi contestat.

Sextus Empiricus, sintetizînd întreaga gîndire filozofică a lumii antice greceşti, spunea, de exemplu, că „este cauză lucrul în virtutea acţiunii căruia se produce efectul" [2]. Cu toate rezervele sale sceptice faţă de o atare definiţie, afirmă totuşi că „este probabil că există cauza. Căci cum ar putea avea loc creşterea, micşorarea, naşterea, pieirea, mişcarea în general şi fiecare din efectele fizice şi mentale, apoi cîrmuirea întregului univers şi toate celelalte dacă nu printr-o cauză oarecare?". Celor care neagă cauzalitatea Sextus Empiricus le reproşează inconsistenţa logică „căci dacă (cineva) face o afirmaţie în mod absolut, fără să invoce o cauză, atunci nu va fi demn de crezare. Însă dacă el recurge la o cauzalitate, vrînd să anuleze cauza el o stabileşte, deoarece oferă o cauză pentru a ne dovedi că nu există cauza" [3].

Definiţia dată de Sextus Empiricus cauzalităţii nu face însă o distincţie între cauzalitatea tranzitivă şi cauzalitatea imanentă. Punerea unei asemenea probleme l-a dus anterior pe Aristotel la mari dificultăţi. Stagiritul defineşte, de exemplu, cauzalitatea ca proprietate universală a lucrurilor şi relevă principalele sensuri ale cuvîntului cauză : „materia din care ia naştere un lucru", „forma şi modelul", „primul punct de plecare al schimbării sau imobilităţii", „scopul", la care mai adaugă şi „ceea ce se află la mijloc între impulsul mişcării şi scopul urmărit" [4]. În raport cu aceste sensuri clasifică cele patru tipuri fundamentale de cauze : cauza *formală*, cauza *materială*, cauza *eficientă*, cauza *finală*. „Aceste cauze sînt de patru feluri : una din aceste cauze afirmăm că este substanţa formală sau quidditatea ; în acest caz întrebarea privitor la pricina unui lucru se referă la noţiune ca la un termen ultim, iar pricina iniţială este cauza şi principiul ; a doua este materia şi substratul, a treia e aceea de la care porneşte mişcarea, iar a patra, opusă acesteia, este scopul şi binele, care este ţelul oricărei deveniri şi mişcări" [5]. Din această clasificare rezultă prioritatea ideii de substrat ultim, pricină iniţială (la care se adaugă şi ideea de ţel, scop) în definirea cauzalităţii, care îndreptăţeşte concluzia ulterioară a lui Sextus Empiricus că poate fi definită cauza drept „lucrul în virtutea acţiunii căruia se produce efectul".

Numai că accentul pus pe cauza iniţială, pe substrat, pricină, îl conduce pe Aristotel la absolutizarea cauzalităţii tranzitive, la plasarea cauzelor iniţiale în exteriorul materiei. Astfel, punînd problema „obîrşiei din care ia naştere mişcarea", Aristotel ajunge implicit la „Primul motor", „ceva care veşnic pune în mişcare ceea ce se mişcă", el însuşi fiind însă nemişcat [6]. Acest prim motor, după cum remarcă D. Bădărău,

---

[2] Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene, cartea a III-a, Despre cauză*, 14. În *Opere filozofice*, vol. I, traducere de Aram M. Frenkian, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965.

[3] *Ibidem, Dacă există o cauzalitate a ceva*, 17—19.

[4] Aristotel, *Metafizica*, cartea V (Δ), capitolul 2 (care reproduce aproape literal cap. 3, cartea II, din *Fizica*), 1013 a. Traducere de Şt. Bezdechi, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965.

[5] *Ibidem*, cartea I (A), capitolul 3, 983 a.

[6] *Ibidem*, cartea IV (Γ), capitolul 8, 1012 b.

este „act pur, cauză a tuturor schimbărilor din lume, care nu este supus el însuși la nici o schimbare" [7].

Pe de altă parte, Aristotel, incluzînd în tabelul tipurilor de cauze cauza finală, a complicat problema cauzalității într-o asemenea măsură încît, în cele din urmă, din nevoia de a se studia primele cauze s-a ajuns la problema cercetării primelor principii și de aici la ideea de Scop suprem, Bine suprem. Pe acest temei el recomandă filozofiei să „se îndeletnicească cu primele cauze și principii" pentru a avea acces la „Binele absolut" [8], conceput de el ca scop final al lumii [9]. În acest fel Motorul inițial devine sinonim cu Binele absolut, cu Scopul suprem, iar teoria aristotelică a cauzalității sacrifică de fapt primele tipuri de cauze în favoarea cauzei finale, căreia îi dă un conținut finalist-teologic. De la afirmația că „dacă nu există prim termen, e în genere peste putință ca să existe vreo cauză" [10] ajunge la concluzia că „Dumnezeu este oarecum și principiul tuturor cauzelor..." [11].

Am reținut atenția asupra doctrinei aristotelice a cauzalității pentru a întemeia observația că absolutizarea cauzalității tranzitive, respectiv limitarea definirii legăturii cauzale la precizarea relației dintre două fenomene, în care primul (cauza) prevede și provoacă pe celălalt (efectul), nu oferă suficiente garanții logice pentru o abordare filozofică consecvent materialistă a problemei cauzalității.

Definită ca *acțiune* a ceva asupra ceva, ca proces de *efectuare*, cauzalitatea aristotelică face o distincție între cauză și efect, cauza fiind un *principiu activ*, iar efectul un *principiu pasiv*. Efectul în sine este dinamizat, scos din echilibru, determinat de un principiu activ inițial căruia îi este exterior. Dacă referim un asemenea model de relație cauzală la domenii limitate ale realului, la structuri finite, nu este nevoie de nici un fel de impuls inițial, fiecare fenomen fiind simultan activ și pasiv, cauză pentru un șir de fenomene care-i preced genetic și efect în raport cu structurile din care a emers. Dacă referim același model de cauzalitate la scara Universului, a materiei în general, problemă care este nemijlocit de competența reflecției filozofice, se constată că gîndirea teoretică intră într-o mare fundătură. Principiul activ este introdus din afară în univers, iar acesta din urmă ne apare amorf, fără determinări proprii, imanente. Determinarea încetează a fi un atribut al materiei și se justifică a-i fi exterioară, împrumutată, acordată printr-un impuls inițial. Întreaga teorie a formei și materiei, precum și a relației dintre potență și act la Aristotel pledează pentru o asemenea concluzie.

De aceea, de la Aristotel, din teoria cauzalității s-au desprins două mari tendințe: una, proprie cercetărilor în domeniile diferitelor științe, care, extrapolînd cauza eficientă, definește cauzalitatea ca *acțiune univocă* între două sisteme care se succed (relație de determinare de la activ la pasiv), definiție ce nu comportă dificultăți metodologice, dimpotrivă constituie premisa fundamentării unui principiu esențial de cunoaștere

---

[7] Dan Bădărău, *Note* la *Metafizica* lui Aristotel, în ediția publicată de Edit. Academiei (1965), p. 159.

[8] Aristotel, *Metafizica*, cartea I (A), capitolul 2, 982 a — 983 b.

[9] Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea I, capitolul 2, 1094 a.

[10] Aristotel, *Metafizica*, cartea II (α), capitolul 2, 994 a.

[11] *Ibidem*, cartea I (A), capitolul 2, 983 a.

şi acţiune ; alta, răspîndită îndeosebi în filozofie, în care, extrapolîndu-se *causa finalis, cauzalitatea este redusă la finalitate.* Pentru această din urmă tendinţă, finalitatea nu este înţeleasă ca autodeterminare, ca imanenţă (autoacţiune), ci ca predeterminare, în care principiul activ este exterior universului pasiv. În spiritul sensului de predestinare acordat conceptului de cauzalitate, întreaga teleologie medievală, datorită îndeosebi lui Toma d'Aquino, persevereză în a acredita ideea de Dumnezeu ca demiurg al Universului, principiu activ suprem din care decurg cu necesitate inexorabilă totul şi toate.

Prima din cele două direcţii de interpretare cauzală, din care s-a constituit conţinutul principal al ideii de cauzalitate, a format totdeauna un punct de sprijin al doctrinelor materialiste şi a fost temelie a optimismului gnoseologic în ştiinţă, iar cea de-a doua, a părăsit terenul ştiinţei şi al materialismului, trecînd direct în serviciul teologiei şi al diverselor doctrine religioase, de care a beneficiat îndeosebi catolicismul.

Motivul pentru care doctrina antică a cauzalităţii a avut o asemenea evoluţie ulterioară a constat în introducerea de către Aristotel în tabelul cauzelor a cauzei finale * şi în extrapolarea tranzitivităţii asupra conceptului de cauzalitate, corespunzător cu aceasta fiind metafizic izolate principiul activ de cel pasiv în definirea cauzei şi efectului. Prin introducerea cauzei finale, Aristotel nu a circumscris propriu-zis finalitatea în teoria determinismului, ci mai degrabă scopul, pe care l-a ridicat la rangul de constantă universală a determinismului obiectiv. Aceasta a semnificat o antropomorfizare a principiului universal al cauzalităţii. Tocmai din acest antropomorfism teleologic a înflorit ulterior finalismul filozofic, care, trecut prin filieră tomistă, şi astăzi răstălmăceşte fideist conceptul de finalitate, discreditînd teleologia şi o dată cu aceasta însăşi doctrina materialistă a cauzalităţii .

Problema a rămas multă vreme încîlcită şi din această cauză nu rareori materialismul a fost vulnerabil la atacurile religiei şi idealismului, fiind surprins în înseşi postulatele sale fundamentale, între care în primul rînd în problema cauzalităţii.

Soluţia trebuie căutată în redefinirea conceptului de cauzalitate în sensul legitimării cauzalităţii *imanente* ca o specie de raporturi cauzale şi în unificarea celor două principii *activ* şi *pasiv* în definirea ambilor termeni ai relaţiei cauzale. Nevoia acestei reconstrucţii a conceptului de cauzalitate a resimţit-o cu deplin temei Baruh Spinoza.

În *Etica* sa [12], Spinoza stabileşte o unitate strînsă între *substanţă* şi *mod.* Substanţa este *ceea ce este* etern şi imuabil, ceea ce este subiacent oricărui lucru individual, oricărui mod sau formă tranzitorie prin care se manifestă concret. După cum apreciază unul din comentatori, Will Durant, „Spinoza dă cuvîntului substanţă aproape acelaşi înţeles ca şi noţiunii de ordine eternă...", „termenul de *substanţă* desemnează, într-un sens, însăşi structura existenţei, subiacentă tuturor lucrurilor şi tuturor

* Menţionăm că nu *causa finalis* luată în sine a dăunat doctrinei cauzalităţii, ci numai semnificaţia finalistă prezentă încă de la Aristotel. În filozofia şi ştiinţa contemporană s-a dovedit — după cum vom vedea — că finalitatea este o specie importantă a conexiunilor care configurează complexitatea determinismului obiectiv natural şi social.

[12] Baruh Spinoza, *Etica*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

fenomenelor și constituie astfel esența universului". Prin *mod*, Spinoza înțelege „orice lucru sau orice fapt individual, orice formă sau figură particulară pe care o îmbracă în treacăt realitatea... fiecare din ele în parte și toate la un loc constituie formele, *modurile* unei realități și invariabilele care stau sub ele" [13].

Cu toate că Universul lui Spinoza este un Univers înghețat, prin sinteza dintre substanță și mod el realizează o unitate între acțiune și produs, între agent și pacient. Cele două principii, activ și pasiv sînt reunite în același concept. El concepe natura sub îndoitul ei aspect; *natura naturans* (principiu activ și vital) și *natura naturata* (rezultatul pasiv al acțiunii principiului activ). Deci, la Spinoza, actul (creația) nu este atributul unui demiurg exterior al Universului, ci este conceput ca o proprietate imanentă a acestuia. Materia își este sieși creator și cauză.

În această perspectivă, cauzalitatea este concepută ca un raport de imanență între cauză și efect, ambele sălășluind în același sistem, ceea ce exclude ideea unui impuls inițial. Unitatea dintre formă și materie se înscrie astfel, la Spinoza, într-o concepție monistă și nu una dualistă ca la Aristotel. Prin introducerea imanenței, doctrina cauzalității la Spinoza nu mai are nevoie de postularea unor cauze prime, a unor principii supreme pe care Aristotel le-a postulat pornind de la extrapolarea tranzitivității în definirea raportului cauzal.

Introducerea imanenței în explicarea structurii și dinamicii Universului nu l-a eliberat însă total pe Spinoza de noțiunea de Dumnezeu. El respinge teleologismul finalist și dezvoltă în schimb o concepție panteistă, în care Dumnezeu apare ca fiind însăși natura (*Deus sive natura*). Deci, substanța nu se identifică cu materia sau cu natura pasivă ci cu natura activă și creatoare, cu Dumnezeu. Un Dumnezeu care exclude însă transcendența. Într-una din scrierile sale, el afirma în acest sens: „...am convingerea că Dumnezeu e cauza imanentă și nu externă a tot ce există", iar în *Tratatul teologico-politic*, scria că „Prin ajutorul dat de Dumnezeu înțeleg ordinea fixă și imobilă a naturii sau *lanțul* evenimentelor *naturale*", ceea ce înseamnă, după cum subliniază Durant, că „legile universale ale naturii și eternele durate ale lui Dumnezeu sînt identice" [14].

Identificarea voinței lui Dumnezeu cu legile naturii îi oferă lui Spinoza premisa pentru a conchide că toate fenomenele din natură sînt efectul mecanic al unor legi invariabile, că în natură există un mecanism obiectiv intern, un determinism cauzal și nu unul teleologic. El exclude total finalitatea din determinarea cauzală a fenomenelor, finalitate căreia îi acordă, după modelul tomist, sensul de scop.

În *Apendicele* primei părți a *Eticii*, Spinoza ne previne chiar că substituirea cauzalității cu scopul nu este altceva decît rodul unei iluzii pur antropocentrice, o transpunere a criteriilor și preferințelor noastre omenești pe fondul universului obiectiv. De aceea, într-o doctrină deterministă nu au ce căuta noțiunile de Scop, de Bine și Rău, determinismul obiectiv fiind indiferent și neutru față de preferințele, aprecierile și

---

[13] Will Durant, *Spinoza* (tradusă în românește de N.D. Cocea). Întreprinderile de Editură S.A.R., București, 1946, p. 54—55.

[14] *Ibidem*, p. 56—57.

interesele oamenilor. Toate acestea semnifică în fond o excludere totală a cauzei finale din doctrina cauzalității. Lucru pe care nu i-l putem reproșa lui Spinoza dacă avem în vedere coloratura finalist-teologică pe care i-a imprimat-o încă Aristotel și pe care tomismul a îngroșat-o la maximum. Iată deci că disjuncția dintre cauzalitate și finalitate a rămas mai departe în gîndirea filozofică, cu toate corecturile întreprinse ferm de Spinoza în teoria deterministă a cauzalității Universului.

De altfel, Spinoza însuși, fiind panteist, a înlăturat ideea unei predestinări divine a Universului (s-a opus deci finalismului teologic), dar nu s-a putut debarasa de orice finalism, îmbrățișînd ipoteza unui finalism de tip animist (= hilozoism). Nu o cauză inițială a Universului, ci o cauză inițială a fiecărui mod al său de particularizare. Nu există un spirit suprem, ci un spirit dizolvat în fiecare lucru din univers. Într-o notă a *Eticii*, el subliniază, după cum citează Durant, că : „Toate făpturile, în gradații diferite, sînt însuflețite"[15].

Concepția panteistă a lui Spinoza a lăsat urme adînci în conștiința filozofică a multora din gînditorii moderni care, de asemenea, au îmbrățișat, într-o mai mare sau mai mică măsură, ideea cauzalității. Așa de pildă, din combinarea doctrinei lui Spinoza cu apriorismul kantian s-au făurit diverse forme de „panteism" în concepțiile lui Fichte, Schelling și Hegel, sau chiar ale unor filozofi contemporani. Argumentăm aceasta cu faimosul „*Eu*" al lui Fichte, „*voința de a trăi*" a lui Schopenhauer, „*voința de putere*" a lui Nietzsche, „*elanul vital*" al lui Bergson. Ce altceva decît armonioasa sinteză „*Dumnezeu-lege*" a constituit modelul din care Hegel a făurit celebra „*rațiune absolută*" care-i domină arhitectonica întregului sistem. Toate acestea nu sînt în fond altceva decît variante ale faimoasei „*entelehii*" aristotelice.

Dacă ne referim la marii gînditori ai secolului nostru, nimeni altul n-a ilustrat mai pregnant spiritul hilozoist în interpretarea monistă a Universului ca Teilhard de Chardin[16]. Prin așa-zisa „*substanță a universului*" el realizează o sinteză între Spirit și Materie care explică imanent structura și dinamica atît a naturii și societății, cît și a „fenomenului uman". Conceput ca desăvîrșire a sintezei Materie-Spirit, un punct de trecere către „Omega", omul este sieși demiurg (creator și cauză). Autodeterminarea umană se explică prin acțiune, definită deopotrivă ca praxis și teorie, ceea ce înseamnă că la Teilhard de Chardin determinismul social este sinonim cu sinteza cauză-acțiune (activitate). Fiind monist, de Chardin nu extrapolează în chip aristotelic acest dublet (cauză-acțiune) asupra Universului în ansamblu pentru a legitima substituirea cauzalității cu scopul (Scopul suprem). Actul este în univers ca și potența. Scopul obiectiv, conceput ca inteligență universală este un element care ține de esența Universului, ceva în sensul dualității materie-energie. Scopul subiectiv este o manifestare a aceleiași energii, o metamorfozare a inteligenței universale, o ipostaziere a scopului obiectiv în condițiile activității practice.

---

[15] *Ibidem*, p. 61.

[16] cf. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Oeuvres I ; *Le Coeur de la matière*, Cuénot, Colloque de Venise ; *L'énergie humaine*, Paris ; *Le groupe zoologique humain, Structure et direction évolutives*, Paris, 1949.

Concepția deterministă a lui Teilhard de Chardin este astfel un hilozoism în fond, dar un hilozoism de esență spinoziană și nu aristotelică; este *monism* și nu dualism, în multe privințe superior *panteismului* lui Spinoza, îndeosebi în problema devenirii (este adeptul unei viziuni dialectice și nu parmenideene asupra dinamicii universului) și în problema statutului divinității (pe care o consideră îngemănată și nu dizolvată în natură).

Ceea ce constituie o anumită dare înapoi față de Spinoza este faptul că pentru de Chardin „principiul activ" imanent entităților obiective este datorat energiei, spiritului, elanului vital, inteligenței, intelectului — ipostaze ale uneia și aceleiași dumnezeiri care nu este însuși lucrul, individualul, sau realul în totalitatea lui, ci doar un aspect al acestora, un „revers al aceleiași medalii". Într-un fel, sinteza între activ și pasiv rămîne la el o dualitate corp-suflet. Cauza ține de principiul activ, iar efectul de cel pasiv, acestea două suprapunîndu-se în aceeași entitate obiectivă fără să treacă reciproc una într-alta. Pe acest teren monismul lui Teilhard de Chardin se încadrează oarecum într-o viziune neotomistă asupra lumii, pe care Spinoza a respins-o la vremea sa.

Deci, nici de această dată nu s-a reușit reîntîlnirea celor două drumuri pe care, de peste două mii de ani, evoluează paralel teoria cauzalității. Introducerea criteriului imanenței în abordarea determinismului cauzal nu a condus la o modificare a definiției cauzalității, definiție care a rămas aceeași expresie lapidară a cauzalității tranzitive fundamentată de Sextus Empiricus, definiție ce provoacă nesfîrșite controverse și obiecții pe planul filozofiei fundamentelor, dar care, de altfel, pentru științe constituie un îndreptar suficient de operațional în fundamentarea explicației și predicției. Din această cauză, adesea, oamenii de știință și filozofii naturaliști nu și-au bătut capul cu problema cauzalității, disputele asupra semnificațiilor metafizice ale conceptului de cauzalitate fiind apanajul strict al speculației filozofice.

Indiferența cercetătorilor naturii față de finalism sau hilozoism a mers pînă acolo încît uneori chiar mari teoreticieni ai științei contemporane și epistemologi de prestigiu au plătit tribut finalismului, manifestat uneori într-o formă animistă mai puțin rafinată.

Lăsînd la o parte neovitalismul unui Hans Driesch, care încearcă o reactualizare a noțiunii de entelehie în explicarea determinismului biologic, sau speculațiile organiciste ale lui Wendryes sau Jordan care n-au depășit cu mult soluțiile indeterministe transferate în biologie după modelul interdeterminismului cuantic, cum putem interpreta faimoasa teză a „liberului arbitru" (= libertate de alegere) al electronului, pe care fizicieni ca Dirac sau Heisenberg au îmbrățișat-o pentru multă vreme, decît ca o variantă a teleologismului în fizica modernă ?

Această „libertate de alegere" i-a scutit, într-un fel, o vreme de eforturi (pe fizicieni) în căutarea cauzalității cuantice, le-a dat chiar un răgaz pentru perfectarea aparatului matematic de cercetare. Iar problema „parametrilor ascunși" i-a condus nu de puține ori pe unii fizicieni la o imagine provizorie, dacă nu finalistă cel puțin animistă, asupra mecanismului de determinare a proceselor cuantice.

Așa de exemplu P.W. Bridgman, ocupîndu-se de conceptul de cauzalitate în perspectiva deschisă de teoria relativității și de succesele obținute

de mecanica cuantică[17], recunoaşte că în general ideea de cauzalitate implică un element animist care încă nu poate fi abandonat : „Pare destul de evidentă existenţa unui original element animist, mult preţuit în conceptul de cauzalitate,... Esenţa fizicală a conceptului (de cauzalitate) are şi în prezent libertatea la fel ca şi posibilitatea de a include elemente animiste, ce par să fie oarecum deja adoptate"[18].

Este adevărat, spune Bridgman în continuare, că se poate încerca eliminarea pe cale experimentală a acestor elemente animiste, prin izolarea unui sistem fizic din contextul său natural. O asemenea izolare absolută a unui sistem nu-i însă posibilă, mai ales în microfizică. Aceasta înseamnă că niciodată nu se poate face totală abstracţie de condiţiile iniţiale ale unui sistem fizic (care cuprinde şi trecutul istoric al sistemului respectiv prin corelaţiile lui cu alte sisteme). De aceea, practic, nici elementele animiste nu pot fi total eliminate.

Menţionăm că elementele de animism acceptate în sfera conceptului de cauzalitate nu-l împiedică pe Bridgman să concludă că din punct de vedere metodologic, pentru fizică este necesară reducerea cauzalităţii la o „corelaţie a fenomenelor naturii numai cu *alte* fenomene naturale" (s.n.)[19]. Cu alte cuvinte, din considerente pur pragmatice se procedează la o limitare a cauzalităţii la tranzitivitate. Aceasta pentru că în cercetarea mecanismului cauzal imanent se caută neapărat condiţii iniţiale de care ştiinţa nu are nevoie.

Includerea elementelor animiste pe plan teoretic şi excluderea lor pe plan metodologic mai relevă totodată şi o neînţelegere a semnificaţiei imanenţei în definirea raportului cauzal. Imanenţa continuă să fie corelată cu un principiu activ prezent în lucruri, dar exterior în realitate acestora. Nu i se acordă vreun rol important în determinarea obiectivă, ceea ce avantajează enorm progresul cunoaşterii ştiinţifice, dar dispensarea de imanenţă înseamnă totodată şi admiterea unei definiţii înguste despre cauzalitate, fapt care, neîndoielnic, nu contribuie cu nimic la avansarea gîndirii filozofice în problema cauzalităţii.

Din neputinţa de a întemeia explicaţii cauzale pe cercetarea imanenţei (motivată gnoseologic de substituirea cauzei cu elemente animiste) mulţi cercetători se mulţumesc, din considerente de comoditate, să limiteze cauzalitatea la tranzitivitate, aşa cum procedează şi Bridgman. Evident că o asemenea cauzalitate, întrucît pune transformările unui fenomen exclusiv pe seama altui fenomen, nu poate prilejui explicaţii asupra esenţelor şi deci asupra multora din tainele Universului. Situaţia s-a petrecut întocmai şi în fizică, în biologie şi mai ales în sociologie, domenii în care uneori s-au căutat explicaţii cauzale numai prin raportarea la nivele subiacente. Între altele, de acest lucru au beneficiat în mare măsură mecanicismul şi pozitivismul filozofic.

Principala rădăcină gnoseologică a menţinerii încă a finalismului şi animismului în teoria fizică modernă a determinismului o constituie înţe-

---

[17] cf. P.W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (Chapter III — *Detailed Consideration of Various Concepts of Physics*, — § 3. *Causality concept*), The Macmillan Company, New York, 1958

[18] *Ibidem*, p. 80.

[19] *Ibidem*, pp. 82—83.

legerea mecanicistă a conceptului de cauzalitate și anume extrapolarea relațiilor de tranzitivitate și de univocitate asupra întregului determinism cauzal. În acest cadru, este evident că imanența împinge către soluțiile vitaliste și finaliste de care savanții și oamenii de știință se cam feresc. Bridgman definește, de exemplu, cauzalitatea astfel : „Dacă prin conexiunea sau corelația *între* fenomene, ca modalitate specială a conexiunii, avem de-a face cu o legătură cauzală, adică, dacă îndată ce imprimăm arbitrar un impuls evenimentului A dintr-un sistem, constatăm că evenimentul B totdeauna se produce, în timp ce dacă nu-i imprimăm (un impuls) lui A, B nu se va produce, atunci știm că A este cauza lui B și B este efectul lui A"[20].

O asemenea definiție a cauzalității nu este totuși suficient de operantă—după cum însuși Bridgman mărturisește—în fizica contemporană. Deși se știe, pe temeiul cauzalității, că „întregul Univers în acest moment prezent este adesea presupus a fi corelat cu toate stadiile care-i succedă și aceasta înseamnă că dacă putem repeta experimental începutul de la aceleași condiții inițiale, cursul viitor al evenimentelor va fi în fond același", autorul subliniază totodată că adevărul acestei concluzii nu poate fi verificat experimental în fizică, ci numai cu anumite aproximații. De altfel însăși formularea prezentului este dificil de precizat chiar dacă aplicăm consecvent legea cauzalității[21].

Complexitatea prezentului unui sistem face imposibilă cercetarea evoluției lui pe baza unor ecuații lineare, fapt care (datorită reducerii cauzalității la o înlănțuire mecanică univocă și tranzitivă între cauză și efect) limitează valoarea metodologică a principiului cauzalității. De aceea, afirmă Bridgman, nu trebuie să se persevereze într-o cercetare cauzală a fenomenelor (ceea ce ar echivala cu încercarea de a găsi elementele ultime) în cadrul explicațiilor științifice. Cercetarea poate opera doar cu niște „*secvențe cauzale*" (pe care le sesizează experiența), secvențe ce au o valoare gnoseologică parțială, principalele lui mijloace operaționale fiind în ultimă instanță „*calculele logico-formale*"[22].

În fond, asistăm aici la un procedeu clasic de legitimare a înlocuirii principiului cauzalității cu metode logic-formale în planul explicației, procedeu izvorît din inadaptabilitatea conceptului mecanic de cauzalitate la abordarea sistemelor complexe, integrative. În plus, cercetarea cauzală echivalează cu efortul de a găsi condiții inițiale, esențe ultime, ceea ce nu relevă altceva decît o recrudescență a viziunii aristotelice asupra explicației cauzale, de care în multe privințe știința contemporană nu s-a debarasat.

Majoritatea teoreticienilor contemporani din domeniile logicii și filozofiei științei resping teleologia în determinarea naturii și insistă asupra cauzalității. Apelul lor la cauzalitate îi conduce totodată—datorită dificultăților de definire a cauzalității—fie la animism, fie la păstrarea conceptului de cauzalitate doar în plan teoretic, căci din punct de vedere metodologic—operațional—se face apel aproape exclusiv la metode formale, logico-matematice. Cauzalitatea este astfel apărată doar pe terenul

---

[20] P. W. Bridgman, *op. cit.*, p. 83.
[21] *Ibidem*, pp. 87—88.
[22] *Ibidem*, p. 90.

filozofiei, în timp ce în logica şi metodologia cercetării ştiinţifice se face abstracţie de ea.

Un asemenea model de legitimare a conceptului de cauzalitate a fost elaborat nu numai de Bridgman. Toţi fizicienii care opun cauzalităţii probabilitatea şi care abandonează în microfizică problema „parametrilor ascunşi" (apreciind-o ca irezolvabilă principial), nu fac altceva decît să-şi limiteze adeziunea la cauzalitate, iar în cazul în care cauzalitatea este postulată, ea se reduce de fapt la simple afirmaţii, nefondate logic şi epistemologic.

Rămîne deci actual de rezolvat eterna problemă : ce este cauzalitatea ? Cum poate fi ea definită pentru a-i acorda un statut epistemologic şi metodologic suficient de cuprinzător în vederea eliminării extrapolărilor mecaniciste şi finaliste din teoria generală a determinismului ?

Întreprinderea unei asemenea tentative prezintă mari dificultăţi. Pentru încercarea unei explicaţii în această privinţă trebuie să se procedeze în prealabil la o rediscutare de pe poziţii materialist-dialectice, eliberate de orice idei sau convingeri preconcepute, a tuturor conceptelor conexiunii şi determinismului, a unui determinism în toate planurile : obiectiv şi subiectiv, cauzal şi funcţional, univoc şi probabilistic (dinamic şi statistic) ; trebuie aproape complet reconstituite conceptele de finalitate şi scop, şi o dată cu aceasta de stabilit distincţia dintre determinismul natural şi cel social ; un loc aparte va trebui să fie acordat unităţii dialectice dintre cauzalitate şi condiţionare, dintre necesitate şi întîmplare, necesitate şi libertate ; va fi, de asemenea, neapărată nevoie de lămurit locul şi rolul conceptului de acţiune în teoria cauzalităţii şi a determinismului, din a cărui ipostază umană se structurează mecanismul şi dinamica determinismului social. Prin intermediul acestui din urmă concept, s-ar putea readuce în dezbatere (cu valorificarea corespunzătoare a contribuţiei înaintaşilor) celebra relaţie dintre potenţă şi act, de descifrarea căreia depinde clarificarea mult controversatei probleme a interacţiunii dintre tranzitivitate şi imanenţă în determinarea structurii şi devenirii sistemelor. Abia după asemenea cercetări s-ar putea, în sfîrşit, construi un concept de cauzalitate care să readucă în aceeaşi albie direcţiile opuse de evoluţie ale determinismului şi finalismului, desprinse din aceeaşi tulpină încă în gîndirea filozofică antică.

★

Bazîndu-ne pe interpretarea materialist-dialectică a conceptelor şi principiului determinismului, ne îngăduim în continuare precizarea, pe scurt, a cîtorva criterii pe care le socotim necesare de avut în vedere în definirea conceptului de cauzalitate.

1. Definiţia conceptului de cauzalitate nu se poate limita la cuprinderea relaţiilor cauzale tranzitive. Cauza şi efectul pot fi nu numai în raporturi de *tranzitivitate*, ci şi de *imanenţă*.

Au existat şi există numeroase încercări de a canaliza evoluţia gîndirii deterministe pe terenul imanenţei, dar acestea nu s-au concretizat în formulări adecvate la nivelul definiţiei cauzalităţii. Aşa se face că pînă în prezent, în diverse variante, circulă aproape unanim în ştiinţă definiţia

rezumată de Sextus Empiricus, în care cauzalitatea apare ca acțiune (relație de determinare genetică) *între* fenomene, între *un* fenomen și *alt* fenomen, din care *primul* este cauza, iar *celălalt*—efectul.

În acest tip de definiție nu se fac expres precizări în legătură cu relația dintre *activ* și *pasiv*, sau dacă ulterior ele au fost întreprinse, n-au depășit punctele de vedere *dualiste* ale lui Aristotel. De obicei cauza este concepută ca principiu activ, iar efectul ca principiu pasiv. Or, acțiunea nu trebuie concepută numai ca interacțiune cu altceva, ci în primul rînd ca *interacțiune cu sine*. Atributele de activ și pasiv aparțin aceluiași sistem. Orice obiect își este sieși cauză. Activismul este propriu și nu impuls exterior fenomenelor.

2. Deși *imanența*, ca atribut al relației cauzale, a fost în atenția gîndirii filozofice de multă vreme, se pare că pînă în prezent nu i s-a dat o interpretare deterministă suficient de consecventă. Înafara cadrului monist în care-și înscrie statutul existențial și asupra căruia numeroși filozofi și oameni de știință din trecut și din prezent au insistat, i se acordă încă o semnificație animist-hilozoistă.

De aceea, cercetătorii fenomenelor naturii, neputînd multă vreme pune experimental în evidență finalitatea, în ipostaza sa de cerc condițional inițial cu funcție autoreglatoare, au renunțat la analiza temeiului cauzal intern al fenomenelor, și, fie au acceptat absolutizant tranzitivitatea, rămînînd astfel pe terenul cauzalității (dar într-o manieră de interpretare mecanicistă), fie au renunțat la cauzalitate, recurgînd la metode sincronice de cercetare, exclusiv formale (ceea ce favorizează o trecere la funcționalism și pozitivism).

Pentru a introduce eficient criteriul imanenței în definirea cauzalității sînt necesare următoarele două condiții :

a) o înțelegere *materialistă* consecventă a mecanismului autodeterminării fenomenelor, care să respingă orice nuanță de animism sau finalism ;

b) un efort temeinic de *gîndire dialectică*, în care imanența și tranzitivitatea se împletesc unitar și nu se suprapun. Dubletul este *unitate*.

Prin imanență nu trebuie să se înțeleagă nici măcar în sine vreun substrat ultim sau condiție inițială a unui lucru, fenomen, proces. Imanența presupune *sinteză* între activ și pasiv. Orice sistem obiectiv este *sieși* cauză, se autodetermină, este simultan act și potență, acțiune și rezultat, cauză și efect.

Știința contemporană a dat la iveală nenumărate modalități de explicare cauzal-imanentă a fenomenelor. De exemplu, fizica teoretică în abordarea așa-numiților „parametri ascunși" a oferit căi de interpretare materialist-dialectică în concordanță cu care temeiul cauzal al comportării cuantico-ondulatorii a microfenomenelor rezidă în primul rînd în însăși structura cuantică a materiei și nu exclusiv într-un nivel subiacent (subcuantic). Modelul unei asemenea cauzalități imanente nu poate fi însă reprodus de tiparul mecanic al cauzalității.

Continuă să rețină prestigios atenția în domeniul explicării autodeterminării cauzale, modelul marxist-leninist asupra structurii și dinamicii sociale. Punctele de reper ale acestui model sînt următoarele teze fundamentale : a) umanitatea se creează și se emancipează pe sine prin mijlocirea activității ei practice și teoretice (și în acest sens omul este propriul său

demiurg, este agent şi totodată pacient al acţiunii) ; b) autodeterminismul fenomenelor sociale include, pe temeiul imanenţei, nu numai raporturi de finalitate obiectivă ci şi scopuri. Acestea sînt modalităţi specifice ale omului de a se raporta la sine, se structurează ca specii ale cauzalităţii în care subiectivul se corelează cu obiectivul. Prin scop, oamenii sînt pacient înainte de a fi agent al acţiunii, astfel încît, la scară umană, relaţia dintre potenţă şi act se poate manifesta în ambele sensuri : de la potenţă la act şi de la act la potenţă. Această biunivocitate, potenţă-act, oferă o tipologie specifică de abordare imanentă a cauzalităţii, care exclude orice elemente de finalism sau hilozoism.

3. *Împletirea unitar-dialectică a imanenţei cu tranzitivitatea* semnifică o concepţie cuprinzătoare asupra cauzalităţii, în care structura şi dinamica unui sistem se poate explica printr-o dublă determinare : *autoraporturi* şi *heteroraporturi* cauzale. În definirea conceptului de cauzalitate credem că e necesar de ţinut seama de ambele tipuri de legături cauzale. Absolutizarea tranzitivităţii sau a imanenţei provoacă serioase dificultăţi de interpretare, cu repercusiuni negative atît pe plan teoretic cît şi pe plan metodologic.

Sinteza imanenţei şi tranzitivităţii în determinarea fenomenelor poate oferi temeiul definirii cauzalităţii ca raport de necesitate genetică atît *între* sisteme cît şi *în* sistem (ca expresie a relaţiilor de *subordonare* a diferitelor stadii evolutive ale aceluiaşi sistem). Cauza şi efectul nu ne apar, în acest cadru, numai ca *extremităţi ale unei relaţii genetice polare* ci şi ca *moduri corelate de manifestare* (activă şi pasivă) *ale aceluiaşi sistem.* Dacă notăm cauza cu A şi efectul cu B, definirea cauzalităţii va trebui să ia în consideraţie două cazuri posibile :

a) relaţia cauzală de la A la B, cînd A şi B aparţin unor nivele sau sisteme (S_1 şi S_2) diferite, ce se succed spaţio-temporal, potrivit schemei :

$$A \supset S_1 \rightarrow B \supset S_2 ;$$

b) relaţia cauzală de la A la B, cînd A şi B aparţin aceluiaşi sistem (S_1) potrivit schemei :

$$(A \rightarrow B) \supset S_1.$$

Primul model semnifică o relaţie cauzală între două elemente aparţinînd unor sisteme diferite, aflate în raporturi de *coordonare*, iar al doilea model semnifică o relaţie cauzală între două elemente sau secţiuni ale aceluiaşi sistem, elemente aflate în raporturi de *subordonare* faţă de sistem.

Menţionăm că *primul* model (cel *tranzitiv*) al cauzalităţii se conservă ca un model de *cauzalitate univocă* ; iar cel de-al doilea model (cel *imanent*) se structurează ca un model de *cauzalitate biunivocă.* Aceasta pentru că termenii A şi B sînt fiecare în parte şi cauză şi efect, activ şi pasiv. De unde rezultă că modelul cauzalităţii imanente este configurat în fapt de schema :

$$(A \rightleftarrows B) \supset S_1$$

Întrucît *definiţia cauzalităţii* implică ambele tipuri de cauzalitate (*tranzitivă* şi *imanentă*), înseamnă că va fi modelată cuprinzător de schema :

$$[A \supset S_1 \rightarrow B \supset S_2] + [(A \rightleftarrows B) \supset S_1]$$

Acest model al cauzalității se aplică diferit în raport cu specificul structurilor reale ale evenimentelor. La sisteme și structuri simple, de tip macromecanic, în care înlănțuirea cauzală se comportă univoc, se aplică îndeosebi primul termen al schemei (*tranzitivitatea*), iar la sisteme și structuri complexe, de tip micro- și megafizic, sau biologic și social, în care înlănțuirea cauzală se comportă neunivoc, se aplică îndeosebi cel de-al doilea termen (*imanența*). Aceasta nu înseamnă că intervenția unuia din acești doi termeni anulează aplicabilitatea celuilalt. S-ar putea afirma, mai corect, că pretutindeni și întotdeauna, la oricare nivel de structurare a materiei acționează corelativ ambele tipuri de cauzalitate, cu preponderența unuia sau altuia în funcție de gradul de complexitate structurală. De aceea, apreciem ca fiind la fel de unilaterală orice definire a cauzalității care s-ar limita la unul din cei doi termeni ai formulei.

Precizăm totodată că schema cauzalității tranzitive poate fi aplicată numai la sisteme finite, închise, în timp ce schema cauzalității imanente este aplicabilă atît la sisteme finite, închise, cît și la sisteme infinite, deschise. Această precizare are o deosebit de mare importanță metodologică. Aplicarea cauzalității tranzitive la scara Universului în ansamblu a provocat totdeauna mari încurcături teoretice. Între altele — după cum am văzut — a generat dualismul aristotelic și teleologismul finalist, larg răspîndit și astăzi (sub forma neotomismului) în gîndirea filozofică. La scara Universului nu se poate pune problema unor cauze sau principii inițiale. O asemenea punere a problemei implică nemijlocit ideea de Dumnezeu (tranzitivitatea devine transcendență), idee care la rîndul ei nu e salvatoare din punct de vedere logic, deoarece reclamă punerea problemei cauzelor acestor cauze prime etc. Tranzitivitatea absolută în interpretarea cauzalității împinge către acest cerc vicios.

Soluția pentru a înlătura dualismul, idealismul și religia în abordarea determinismului universal este conceperea determinismului și cauzalității de pe pozițiile imanenței — singura cale în vederea făuririi unui monism consecvent materialist. Într-o teorie a determinismului universal nu există loc pentru problema primelor principii, a cauzelor inițiale; determinarea la nivelul infinitului este numai imanentă.

Dăunătoare este și practica de a aplica imanența numai la scara Universului, iar în ce privește cercetarea unor porțiuni de univers, a unor structuri particularizatoare ale diverselor domenii sau nivele de organizare ale materiei se procedează doar tranzitiv. Privit prin prisma concepției materialist-dialectice despre dublul său caracter, infinitul nu este numai o proprietate a Universului în general, ci, în corelație strînsă cu finitul și cu modurile lui de manifestare, orice sistem este simultan finit și infinit. Rezultă aplicabilitatea imanenței și la studiul finitului. Aceasta este singura cale pentru întemeierea unor explicații cu adevărat științifice despre cauzalitate, eliberate de mecanicism și finalism.

4. Dintre toate conceptele conexiunii de a căror rediscutare ar beneficia în mod deosebit conceptul de cauzalitate, în perspectiva dublei sale ipostaze (*tranzitivă* și *imanentă*), două ni se par a fi mai importante: *probabilitatea* și *finalitatea*.

a) Prin intermediul *probabilității* conceptul de cauzalitate exprimă un tip special de legături cauzale, proprii colectivelor statistice. Dezba-

terile purtate în mecanica cuantică au pus în evidență două tendințe unilaterale mai importante de interpretare determinist-cauzală. Una care absolutizează imanența și insistă în a se identifica „parametrii ascunși" (factorii cauzali) exclusiv la nivel cuantic, alta care absolutizează tranzitivitatea și solicită căutarea acestor parametrii exclusiv la un nivel subiacent. Pentru a elimina unilateralizările, am propus * conceptul de *cauzalitate statistică*, concept care exprimă relații cauzale neunivoce, pe temeiul corelației dintre cauzalitate și probabilitate. Acest tip de cauzalitate solicită cercetarea imanentă a temeiului cauzal și totodată evaluează corelația diverselor nivele de organizare a materiei, astfel încît, de exemplu, în determinarea cauzalității unui microfenomen intervin cauzal atît parametrii proprii nivelului considerat — cuantic (= cauzalitate imanentă) —, cît și parametrii unui eventual nivel subiacent — subcuantic (= cauzalitate tranzitivă). Trebuie însă menționat că ceea ce dă specificitate determinării fenomenelor cuantice nu pot fi decît parametrii cauzali, proprii nivelului considerat. Alternativa care explică determinismul cuantic exclusiv prin parametrii unui nivel subiacent semnifică o soluționare mecanicistă (exclusiv tranzitivă) a determinismului cuantic și totodată lasă deschisă perspectiva unui cerc vicios în care problema cauzalității rămîne principial nerezolvabilă, limitîndu-se explicația cauzală la o cercetare la infinit a *cauzei cauzelor*.

b) *Finalitatea* devine un termen central în teoria materialist-dialectică actuală a determinismului. Cu precizarea că, spre deosebire de interpretarea neotomistă care identifică conceptul de finalitate (*causa finalis*) cu cel de scop, și, prin extrapolarea în chip aristotelic a scopului asupra cauzalității universale, substituie explicația teleologică asupra universului printr-una teologică, materialismul dialectic acordă finalității un statut determinist-cauzal, imanent. În această interpretare finalitatea se impune a fi definită ca specie a raporturilor de cauzalitate în care legăturile cauzale inițiale rămîn constante, necesitatea internă nu este modificată de împrejurări aleatoare. Finalitatea se certifică a fi expresia autodeterminării (autoorientării) configurației structurii și dinamicii fenomenelor. *Causa finalis* se integrează astfel cauzalității imanente și exclude teleologismul și teologismul.

Readucerea conceptului de finalitate pe terenul determinismului cauzal-imanent poate semnifica reîntîlnirea celor două domenii mari ale dezvoltării ideii de cauzalitate (determinismul și finalismul), proces care eliberează gîndirea filozofică de rătăcirile ei transcendentaliste și creaționiste, semnificînd totodată dispariția ideilor de plan rațional și de predestinare din teoria filozofică a determinismului. *Causa finalis*, de veacuri despărțită arbitrar de cauza eficientă, se împletește în sfîrșit cu aceasta din urmă, punîndu-se capăt dihotomiei aristotelice dintre conceptele de materie și formă, act și potență, tranzitivitate și imanență.

---

* In *Causalité et probabilité*, „Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie", (Wien 2—9 sept. 1968), Band 3, Verlag Herder, Wien 1969.

DEFINIȚIILE OPERAȚIONALE (II)

DE

CORNEL POPA

III. *Relația dintre rezultat și termenul de definit.* Rezultatul operației notat prin R este o stare, un eveniment sau o proprietate fizică observabilă cu ochiul liber sau cu mijloace tehnice adecvate. Termenul de definit este un predicat nonobservațional, un termen „dispozițional", sau un termen „teoretic". Relația are, așadar, loc între un eveniment sau o proprietate manifestată la nivel ontologic, dobîndirea de către un obiect fizic a unei anumite proprietăți caracteristice ca urmare a săvîrșirii asupra acestuia a unei operații și un eveniment sau o acțiune semantică, respectiv calificarea obiectului vizat printr-un predicat nonobservațional aparținînd limbajului teoretic sau mulțimii termenilor dispoziționali. Pe această cale se realizează o punte între domeniul interacțiunilor și operațiilor materiale la nivelul sistemelor fizice sesizabile prin observație și experiment și domeniul activităților logico-semantice, domeniu de care ține, desigur, calificarea unui eveniment sau a unei stări fizice printr-un predicat. Legarea acestor două domenii o realizează subiectul cunoscător : acesta constată, deopotrivă, obținerea rezultatului caracteristic și tot el înfăptuiește actul predicativ. Constatarea ostensiv-perceptivă a rezultatului operației este transpusă de un agent într-o propoziție descriptivă în care apar termeni operaționali. Dimpotrivă, propoziția în care apare Q, termenul de definit conține cel puțin un predicat nonobservațional, pe Q. Între mulțimea propozițiilor descriptive ce-l conțin pe R, consecința fizică a operației Q, și mulțimea propozițiilor „teoretice" ce-l conțin pe Q se stabilește un raport de bicondiționalitate : ori de cîte ori vom avea Rx, ca urmare a lui Ox, vom avea, de asemenea, Qx. Rx și Qx vor fi, deci, coextensive. Relația $R - Q$ are drept caracteristică condiționarea aplicării termenilor teoretici în descrierea unui context experimental dat de utilizarea prealabilă pentru caracterizarea aceluiași context a unor termeni observaționali caracteristici.

Rev. filoz., 18, 8, București, 1971, p. 1017–1030

Relația $R - Q$, deși raportată la un context praxiologic determinat, este în mod preponderent de natură semiotică. Particularitatea ei o constituie utilizarea semnelor naturale sau a indiciilor pentru caracterizarea cazurilor de întrebuințare cu sens a semnelor teoretice. Într-adevăr, R poate fi interpretat ca un semn indicator, iar Q ca semnificație a acestuia. Așa, de exemplu, în propoziția reductivă : „Dacă apropiem pilitură de fier de un obiect (O), atunci acesta este magnet (Q), dacă și numai dacă atrage pilitura de fier (R)", predicatul observațional „atrage pilitura de fier" (R) este un semn indicator pentru predicatul teoretic „este un magnet" (Q). Raportul de bicondiționalitate între R și Q nu înseamnă în acest caz decît coextensionalitatea mulțimii cazurilor de apariție a semnelor indicii R cu cazurile de apariție legitimă, în conformitate cu regulile limbajului științific, a predicatului teoretic Q pentru caracterizarea unor obiecte particulare aparținînd domeniului de aplicație a lui O. Astfel, o proprietate naturală ce precede sau coexistă cu o altă proprietate naturală, în măsura în care este cunoscută și descrisă printr-o lege empirică, poate fi investită de cel ce cunoaște legea sau regularitatea firească a fenomenelor cu funcția de semn sau indiciu a celei de-a doua proprietăți. Această ultimă proprietate este, de regulă, nesesizabilă observațional. Pe această cale, corelațiile naturale sînt puse în corespondență nemijlocită cu procesul uman de simbolizare și reprezentare.

Care sînt etapele instituirii acestei corespondențe? Distingem, mai întîi, o etapă precognitivă, cînd între diferitele elemente, evenimente și proprietăți ale unui sistem material există anumite corelații și dependențe obiective, raporturi de coexistență, succesiune, cauzalitate etc., fără ca acestea să intre în domeniul de preocupări ale vreunui agent cunoscător. Intrarea lor în domeniul de preocupări practice și cognitive ale agenților cunoscători se soldează, în cele din urmă, cu sesizarea unor regularități și constanțe ale desfășurării fenomenelor, fixată, de regulă, în așa-numitele legi empirice.

Formularea legilor empirice sau simpla utilizare practică a regularităților fenomenelor constituie conținutul celei de-a doua faze. În sfîrșit, utilizarea legii empirice drept premisă majoră într-un raționament ipotetico-deductiv de tipul *modus ponens* sau *modus tollens* constituie cea de-a treia etapă în utilizarea indiciilor naturale. Într-o primă fază o proprietate sau un fenomen indiciu anunță sau previne pe agentul cunoscător de apropiata producere (sau de coexistența în altă parte) a altui fenomen și el sesizabil observațional. Cu timpul semnele indiciu anunță producerea sau sînt coextensive cu unele evenimente sau proprietăți nesesizabile cu mijloace senzorial-perceptive. Acesta este de fapt tipul de legătură care există între rezultatul operației de testare, R, ce acționează ca un semn indicator și termenul Q, respectiv conceptul asociat acestuia care devine semnificația semnului indicator R.

IV. *Relația dintre termenul de definit și obiect.* În cazul definiției operaționale aceasta este o relație mediată și condiționată mai întîi de săvîrșirea unei anumite operații și, în al doilea rînd, de obținerea unui anumit rezultat caracteristic. Un obiect particular oarecare x_i asupra căruia se aplică operația O și se obține rezultatul R_i este în raport cu Q, doar un caz despre care se poate predica Q ; x_i aparține deci extensiunii sau referentului lui Q. În consecință, vom putea spune pe temeiul constatării

Qx_i că $\exists x Qx$. Q este în raport cu x_i un termen teoretic introdus operațional, iar relația dintre Q și x este, așadar, o relație semantică de stabilire prin intermediul unor operații a referentului lui Q.

Pentru orice termen dispozițional sau teoretic Q definit operațional putem stabili un domeniu de determinare operațională în raport cu o operație determinată O_i sau în raport cu o mulțime dată $O_1, \ldots, O_n$ de operații. Putem, de asemenea, defini un domeniu general, de determinare operațională a unui concept Q, indiferent de natura operațiilor concrete care participă la acestea. Corespunzător vor putea fi definite domeniile de indeterminare operațională ale lui Q. În sfîrșit, două sau mai multe concepte definite operațional pot fi comparate între ele din punctul de vedere al domeniilor lor de determinare operațională putîndu-se defini, pe această cale, anumite relații între domeniile de determinare operațională analoge celor definite mai sus între domeniile de aplicații ale unor operații. Pentru introducerea definițiilor și relațiilor menționate propunem următoarele prescurtări:

$DDO\,(Q)$ = domeniu general de determinare operațională a conceptului Q

$DIO\,(Q)$ = domeniu general de indeterminare operațională a conceptului Q

$DDO\,(Q/O_i)$ = domeniu de determinare operațională a lui Q în raport cu operația O_i.

$DIO\,(Q/O_i)$ = domeniu de indeterminare operațională a lui Q în raport cu operația O_i.

$DDO\,(Q/O_1 \ldots O_n)$ = domeniu de determinare operațională a lui Q în raport cu operațiile $O_1 \ldots O_n$.

Și acum iată definițiile:

D 2.17 $\mathrm{DDO}\,(Q/O_i) = \mathrm{df}(x)\,\{[(O_i x \,\&\, R_i x) \vee (O_i x \,\&\, \sim R_i x)]\,\&$

$\&\,[(O_i x \& R_i x) \equiv Qx] \,\&\, [(O_i x \& \sim R_i x) \equiv \sim Qx]\}$

D 2.18 $\mathrm{DIO}\,(Q/O_i) = \mathrm{df}(x) \sim O_i x$

D 2.19 $\mathrm{DDO}\,(Q/O_1 \ldots O_n) = \mathrm{df}\,(x)\,\{\{[(O_1 x \& R_1 x) \vee (O_1 x . \sim R_1 x)]\,\&$

$\&\,[(O_1 x \,\&\, R_1 x) \equiv Qx] \,\&\, [(O_1 x . \sim R_1 x) \equiv \sim Qx]\} \vee \{[(O_2 x \& R_2 x) \vee$

$\vee\, (O_2 x \,\&\, \sim R_2 x)] \,\&\, [(O_2 x . R_2 x) \equiv Qx] \,\&\, [(O_2 x \,\&\, \sim R_2 x) \equiv \sim$

$\sim Qx]\} \vee \{[(O_n x \,\&\, R_n x) \vee (O_n x \& \sim R_n x)] \,\&\, [O_n x \cdot R_n x \equiv Qx] \,\&$

$\&\,[(O_n x \,\&\, \sim R_n x) \equiv \sim Qx]\}\}$

D 2.20 $\mathrm{DIO}\,(Q/O_1, \ldots, O_n) = \mathrm{df}\,(x)\,[\sim O_1 x \,\&\, \sim O_2 x \,\&\, \ldots \,\&\, \sim O_n x]$

D 2.21 $\mathrm{DDO}\,(Q) = \mathrm{df}\,(x)\,(\exists O)\,\{[Ox \,\&\, Rx) \vee (Ox . \sim Rx)] \,\&\, [(Ox\, Rx) \equiv$

$\equiv Qx] \,\&\, [(Ox \cdot \sim Rx) \equiv \sim Qx]\}$

D 2.22 $\mathrm{DIO}\,(Q) = \mathrm{df}\,(x) \sim Ox$

D. 2.23 $\mathrm{DIO}\,(Q) = \mathrm{df}(x) \sim \{(\exists O)\,[(Ox \,\&\, Rx) \vee (Ox \cdot \sim Rx)] \,\&$

$\&\,[(Ox \cdot Rx) \equiv Qx] \,\&\, [(Ox \cdot \sim Rx) = \sim Qx]\}$

Domeniul de determinare operaţională a unui predicat Q prin intermediul unei operaţii O este definit cu ajutorul conceptelor de operaţie, rezultat al unei operaţii şi a conceptului de predicaţie.

Prima condiţie constă în posibilitatea efectuării operaţiei O_i asupra tuturor obiectelor care aparţin domeniului de determinare operaţională a lui Q, indiferent de rezultatul acestei operaţii. Cu alte cuvinte, dacă un obiect x nu aparţine domeniului de aplicaţie a operaţiei O_i, atunci el nu va face parte din domeniul de determinare operaţională a lui Q relativ la O_i, ceea ce poate fi scris :

2.3 $(x)\ [x \notin A\ (O_i) \rightarrow x \notin DDO\ (Q/O_i)]$

Este valabilă şi formula afirmativă

2.4 $(x)\ [x \in A\ (O_i) \rightarrow x \in DDO\ (Q/O_i)]$

precum şi conversa ei :

2.5 $(x)\ [x \in DDO\ (Q/O_i) \rightarrow x \in A\ (O_i)]$

În consecinţă este valabilă

2.6 $(x) \in A\ (O_i) \equiv x \in DDO\ (Q/O_i)$

Domeniul de indeterminare operaţională a unui predicat Q în raport cu o operaţie O_i este dat de mulţimea tuturor obiectelor asupra cărora nu se poate efectua operaţia O_i.

Domeniul de determinare operaţională a unui predicat Q în raport cu o mulţime de operaţii $O_1, \ldots O_n$ este dat de disjuncţia dintre domeniile de determinare operaţională a lui Q în raport cu fiecare operaţie O_i unde $1 < i < n$.

Sub formă restrînsă D 2.19 poate fi scrisă ca

2.24 $DDO\ (Q/O_1, \ldots O_n) =_{df} DDO\ (Q/O_1) \vee$

$DDO\ (Q/O_2) \vee \ldots \vee DDO\ (Q/O_n)$.

2.21 introduce conceptul important de domeniu general de determinare operaţională a unui predicat dispoziţional sau termen teoretic Q. Acesta este dat de mulţimea obiectelor asupra cărora se poate efectua o operaţie O în funcţie de rezultatul căreia putem decide dacă Q se aplică sau nu asupra obiectului în cauză. Domeniul de determinare operaţională a unui concept este comparabil cu gradul de coroborare (Popper) a mulţimii enunţurilor în care apare un anumit termen (Q sau termenul de definit).

Vom observa că domeniul de determinare operaţională a unui concept cuprinde deopotrivă cazurile la care se aplică conceptul cît şi un număr de cazuri la care acestea nu se aplică, respectiv cazurile pentru care am putut proba experimental nesatisfacerea condiţiilor de testare. Acestea sînt cazurile pentru care avem

2.7 $(x)\ (\exists O)\ \{(Ox\ \&\ \sim Rx)\ \&\ [(Ox\ \&\ \sim Rx) \equiv \sim Qx]\}$

Dimpotrivă, cazurile care satisfac condiția de testare sînt descrise potrivit definiției D2.21, de

2.8 $(x)(\exists O)\{(Ox \,\&\, Rx) \,\&\, [(Ox \,\&\, Rx) \in Qx]\}$

Din 2.8 reiese că Qx este coextensional cu totalitatea acelor x pentru, care există o operație O cu un rezultat R (favorabil). Domeniul de determinare operațională cuprinde, așadar, cazurile decise favorabile ca și cazurile decise nefavorabile. Cazurile asupra cărora se aplică Q sînt doar o subclasă a cazurilor de aplicare a operației O.

Două sau mai multe concepte pot fi comparate din punctul de vedere al domeniilor lor de determinare operațională. Întrucît domeniul de determinare operațională este definit, între altele, prin intermediul operațiilor, între domeniile de determinare operațională a două concepte pot exista tot atîtea relații cîte pot exista între domeniile de aplicație ale operațiilor componente.

În consecință, pot fi definite relații de intersecție, incluziune, echipolență, incompatibilitate, disjuncție exclusivă între domeniile de determinare operațională a două sau mai multe concepte. Definițiile date vor fi analoge cu cele date raporturilor posibile între domeniile de aplicație a operațiilor și raporturilor între deschiderile operaționale ale unor obiecte aparținînd unor contexte experimental-operaționale.

2.25 $DDO(Q/O_i) \cap DDO(P/O_j) = df(\exists x)[x \in A(O_i) . x \equiv A(O_j)]$

2.26 $DDO(Q/O_1, \ldots O_n) \cap DDO_1(P/O'_1, \ldots O'_m) =$

$= df(\exists x)\{[x \in A(O_1 \vee \ldots \vee \ldots O_n)] . [(x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m)]\}$

2.27 $DDO(Q/O_i) \subset DDO(P/O_j) = df(x)(\exists y)[(x \in A(O_i) \to x \in$

$\in A(O_j)) \cdot (y \in A(O_j) . y \notin A(O_i))]$

2.28 $DDO(Q/O_1, \ldots, O_n) \subset DDO(Q/O'_1, \ldots, O'_m) = df(x)(\exists y)\{[(x \in$

$\in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n) \to x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m)] . [(y \in A(O'_1 \vee$

$\ldots \vee O'_m)] \times (y \notin A(O_1 \vee \ldots \vee O_n)]\}$

2.29 $DDO(Q/O_1, \ldots O_n) \equiv DDO(PP/O'_1, \ldots O'_m) = df(x)\{[(x \in$

$\in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n) \to x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m)] . [(x \in A(O'_1 \vee$

$\vee \ldots \vee O'_m) \to x \in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n)]\}$

2.30 $DDO(Q/O_1, \ldots O_n)/DDO(P/O'_1, \ldots O'_m) = df(x)\} \sim [(x \in$

$\in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n)) . (x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m)]$

2.31 $DDO(Q/O_1 \ldots O_n) + DDO(P/O'_1, \ldots O'_m) = df(x)\{\sim [x \in$

$\in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n)) . (x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m))] . [(x \in A(O_1 \vee \ldots$

$\vee O_n)) \vee (x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m))]\}$

2.32 $DDO(Q/O_1, \ldots O_n) \cup DDO(P/O'_1, \ldots O'_m) = df(x)[(x \in$

$\in A(O_1 \vee \ldots \vee O_n)) \vee (x \in A(O'_1 \vee \ldots \vee O'_m))]$

Cîteva observaţii privind valoarea şi semnificaţia relaţiilor dintre domeniile de determinare operaţională mai sus definite.

Relevăm mai întîi însemnătatea teoretică şi practică a relaţiei de interferenţă între domeniile de determinare operaţională a două concepte. Posibilitatea de a identifica cazurile de aplicaţie legitimă a unuia şi aceluiaşi concept prin două operaţii distincte (sau două şiruri de operaţii distincte) reprezintă o modalitate fundamentală de a asigura desubiectivizarea conceptului, de a-l face să depindă nu de intenţiile şi aspiraţiile noastre, ci de rezultatele operaţiilor pe care le efectuăm asupra obiectelor naturale. Mai mult, prin interferenţa domeniilor de determinare operaţională conceptul nu mai depinde de o singură operaţie şi de rezultatul particular al acesteia, ci se află simultan sub controlul mai multor operaţii şi procedee experimentale. Pe de altă parte, datorită fenomenului de intersecţie operaţională acţiunile noastre practic operaţionale devin coerente, dobîndesc o anumită organicitate şi se pot verifica reciproc.

2.27 şi 2.28 pun în evidenţă raportul dintre două concepte din punctul de vedere al racordării lor la mijloace experimentale şi de măsurătoare. Se poate reţine ca o caracteristică a dezvoltării ştiinţelor moderne, alături de tendinţa de a întrebuinţa concepte cît mai generale şi abstracte, tendinţa de a întrebuinţa concepte cu un domeniu de determinare operaţională cît mai amplu. O expresie a acestui fapt se vede în înlocuirea în ştiinţa modernă a conceptelor „calitative" prin concepte „cantitative", metrice. Or conceptelor metrice, cantitative le sînt asociate în mod necesar domenii largi de determinare operaţională.

Relaţia 2.30 atrage atenţia asupra posibilităţii apariţiei unor concepte operaţional incompatibile pentru care nu putem găsi nici un obiect astfel încît să aparţină simultan domeniilor de aplicaţie proprii operaţiilor asociate ambelor concepte. S-ar părea că acesta este raportul dintre „localizarea în spaţiu şi timp a obiectelor atomice şi aplicarea legilor de conservare ale dinamicii pe care se bazează descrierea lor deterministă din fizica clasică"[1].

Analiza făcută în paragrafele II—IV ne permite să degajăm unele concluzii. În ipoteza că luăm ca elemente de bază ale unei definiţii operaţionale, operaţia, obiectul, rezultatul şi predicatul sau termenul de definit, elemente care sînt cel mai adesea considerate de către cei mai mulţi dintre autori, sîntem îndreptăţiţi să reţinem ca relaţii semnificative relaţiile dintre obiect şi operaţie, dintre operaţie şi rezultat, dintre rezultat şi predicat şi, în sfîrşit, dintre predicat şi obiect. Cercetarea acestor relaţii ne-a condus mai întîi, la introducerea conceptelor de domeniu de aplicaţie al unei operaţii, deschidere operaţională a unui obiect inclus într-un context praxiologic precum şi a unor relaţii între domeniile de aplicaţie sau între deschiderile operaţionale. Aceste concepte ne-au permis ulterior propunerea unor concepte de importanţă majoră cum sînt cele de domeniu de determinare operaţională a unui predicat Q şi a conceptului complementar acestuia, domeniu de indeterminare operaţională. În sfîrşit, relaţiile dintre domeniile de determinare operaţională ne permit înţelegerea unităţii

[1] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 96.

și solidarității acțiunilor practic-experimentale întreprinse de oameni și a procesului de obiectivare prin practică și experiment a conceptelor utilizate în știință.

Analiza relațiilor dintre operație și rezultat ne-a permis formularea principiului binarității rezultatului, iar a relației dintre rezultat și predicat semnalarea rolului semnelor naturale sau al indiciilor în formarea definițiilor operaționale, precum și cercetarea modalităților prin care dimensiunea semantică a semnelor este corelată cu nivelul relațiilor obiective dintre obiecte și fenomene (legi).

3. DEFINIȚIILE OPERAȚIONALE ȘI PROPOZIȚIILE REDUCTIVE

Considerîndu-se un termen de definit, de exemplu predicatul monadic Q, a fost dată următoarea schemă pentru definițiile operaționale :

3.1 $Qx \equiv (Ox \supset Rx)$

adică „un obiect x are proprietatea Q dacă și numai dacă supus operației O duce la rezultatul R". Menționăm că în schema 3.1, Q ține locul unei constante predicative, O desemnează operații realizabile, iar R rezultate ale acestora. După cum a observat Carnap în *Testability and Meaning* (1936) interpretînd semnul $\supset$ ca implicație materială, formula 3.1 duce la rezultate paradoxale, deoarece în cazul cînd Ox nu este satisfăcută, respectiv cînd aceasta ia valoarea F, Qx va lua permanent valoarea V. Dar aceasta constituie un paradox deoarece în interpretarea experimentală dată cazurilor de mai sus ar însemna să prescriem rezultate favorabile oridecîteori operația de testare nu este aplicabilă asupra unui caz. Pentru a depăși această situație Carnap a propus înlocuirea formulei 3.1 prin 3.2.

3.2 $Ox \supset (Qx \equiv Rx)$,

pe care o numește *propoziție reductivă bilaterală*. Formula 3.2 se citește „dacă un obiect x este supus operației de testare O, atunci el are proprietatea Q, dacă și numai dacă duce, ca urmare acestei operații, la rezultatul R."

Pentru cazul d) din § 2 în care intervin predicate de două variabile vom avea în mod corespunzător formulele :

3.3 $(x)(y)\ \{Q(x,y) \equiv [O(x,y) \supset R(x,y)]\}$

3.4 $(x)(y)\ \{O(x,y) \supset [Q(x,y) \equiv R(x,y)]\}$

care se citesc „oricare ar fi două obiecte x și y, x este mai dur decît y, dacă și numai dacă apăsînd un vîrf ascuțit din x asupra unei suprafețe din y, x zgîrie y "și respectiv „oricare ar fi două obiecte x și y dacă apăsăm pe x asupra lui y, atunci x este mai dur decît y, dacă și numai dacă, x zgîrie pe y".

Formula 3.2 mai poate fi scrisă și sub forma

3.5 $Ox \supset (Rx \equiv Qx)$

Aplicînd succesiv asupra lui 3.5 regulile de inferență

$$\frac{\alpha \supset (\beta \equiv \gamma)}{\alpha \supset (\beta \supset \gamma)}$$

$$\frac{\alpha \supset (\beta \supset \gamma)}{(\alpha \,\&\, \beta) \supset \gamma}$$

obținem :

3.6 $(Ox \,\&\, Rx) \supset Qx$

care poate fi interpretată astfel : „dacă săvîrșind asupra obiectului x operația O obținem rezultatul R, atunci putem califica pe x prin Q". Cu alte cuvinte, Ox & Rx sînt o condiție suficientă pentru Qx. Este, deci, imposibil să avem $Ox \,\&\, Rx$ și să nu avem Qx, ceea ce poate fi redat simbolic :

3.7 $\sim \Diamond\, [(Ox \,\&\, Rx) \,\&\, \sim Qx]$

Întrucît în prezența unui rezultat este presupusă ca anterior efectuată o anumită operație putem face în formulă 3.6 abstracție de Ox și să reținem exclusiv

(8) $Rx \supset Qx$,

formulă ce exprimă corelația dintre semnul indicator (sau rezultatul operației) și semnificația teoretică asociată acestuia. Ajungem astfel la concluzia, credem importantă, după care orice definiție operațională se întemeiază pe o corelație între un semn indicator, de regulă manifest sau observabil și o proprietate sau o caracteristică perceptual nesesizabilă care apare în formularea legilor științei și în construcțiile teoretice ale acesteia. Vom conchide deci că, *definițiile operaționale leagă semnele indicatoare ce apar la nivelul observației și experimentului de semnele convenționale sau simbolurile care apar la nivelul construcțiilor teoretice.*

Dacă săvîrșind operația O asupra obiectului x obținem $\sim Rx$, atunci nu sîntem îndreptățiți, cel puțin în virtutea condiției $Ox \,\&\, Rx$, să aplicăm termenul Q asupra lui x, ceea ce poate fi exprimat prin

3.9 $\sim [(Ox \,\&\, \sim Rx) \supset Qx]$

ceea ce este tot una cu

3.10 $\sim [(\sim \mathrm{Ox} \,\&\, \sim Rx) \vee Qx]$

3.11 $Ox \,\&\, \sim Rx \,\&\, \sim Qx$

Formula 3.11 care este echivalentă cu 3.9 învederează posibilitatea conjuncției dintre Ox, $\sim Rx$ și $\sim Qx$. Ea mai poate fi interpretată ca un raport de compatibilitate între rezultatul negativ al operației O asupra lui x și falsitatea predicării lui Q despre x. De remarcat că $\sim Rx$ este doar compatibil cu $\sim Qx$ dar nu implică în mod necesar $\sim Qx$. Așadar, efectuarea operației și obținerea unui rezultat negativ ne spune doar că este *posibil* să fie falsă aplicarea predicatului Q asupra lui x, rămînînd însă nedeterminat faptul dacă Q se aplică sau nu asupra lui x. De aici rezultă că nesatisfacerea condi-

ției suficiente, respectiv cazul cînd Ox & $\sim Rx$, nu ne permite să conchidem nimic cert asupra lui x, nici că are loc Qx, nici că are loc $\sim Qx$. Tot ceea ce știm este doar faptul că este posibil $\sim$ Rx și $\sim$ Qx.

Teoria propozițiilor reductive este legată în literatura de specialitate de problema reducerii termenilor teoretici sau dispoziționali la termeni observaționali. După C.G. Hempel propozițiile reductive sînt o versiune generalizată a propozițiilor definiționale a căror particularitate o constituie posibilitatea utilizării lor pentru exprimarea intenției definițiilor operaționale[2].

Teoria propozițiilor reductive și implicit a definițiilor operaționale este prezentată ca o soluție alternativă a programului empirist. Programul empirist în varianta sa inițială, severă, care preconiza reducerea tuturor termenilor și enunțurilor științei la termeni și enunțuri ce descriu nemijlocit constatări observaționale, s-a dovedit nerealizabil. În consecință, în anii 1936—1937 promotorii săi, între care R. Carnap, propun o liberalizare a exigențelor empiriste în sensul admiterii în vocabularul științei a unor termeni și propoziții al căror înțeles poate fi raportat, cel puțin în anumite condiții (și prin intermediul anumitor operații), la termeni cu înțeles observațional. Acestei categorii aparțin așa-numiții termeni dispoziționali care desemnează o proprietate latentă a unui obiect ce se manifestă doar cînd acesta este pus în condiții speciale (de exemplu : fragil, inflamabil, magnetic). Tocmai aceștia termeni fac de regulă, obiectul definițiilor operaționale, definiții ce pot fi exprimate prin propoziții reductive. Particularitatea propozițiilor reductive ca expresie adecvată a definițiilor operaționale o constituie faptul că ele determină aplicabilitatea termenilor doar în condiții determinate, stabilind astfel doar *parțial*, și într-un context praxiologic determinat, înțelesul termenilor de definit. Definițiile operaționale nu satisfac condiția eliminabilității, respectiv posibilitatea înlocuirii în oricare dintre aparițiile sale a definitului prin definitor și invers.

Spre deosebire de definițiile explicite, ele nu determină integral extensiunea termenului de definit, ci decid doar dacă, la un caz particular dat, se aplică sau nu un termen dispozițional. Modalitățile de obținere a acestei decizii sînt multiple și diferite pe cît de multiple și diferite sînt operațiile de testare. Cînd operațiile de testare sînt într-un număr limitat, putem construi pentru un caz de aplicare a predicatului Q o definiție explicită, constînd din conjuncția implicațiilor dintre operațiile de testare și rezultatele favorabile obținute.

Astfel pentru definirea operațională a predicatului Q putem concepe n operații de testare și, corespunzător n rezultate caracteristice. În acest caz vom avea definițiile :

3.12 $O_1x \supset (Qx \equiv R_1x)$

3.13 $O_2x \supset (Qx \equiv R_2x)$

⋮ ⋮ ⋮ ⋮

3.14 $O_nx \supset (Qx \equiv R_n\text{x})$

Definiția explicită, la limită, pentru această serie de definiții operaționale va fi :

3.15 $Qx =$ df $[(O_1x \supset R_1x).(O_2x \supset R_2x)\ldots(O_nx \supset R_nx)]$

[2] Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, The Free, Press New York, 1965 p. 129.

Intensiunea lui Q care este un termen dispoziţional (sau teoretic) este astfel caracterizată prin apelul la o serie de operaţii practic experimentale şi la rezultatele acestora. Înţelesul aceluiaşi termen, Q, poate fi determinat într-un context teoretic corespunzător, prin raportare la înţelesul altor termeni teoretici, folosind pentru aceasta definiţii explicite sau implicite.

Evidenţierea simultană a înţelesului operaţional şi a înţelesului teoretic al unuia şi aceluiaşi termen este o modalitate frecventă de raportare a teoriei la practică şi invers a practicii la teorie.

Hempel a arătat că pe baza relaţiilor 3.12 şi 3.13 putem lesne deduce relaţia

$$3.16 \quad (O_1x.R_1x) \supset (O_2x \supset R_2x)$$

care se citeşte : „orice obiect x care satisface o operaţie de testare pentru aplicarea unui predicat Q va satisface, de asemenea, şi o a doua operaţie de testare (dacă aceasta este aplicabilă asupra sa)". Revenind la exemplele elementare introduse într-un paragraf anterior, ideea de mai sus ar putea fi concretizată astfel : „dacă un obiect oarecare s-a dovedit a fi magnetic prin intermediul unei operaţii de testare, el se va dovedi, de asemenea, magnetic şi prin intermediul altei operaţii de testare, aplicabile asupra sa".

Aceasta ne conduce la ideea teoretică importantă potrivit căreia *toate operaţiile de testare cu rezultat favorabil sînt echivalente în raport cu cazurile de aplicare a termenului* Q. Formal, ideea poate fi lesne justificată pornind de la relaţiile 3.12, 3.13. Într-adevăr, R_1x va fi echivalent cu R_2x în virtutea echivalenţei fiecăruia dintre ele cu Qx. În condiţiile conjuncţiei celor două operaţii vom avea :

$$3.17 \quad (O_1x.O_2x) \supset (R_1x \equiv R_2x)$$

Echivalenţa dintre R_1x şi R_2x rezidă în capacitatea lor de a indica aceleaşi cazuri de aplicare a lui Q la obiectele x. 3.17 va putea fi formulat de o manieră generală :

$$3.18 \quad (O_1x.O_2x.....O_nx) \supset (R_1x \equiv R_2x... \equiv R_nx)$$

3.18 se citeşte astfel : „dacă asupra unor obiecte individuale efectuăm mai multe operaţii de testare (de acelaşi rafinament) privind aplicarea asupra lor a predicatului Q, rezultatele obţinute pentru fiecare dintre operaţii vor fi echivalente, adică fiecare operaţie va indica aceleaşi cazuri de aplicare a predicatului Q asupra obiectelor individuale". Aceasta înseamnă că în cazurile cînd are loc o interferenţă a operaţiilor de testare, rezultatele acestora sînt echivalente. Am arătat mai sus importanţa acestui fapt pentru instituirea conceptelor obiective.

M. Bunge consideră în *Scientific Research* definirea termenilor dispoziţionali (solubil, magnetic, vizibil) prin intermediul propoziţiilor reductive drept o problemă artificială născocită de autorii de lucrări de filozofia ştiinţei căci, apreciază el, oamenii de ştiinţă nu reduc termenii teoretici la termenii preteoretici[3], cum sînt termenii observaţionali la care sînt reduşi termenii

[3] M. Bunge, *Scientific Research*, Springer Verlag, 1967, vol. I, p. 125.

dispoziționali. A doua observație a lui M. Bunge adusă împotriva definițiilor operaționale și teoriei propozițiilor reductive este următoarea : în loc să încerce elucidarea conceptelor fizicii prin intermediul unor concepte antropocentrice (cum sînt „condiția de testare C", „condiția observată B"), după cum cer unii filozofi, oamenii de știință încearcă construirea unor elucidări cu ajutorul unor concepte ce se referă la obiectele fizice[4].

M. Bunge are dreptate cînd susține că dezvoltarea științelor nu are loc prin reducerea termenilor teoretici la cei preteoretici și că în general sensul progresului în știință este marcat de sporirea gradului de rafinament al conceptelor teoretice utilizate, de introducerea în noi și noi domenii a conceptelor cantitative. Dacă acesta este spiritul general al dezvoltării gîndirii teoretico-științifice, credem, totuși, că nu trebuie pierdut din vedere faptul că, în măsura în care teoria științifică este raportată la experiment și observație și în măsura în care își exercită menirea sa de a prescrie instrucțiuni tehnicii și producției, în aceeași măsură are loc un *proces de descindere* de la concepte teoretice, formule și variabile la determinări particulare ale acestora, la măsurători și date empirice.

Or, tocmai în acest moment definițiile operaționale și propozițiile reductive prin funcția lor de decizie a cazurilor concrete asupra cărora sînt aplicabile sau nu anumite concepte dispoziționale sau teoretice sînt de un folos incontestabil. Ele aruncă o mult așteptată punte de legătură între teoretic și empiric, între gîndirea abstractă și activitatea practică. De altfel, M. Bunge nu se dispensează nici el de procedeul definițiilor operaționale și în particular al propozițiilor reductive bilaterale în măsura în care el însuși dezvoltă o teorie a definițiilor implicit condiționale sau parțiale, descrise de aceeași schemă formală : $C \rightarrow (A \leftrightarrow B)$.

Pentru a evita așa-numitul paradox al nesatisfacerii condiției, M. Bunge propune să se introducă în schemă asertarea expresă a lui C. Schema devine astfel : $C \,\&\, C \rightarrow (A \leftrightarrow B)$. Ținem să menționăm însă că exemplele de definiții implicit condiționale date de M. Bunge sînt toate din domeniile aritmeticii și că nu aplică schema propusă termenilor dispoziționali.

În ceea ce privește cea de-a doua obiecție formulată de M. Bunge, după care apelul la operația sau condiția de testare sau la rezultatul operației de testare (menționat de el prin expresia „conduita observată") ar însemna recurgerea la anumite concepte antropocentrice, nu ni se pare, nici ea, mai întemeiată decît prima. Am arătat pe larg în paragraful anterior, punctele I, II, că relațiile dintre obiect și operație și operație și rezultat departe de a fi o modalitate de antropomorfizare a conceptelor noastre sînt prin excelență o modalitate de obiectivare prin experiment și practică a conținutului conceptelor noastre.

Fred Wilson aduce împotriva ideii propozițiilor reductive, în contextul întemeierii sau justificării enunțurilor științei, trei „obiecții decisive" [5]. Prima dintre acestea, pe care o consideră crucială, afirmă că întrucît predicatelor introduse prin propoziții reductive nu le este atribuită o regulă de interpretare sînt pur și simplu fără înțeles și că rămîn practic

---

[4] *Ibidem*, p. 126.

[5] Fred Wilson, *Definition and Discovery*, în „The British Journal for the Philosophy of Science", February 1968, p. 291 (287–303). A se vedea și continuarea din May 1968, p. 43–56.

nedefinite. Aceeaşi poziţie este apărată şi de N. Goodman în *Fact, Fiction, and Forecast*. Este pe deplin adevărat că definiţiile operaţionale nu determină integral nici intensiunea şi nici extensiunea unui predicat. Particularitatea lor o constituie faptul că ele determină dacă un predicat *se aplică* sau nu la un caz particular dat şi că această determinare are loc prin intermediul unei operaţii fizico-experimentale.

Dacă prin regula de interpretare înţelegem un procedeu de determinare într-un fel sau altul a dimensiunii semantice a unui predicat, atunci nu putem afirma că definiţiile operaţionale nu oferă predicatelor pe care le introduc nici o regulă de interpretare. Într-adevăr, definiţia operaţională prescrie o regulă de interpretare pentru predicatul pe care îl introduce, şi anume, ea arată că predicatul se aplică, într-un context praxiologic determinat, acelor obiecte individuale sau cazuri care prin execuţia operaţiei de testare conduc la un rezultat determinat. Ea decide, deci, dacă un caz oarecare luat în cercetare este sau nu denotat prin Q, dar nu decide de o manieră generală şi preremptorie mulţimea cazurilor asupra cărora se aplică Q. Extensiunea lui Q rămîne, aşadar, cu un contur neprecis, nedeterminată. La fel, intensiunea lui Q este determinată doar parţial, prin prisma operaţiei de testare aplicabile în cazul cercetat. Dacă unui termen nu-i este determinată complet nici extensiunea şi nici intensiunea, atunci trebuie să admitem că acesta nu este ca atare definit (adică nu-i sînt determinate limitele). Fără deci, să fie definit în sens riguros trebuie, totuşi, să admitem că înţelesul termenului este cel puţin parţial determinat, elucidat şi ceea ce este mai important ni se oferă un mijloc cert de decizie (efectuarea unei operaţii concludente), dacă termenul califică sau nu califică un caz pe care îl avem în faţa ochilor. Întrucît operaţia este iterativă şi poate fi aplicată şi altor cazuri, mulţimea cazurilor decise este funcţie de amploarea acţiunilor experimentale desfăşurate.

În al doilea rînd, F. Wilson reproşează tehnicii introducerii unui predicat prin propoziţii reductive faptul că tulbură distincţia dintre sintaxă şi semantică şi că spre deosebire de definiţiile explicite care sînt pur sintactice, propoziţiile reductive pun restricţii cu privire la modul cum putem interpreta predicatele pe care le introducem.

Mai întîi, este hazardat să afirmăm că definiţiile explicite sînt pur sintactice. Am arătat cu alt prilej [6] că ele comportă simultan o dimensiune semantică, una sintactică şi una pragmatică. În al doilea rînd, nu se poate susţine că definiţiile operaţionale estompează sau tulbură distincţia dintre semantică şi sintactică, ci doar că acestea îmbracă forme specifice. Am amintit mai sus că în cazul definiţiilor operaţionale nu se aplică principiul eliminabilităţii. În ceea ce priveşte dimensiunea semantică, definiţiile operaţionale o caracterizează sau o indică, atît cît o indică, cu ajutorul altor mijloace decît cele strict discursive. În afară de mijloacele lexicale — şi definiţiile operaţionale fac, evident, uz de mijloacele lexicale — definiţiile operaţionale recurg pentru stabilirea extensiunii predicatului de definit la operaţii şi acţiuni fizice, incluzînd astfel un moment praxiologic

---

[6] Cornel Popa, *Towards a Semiotical Theory of Definition*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie-Wien 1968*, III Verlag Husler, p. 114—120.

în demersul unei decizii semantice. Ele nu amestecă, așadar, sintaxa cu semantica, ci planul operațiilor semantice și, în general, lingvistico-discursive, cu cel al operațiilor practico-experimentale.

Cea de-a treia obiecție formulată de F. Wilson privește faptul că pentru cazurile de obiecte care nu aparțin domeniului de aplicabilitate al unei operații, nu putem ști dacă Q este adevărat sau fals și, în consecință, deși Q este sintactic corect, nu i se poate atribui o valoare de adevăr determinată. Prin urmare, nu putem folosi pentru acest tip de propoziții metoda matricială de decizie pentru a stabili dacă o propoziție este lege logică, contradicție sau sintetică.

În cazul propozițiilor reductive adevărul sau falsitatea lui Qa, nu se decide cu mijloace logico-formale, ci prin procedee extralogice, operațional-praxiologice și, desigur, prin apelul la legile anterior cunoscute. F. Wilson, are pe deplin dreptate cînd atrage atenția asupra faptului că „deschiderea de înțeles" caracteristică termenilor introduși operațional echivalează cu o notă de imprecizie și nedeterminare a înțelesului acestora, dar aceasta nu face decît să releve dependența contextului justificării, nu în formă ci în conținut, de contextul descoperirii. Întrucît teoria logică se ocupă după R. Wilson exclusiv de contextul justificării, lăsînd integral psihologiei și gnoseologiei contextul descoperirii, teoria definițiilor operaționale și a propozițiilor reductive, prin apelul ei la factori extralogici, nu aparține de drept logicii. Aceasta pare a fi concluzia implicită a amplului studiu întreprins de F. Wilson, studiu remarcabil prin analiza rolului definițiilor în demersul cercetării științifice, în construirea și critica teoriilor și ipotezelor științei.

★

Termenul de definiție operațională are în literatura logico-metodologică ca și în cea științifico-specială înțelesuri multiple. El este înțeles fie ca raport de condiționare a aplicării unui termen, predicat sau relație la un caz dat, după cum acesta conduce, prin efectuarea unei anumite operații fizice experimentale, la un rezultat determinat, fie ca determinare cantitativă (măsurare) a valorii unei mărimi fizice, fie ca legare a actului predicativ de obținerea anumitor rezultate într-un demers sintactico-calculator. În fața acestei situații ne situăm pe poziția care permite efectuarea unei distincții între definițiile operaționale și operația de măsurare. Între acestea observăm, totuși, importante similitudini de ordin formal și funcțional.

Definițiile operaționale se deosebesc de definițiile explicite în primul rînd prin faptul că ele *folosesc*, în afara mijloacelor lexicale, *procedee și mijloace praxiologic-experimentale*, *legînd* astfel actul definiției și al predicației de anumite rezultate ale interacțiunilor provocate între elementele unui sistem material. Definiția operațională ca și operația de măsurare reprezintă astfel o formă specifică de legare a gîndirii conceptuale, respectiv a teoriei, de experiment și activitate practică. Spre deosebire de definiția lexicală, definiția operațională nu stabilește decît parțial sensul termenului de definit, lăsînd nedecise cazurile care nu satisfac condițiile de testare. Pentru unul și același termen, în condiții praxiologice diferite, pot fi date mai multe definiții operaționale care sînt echivalente doar din punctul de vedere al funcției lor referențial-delimitative.

Precizia și eficiența cognitivă a definițiilcr operaționale sînt, deopotrivă, funcție de mulțimea legilor obiective cunoscute (și deci, de nivelul de dezvoltare al gîndirii teoretice) și de perfecțiunea și puterea de selecție a aparatelor experimentale utilizate (deci de nivelul practicii social-istorice). În accepția ei științifică, riguroasă, definiția operațională este o modalitate de „desubiectivizare" și „depersonalizare" a conceptelor științifice, tocmai în virtutea raportării lor la operații și interacțiuni obiective între elementele sistemelor materiale. Posibilitatea controlării utilizării unuia și aceluiași concept prin operații materiale diferite și fenomenul intersecției între domeniile de determinare operațională ale aceluiași concept, permit considerarea conceptului ca ceea ce este stabil și *invariabil* în raport cu o clasă de operații. Pe această cale lumea conceptelor științei, deși creată prin activitatea de cunoaștere a unor agenți umani discreți, devine prin conținutul său supraindividuală, obiectivă. Din aceste motive considerăm că teoria definițiilor operaționale trebuie să beneficieze de rezultatele cercetărilor praxiologice, în speță de clarificarea noțiunilor de operație, domeniu de aplicație al unei operații, deschidere operațională, domeniu de determinare operațională a unui concept ș.a.

Departe de a considera definițiile operaționale drept o născocire a filozofilor care se ocupă cu logica și metodologia, prin modul lor specific de a raporta gîndirea conceptuală la practică și experiment, acestea ocupă un loc incontestabil în dezvoltarea cunoașterii științifice particulare și, în consecință, și în reflecția logico-metodologică. Analiza aspectelor concrete ale acestei legături în spiritul încercării făcute în § 2 conferă un conținut nou și tezei clasice despre unitatea dintre teorie și practică. Ea arată cum conceptele sînt lămurite prin operații și interacțiuni obiective, iar operațiile, acțiunile și evenimentele sociale, la rîndul lor, sînt explicate, între altele, prin funcția proiectiv programatică a conceptelor și teoriilor științifice. Planul ideativ se dovedește astfel indisolubil legat de cel acțional.

DISCUŢII

OBSERVAŢII ASUPRA PROGRESULUI ARTISTIC [1]

DE

DUMITRU MATEI

În legătură cu legitimitatea *ideii de progres în cîmpul artei* gîndirea estetică şi-a exprimat — de-a lungul secolelor — o netă şi îndelung susţinută rezervă. Printre raţiunile care au fundamentat această atitudine se cuvine să amintim, în primul rînd, incompatibilitatea principiului unicităţii şi individualităţii operei de artă — cucerire supremă şi inatacabilă a esteticii tradiţionale — cu ideea de progres înţeleasă ca mişcare de la antecedent la consecvent şi de la inferior la superior. Principiul unicităţii ireductibile a operei de artă, incomensurabilitatea universului ei spiritual se va conjuga cu exigenţe de ordin metodologic : estetica va refuza să înţeleagă progresul în artă prin analogie cu progresul social sau tehnic, deci prin însumare şi acumulare, şi va nega, în consecinţă, posibilitatea instituirii unor criterii de comparaţie care să funcţioneze la nivelul operei individuale. Axiologia, la rîndul ei, aducînd în sprijin întregul său edificiu de postulate va încheia şi desăvîrşi centura de fortificaţii menită să respingă orice tendinţă de a pune în legătură conceptul „valoare" cu ideea de progres. Rezistenţa opusă preocupărilor — tot mai insistente — de a omologa noţiunea „progres" ca termen al criticii estetice va fi alimentată, pe de altă parte, de factori sociali care, din interiorul unor zone de pregnantă decadenţă spirituală, vor aduce în prim plan teoria artei pentru artă. Departe de a o înţelege — cum s-a zis — ca simplă expresie a unei lungi „paranteze estetizante" în istoria artei, teoria „artei pentru artă" a tulburat într-o măsură considerabilă, prin temeiurile

[1] Înscriem intervenţia de faţă în continuarea discuţiei iniţiate — pe tema progresului artistic — de „Revista de filozofie", prin publicarea opiniilor lui Ion Pascadi (*Însemnări despre progresul valorilor estetice*) şi M. Ciurdariu (*Există un progres al valorilor estetice?* în numărul 4/1966. Ne-am propus să examinăm mai de aproape punctul de vedere formulat de Ion Pascadi în studiul *Progresul în artă*, publicat în revista „Viaţa românească", nr. 10/1968 (Acest studiu a mai fost publicat, de asemenea, fără modificări esenţiale în „Revue d'Esthétique", nr. 4 — octombrie-decembrie 1969 — şi în lucrarea aceluiaşi autor *Estetica între ştiinţă şi artă*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1971.

Rev. filoz. **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 1031–1041

de clasă care o susţineau, construcţia unui sistem de referinţă susceptibil să dezvăluie „formula spirituală" a progresului artistic.

De bună seamă nu e posibil să refacem, în aceste pagini, confruntarea teoretică declanşată cu secole în urmă, în jurul ideii de progres [2]. Este însă indiscutabil că, refuzînd să se supună utopiilor puse în circulaţie de teoria „progresului universal", estetica şi-a expus nu atît argumentele menite să conteste realitatea progresului artistic, cît, mai ales, argumentele de natură să impulsioneze construcţia, în ordine metodologică, a unor noi perspective de abordare a problemei. Dovadă că necesitatea de a „defini" fenomenul „progres" în cîmpul artei s-a impus ca un obiectiv permanent al gîndirii estetice mai cu seamă în ultimul secol. Spiritul ştiinţific va renunţa, curînd, la prestigiul postulatelor pentru a se apleca mai cu luare aminte asupra experienţei efective a artei. Istoria acestui demers — complementară cu istoria descoperirii unor noi mijloace de investigaţie estetică — s-a concretizat — în ceea ce priveşte progresul artistic — într-un şir de propoziţii pe care, evident nu avem cum să-l cuprindem aici. O asemenea privire solicită spaţiul unei lucrări separate. Am reţinut însă cîteva opinii — făcînd abstracţie de istoria calendaristică — opinii pe care le-am subordonat, strict, intenţiei noastre demonstrative.

În mod frecvent, progresul în artă este semnalat sub forma *şcolii*, *curentului* sau *tendinţei*, fapt care-i prilejuieşte istoricului de artă danez R.C. Collingwood [3], următoarea generalizare: „Istoricul pentru care dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice sau filozofice este un obiect familiar, vede istoria artei ca un spectacol penibil şi tulburător totodată, căci, prin natura sa arta se pare a nu progresa niciodată, ci dimpotrivă, întotdeauna rămîne în urmă sau regresează... Ea atinge apogeul său într-o orbitoare ţîşnire de energie, printr-o înflorire foarte rapidă pentru ochiul istoricului, care nu poate niciodată să ne descrie, nici să ne explice cu exactitate cum s-a produs. Dar odată această culme atinsă, nu rămîne decît dezolanta certitudine a declinului... În măsura în care istoria artei, în ansamblul ei, ascultă de o lege perceptibilă, aceasta nu este legea progresului, ci, ca vieţile tuturor artiştilor luaţi individual, legea reacţiei". O idee similară, în pură tradiţie hegeliană, formulează şi René Huyghe [4]. Supunîndu-se „regulilor sale autonome" arta nu încetează să parcurgă un proces de evoluţie care „o împinge de la faza primitivă sau experimentală la faza clasică, apoi la faza de rafinament şi de reînoire... pentru a se încheia în faza barocă, înclinată către exagerare şi dezordine. Fiecare din aceste vîrste are o viaţă proprie cu caractere proprii... Formele se supun unei legi cvasibiologice, corespunzătoare fenomenelor tinereţii, maturităţii şi bătrîneţii". *Legea reacţiei* este de asemenea formulată: „De fiecare dată cînd o formă de expresie a fost găsită, îi succedă două momente opuse: unul care sistematizează, se aruncă orbeşte pe calea deschisă;

---

[2] Iniţiată în 1687 de Perrault, ideile faimoasei certe dintre Antici şi Moderni au fost reluate şi comentate, printre alţii, de un Boileau, Diderot, Hegel, Croce, Wölfflin, Etienne Souriau, H. Focillon, Piérre Francastel, iar la noi de un Eugen Lovinescu şi Tudor Vianu. Mai recent „Revista de filozofie" — cum arătam — publică, axată pe tema progresului artistic, o discuţie semnată de Ion Pascadi şi M. Ciurdariu, iar Adrian Marino publică, în „Gazeta literară" din 11 mai 1967, un articol în care sînt relevate cîteva aspecte ale „progresului literar".

[3] Apud H. Read, *Histoire de la peinture moderne*, Edit. Skira, 1961, p. 11.

[4] *Sens et destin de l'art*, Paris, „Flammarion", 1967, p. 19—20.

altul de obicei simultan, care exprimă, din contră, nevoia de compensaţie : contradicţia".

Înţelegerea *principiului compoziţional ca factor în explicaţia progresului în artă* s-a impus, în ultimul timp, atenţiei cercetătorilor. Esteticianul francez André Lamouche observă de pildă că „funcţia de organizare şi de compoziţie este în artă, ca şi în evoluţia naturală, singura generatoare de noutate şi progres" [5]. Ţuculescu de asemenea, considera că pictura a atins cele mai înalte culmi în compoziţie.

Polifonia este o altă accepţie. Cercetătorul cehoslovac Lubomir Dolezel — ocupîndu-se de stilistica structurală — pune în relief ideea că polifonia naraţiunii moderne apare ca rezultat firesc al pierderii caracterului ei obiectiv. „Tehnica polifonică" devine centrul de interes al prozei şi un principiu de progres în arta narativă" [6]

Alţi cercetători, tind să reducă progresul în artă la progresul tehnicilor artistice (sens larg). Am reţinut în acest sens opinia lui Georges Combet [7] şi a lui Leopold Flam [8].

Noţiunea de progres nu deţine, în artă, un sens definit — notează Georges Combet. Dar dacă are, totuşi, vreunul aceasta nu poate pune în valoare decît aspectul tehnic. Un prim argument este extras prin raportarea la ştiinţă. Ştiinţa — activitate „fără vîrstă", cu legi independente de timpul istoric — dezvăluie rezultate constante, măsurabile, transmisibile — rezultate pe care le putem cunoaşte indiferent de circumstanţele descoperirii lor. Or, urmează Georges Combet — chiar dacă am folosi un vast tratat de versificaţie nu am putea cunoaşte opera lui Racine sau Hugo fără lectura poemelor. Noile căi deschise de ştiinţă — adaugă autorul citat — sînt continuate prin cercetare, verificate şi eventual depăşite. „La ce bun să scrii o fabulă *după* la Fontaine? Epigonismul în artă este un punct mort". *Diferenţa de fază* constituie un al doilea argument în favoarea ideii de mai sus. Între judecata estetică şi judecata tehnică — notează în continuare Georges Combet — „intervine sentimentul — ceea ce e de natură să separe autentica invenţie artistică de exploatarea ei generală, operele originale de masa imitaţiilor". Georges Combet va conchide că „arta este compusă din invenţii aparente, care se leagă obscur de un strat tehnic". Şi întrucît „cantitatea de geniu proprie artistului nu se lasă uşor măsurată, progresul în artă nu are decît un sens tehnic". Nu putem lua în consideraţie sensibilitatea — continuă Georges Combet — întrucît ar însemna să procedăm prin diferenţă, adică să ierarhizăm prin judecăţi de valoare, ceea ce este unic şi inimitabil în operă. „Există un progres în artă, ca şi în ştiinţă, în măsura în care arta este de asemenea un ansamblu de rezultate transmisibile".

Stabilind un raport între evoluţia tehnicii artistice şi evoluţia artei, Georges Combet adoptă o poziţie cu totul singulară : „Culmile artei coincid cu punctele de inflexiune ale tehnicii" şi „apogeul tehnicii corespunde cu un punct de inflexiune a artei". Formula e simetrică — se poate observa

---

[5] André Lamouche, *Esthétique*, Paris, Dunod, 1961, p. 190.
[6] Vezi *La stilistique structurale*, în „Travaux linguistiques de Prague", 1964, p. 264.
[7] *Sur le progrès des arts*, în „Revue d'esthétique", janvier-mars, 1956.
[8] *L'Homme et la conscience tragique*, Bruxelles, 1964.

— dar discutabilă. Ar trebui să acceptăm, în acest caz, ideea unui raport de necesitate, de pildă, între evoluţia tehnicilor compoziţionale şi apariţia unor noi t ipuri de valori.

Un raport direct, de astă dată între progresul tehnicii industriale şi progresul în artă, între revoluţia industrială modernă şi revoluţia artei moderne este preconizat de Leopold Flam : „Dat fiind că tehnica este progresiune, că ea presupune în acelaşi timp revoluţia, arta timpului nostru a devenit progres şi revoluţie. N-a existat progres în artă — afirmă Leopold Flam, — din preistorie pînă în secolul XIX ; au existat viziuni diferite, mijloacele tehnice aproape că nu s-au schimbat, n-a existat artă radical nouă" [9]. Argumentaţia acestui punct de vedere începe cu invocarea faptului că noul roman a fost creat în funcţie de „ochiul care parcurge ecranul", iar arta abstractă „îşi găseşte sursa mai mult în lumea maşinilor". Aşa încît, conchide autorul citat, „progresul nu poate fi înţeles decît pornind de la tehnică. Ea este bazată pe un principiu de creştere cantitativă, astfel încît la un moment dat cantitatea se schimbă în calitate şi revoluţionează astfel realitatea umană".

Rafinamentul constituie pentru Delacroix calea necesară pe care o urmează toate artele : „ele se rafinează din ce în ce mai mult" şi anume în sensul unui înalt grad de intelectualitate. „Totul trebuie să devină mai subtil, toate simţurile trebuie satisfăcute". Autorul atrage însă imediat atenţia asupra faptului că din prea multă „perfecţionare" să nu se ajungă la copilăria artei (*Jurnal*). Accepţia progresului ca rafinament este prezentată şi în scrierile lui Baudelaire.

Înţelegerea progresului în artă ca *amplificare a dificultăţilor de percepţie* (progresul abordat din perspectiva receptării) este pregnant articulată în fundamentala lucrare a lui Wölfflin. „Este un lucru bine cunoscut — notează Wölfflin — că orice artă, pe măsură ce progresează, caută să îngreuneze tot mai mult problemele pe care le pune ochiului ; altfel spus, de îndată ce problema reprezentării clare a fost rezolvată, va urma de la sine o complicare săvîrşită în forma imaginii, pentru ca spectatorul — căruia ceea ce e simplu începe să-i pară transparent, să resimtă o atracţie în soluţionarea unei situaţii mai complicate" [10]. Construind raportul dintre conceptul „clarităţii absolute" (clasice) şi conceptul „clarităţii relative" (barocul), Wölfflin va adăuga că „aceste două stiluri corespund unor concepţii fundamentale diferite, şi atunci cînd barocul consideră vechiul mod de exprimare a formei ca ceva nefiresc şi peste putinţă de repetat, *nu este numai pentru că* ar obţine intensificarea atracţiei prin îngreuierea perceperii". Din aceeaşi nevoie de a ocoli postulatele comparatismului axiologic, Ion Pascadi, în studiul la care ne refeream la începutul acestor rînduri, notează următoarele :"... Progresul în artă *nu poate fi constatat niciodată prin compararea operelor individuale*, exprimînd în toată plenitudinea o direcţie sau alta, ci el trebuie privit întotdeauna considerînd arta în ansamblul ei ca formă a conştiinţei sociale".

---

[9] Leopold Flam, *op. cit.*, p. 11.

[10] H. Wölfflin, *Principii fundamentale ale istoriei artei*, Bucureşti, Meridiane, 1968, p. 167.

Observaţia ni se pare a fi, hotărît, remarcabilă cel puţin din două puncte de vedere. Mai întîi pentru că, denunţînd sterilitatea metodelor comparatiste, Ion Pascadi impune atenţiei necesitatea de a construi un unghi de perspectivă suficient de suplu şi suficient de larg pentru a putea cuprinde fenomenul „progres" în totalitatea *determinărilor* sale. Al doilea, pentru că abordînd „progresul" de la nivelul artei ca formă a conştiinţei sociale Ion Pascadi reclamă o *multiplicare* a căilor de investigaţie. Autorul citat propune, în acest sens, trei mari direcţii de analiză a progresului artistic şi anume : a) din perspectiva artei ca formă particulară de activitate spirituală ; b) din perspectiva specificităţii creaţiei artistice şi c) din perspectiva artei ca formă specifică de cunoaştere. Mai puţin inspirat însă, Ion Pascadi va extrage din studiul acestor direcţii nu mai puţin de nouă (9) *criterii ale progresului* artistic şi anume : 1) criteriul multidimensionalităţii ; 2) autonomiei ; 3) libertăţii ; 4) originalităţii ; 5) criteriul rezonanţei estetice ; 6) criteriul polivalenţei sensurilor ; 7) criteriul universalităţii ; 8) umanismului şi 9) expresivităţii. Repetăm : deşi aspectele metodologice ale problemei sînt — trebuie să subliniem — în mod original, circumscrise, analiza lui Ion Pascadi continuă să rămînă tributară unei accentuate linearităţi. Rezervele noastre privesc — deocamdată şi cu precădere — valoarea operatorie a „criteriilor" propuse. Analiza acestora ne va furniza, apoi, raţiunile care ne determină să ne exprimăm, de asemenea, rezervele în legătură cu modul în care Ion Pascadi înţelege să-şi construiască demonstraţia.

Un lucru ni se pare, mai întîi, limpede şi anume faptul că Ion Pascadi converteşte fenomene şi procese de *evoluţie* din ordinea intrinsecă şi extrinsecă a artei în tot atîtea criterii de *progres artistic*. Criteriul „multidimensionalităţii" este definit, de pildă, în felul următor :

„Faptul că în decursul evoluţiei sale literatura şi arta se dezvoltă în direcţii şi sensuri dintre cele mai diverse, că ea se diversifică în ramuri, că apar arte noi, stiluri noi, personalităţi conturate, este evident *un indiciu* al progresului" (subl. n. — *D.M.*). În genere — notează concluziv Ion Pascadi — „diversificarea, înmulţirea căilor ce duc la descoperirea şi exprimarea esenţei umane marchează un considerabil *pas înainte*" (subl.n. — *D.M.*).

Aceeaşi observaţie se poate face şi în legătură cu criteriul „libertăţii". După ce aduce cîteva precizări în jurul ideii că în artă nu poate fi vorba de o „libertate absolută", Ion Pascadi observă că înlăturarea unor servituţi materiale, spargerea canoanelor estetice şi rezistenţa artei la presiunile extraestetice apropie creaţia „de condiţiile dictate de propria sa natură. Desigur — urmează Ion Pascadi — prin sine însăşi libertatea încă nu înseamnă progres, *paşi înainte*, dar în orice caz ea îl condiţionează, îl face posibil... Apariţia unor noi mijloace de investigaţie artistică, tehnici, procedee, nu înseamnă prin sine un progres, dar întrucît oferă o *mai mare libertate de alegere* şi îndepărtează unele din servituţile existente ele fac *cu putinţă în mai mare măsură* realizarea unor cîştiguri estetice autentice" (subl.n. — *D.M.*).

Criteriul „autonomiei" — să observăm — e o variantă a criteriului „libertăţii". Procesul istoric de trecere de la sincretismul primitiv al valorilor către autonomizarea lor, notează Ion Pascadi, „deşi a avut şi efecte negative, sărăcind uneori valoarea artistică, poate fi considerat

în genere *ca un indiciu de progres* (subl. ns. — *D.M.*), întrucît a permis conturarea ei în sensul specificității și individualizarea ei în lumea valorilor... Trecerea de la arta de grup din comuna primitivă la arta individualităților a permis manifestarea talentelor, înflorirea personalităților. Specializarea, profesionalizarea creației au fost istoricește cerute de condițiile diviziunii sociale a muncii și ele permit o *mai mare diversitate de stiluri* (subl. ns.), maniere, expresii artistice puse în slujba unor valori autentice".

Să observăm, în al doilea rînd, că (în special criteriile originalității, rezonanței estetice și polivalenței sensurilor) nu pot funcționa, după părerea noastră, în această calitate, întrucît ele însele au nevoie să fie explicate prin intermediul altor criterii. Să urmărim demonstrația lui Ion Pascadi :

a) *Criteriul originalității.* „Crearea unei opere de o originalitate autentică va marca întotdeauna *un pas înainte pe uriașul front al artei* (subl. ns.), nu în sensul că le va lăsa pe celelalte în urmă sau le va înlocui, deoarece în acest domeniu progresul este neînsumabil, ci pentru simplul motiv că adaugă încă un giuvaier la coroana nestemată a spiritului uman". În acest sens originalitatea trebuie să „reprezinte o expresie artistică nouă și esențialmente diferită. Simpla noutate nu este, desigur, un indiciu al progresului și apoi ea nu poate fi considerată unic criteriu".

Astfel formulată, „originalitatea", cum spuneam, nu poate funcționa în calitate de criteriu al progresului în artă. Prin natura sa, opera de *artă* propune lumii o viziune artistică particulară care o diferențiază și o așează distinct în lumea valorilor. Prin însuși faptul apariției, opera de *artă* adaugă o valoare la ansamblul valorilor lumii. E inutil, prin urmare, să se mai repete că „originalitatea trebuie să reprezinte o expresie artistică nouă și esențialmente diferită". Subliniind, totuși, acest lucru, Ion Pascadi are în vedere faptul că originalitatea, decurgînd din caracterul de unicitate al viziunii, nu se înscrie, în mod automat și spontan, în direcția progresului artistic. De aceea, și în acest sens, „originalitatea trebuie să reprezinte o expresie artistică nouă și esențialmente diferită". Dar, ca să poată funcționa în calitate de criteriu, un răspuns la întrebarea : ce trebuie să reprezinte totuși această expresie originală ca să se înscrie în direcția progresului artistic — ni se pare a fi absolut necesar. Deci ce elemente trebuie să înscrie originalitatea pentru a marca „*întotdeauna* un pas înainte pe uriașul front al artei" — în direcția progresului și pentru ca „să adauge încă un giuvaer la coroana nestemată a spiritului uman?" Ce sistem de referință trebuie să construim, apoi, pentru a măsura acel pas înainte? (subl.ns. — *D.M.*).

b) *Criteriul expresivității umane.* Înțelegînd expresivitatea „la nivelul structurii artistice", și nu la nivelul psihologicului, Ion Pascadi notează : „*Măsura* în care operele de artă pătrund în *profunzimea esenței umane*, faptul că ele descoperă și fac artisticește sensibile noi zone ale sufletului omenesc reușind — *indiferent de formă sau manieră* — să exprime pregnant bogăția acestuia, constituie, fără îndoială un criteriu al progresului" (subl. ns.).Cum ne putem da seama de „măsura în care operele de artă pătrund în profunzimea esenței umane"? Dispunem în acest sens de vreun etalon? Cu ce măsurăm geniul expresivității estetice?

Termenul *măsură* stipulează aici o diferență de grad de profunditate și implică necesitatea de a compara opera individuală.

c) *Criteriul rezonanței estetice.* Un alt criteriu al progresului, observă Ion Pascadi, „îl reprezintă fără îndoială rezonanța unei opere în istoria literaturii și artei, *măsura* în care deschide o nouă serie istorică și *gradul* în care determină — mai de vreme sau mai tîrziu — mutații în conștiința estetică a receptorului".

Este evident că „măsura" și „gradul" în care o operă deschide o nouă serie istorică — transformîndu-se „într-un punct de reper" — implică raportul față de vechea serie istorică. În ce sferă de factori se construiește acest raport? „Succesiunea — mereu mai bogată — a noi și noi capete de serie, oferind deci perspective mereu mai largi de evoluție a artei" — presupune, de asemenea, explicația factorilor care fac posibilă, din punct de vedere estetic, succesiunea. (Această succesiune trebuie să aibă, evident, o formă.)

Considerațiile în jurul studiului lui Ion Pascadi pot fi, evident, amplificate și în alte direcții. Că *fenomenul „progres" în cîmpul artei nu poate fi determinat prin compararea operelor de artă*, rămîne un lucru pe deplin stabilit. Subscriem în acest sens la ideea că progresul „trebuie, privit considerînd arta în ansamblul ei ca formă a conștiinței sociale". Mă tem însă că raportul pe care Ion Pascadi îl construiește între evoluția societății, evoluția artei și ideea de progres este mult prea simetric, cu toate nuanțele aduse pe parcursul studiului.

„Evoluția societății — notează autorul citat — ca un continuu progres în sensul descătușării esenței umane (desigur nu e vorba de un drum exclusiv ascendent, fără ocolișuri) a marcat și în domeniul artei o tot mai deplină pătrundere către adîncurile acesteia, *permițînd același progres*" (subl. n.s — *D.M.*).

Cum să înțelegem, în acest context, expresia: *același progres*? Fără să intrăm în comentarii, ne întrebăm cum putem face posibilă afirmația că societatea secolului XX a determinat în domeniul artei o *mai deplină* pătrundere către adîncurile „esenței umane" în raport cu societatea (și arta) mileniului al III-lea înaintea erei noastre? Un răspuns sau un „criteriu" ar putea fi, totuși, găsit dar cu condiția să se definească „esența umană" în starea sa neîncătușată și să se determine apoi momentul în care această „esență umană" a fost încătușată. Numai în aceste condiții, credem, s-ar putea susține că evoluția societății — de la începuturile ei și pînă astăzi desemnează un „continuu progres în sensul descătușării esenței umane", determinînd, în domeniul artei *„același progres"*, și anume în sensul „unei tot mai depline pătrunderi către adîncurile" esenței umane. Dar nu putem omite totuși faptul că noțiunea „esență umană" este mult prea abstractă și, s-o spunem, inoperantă în raport cu exigențele teoretice pe care le implică ideea de progres artistic. Ion Pascadi nu înțelege „esența umană" ca *obiectivare* a potențelor creatoare ale omului deci, în cazul nostru, ca *progres artistic* — ci definește progresul artistic ca *formă specifică de concretizare*, cuprindere și exprimare a „esenței umane". Mărturisim că nu vedem ce ne-ar împiedica să definim progresul politic sau științific exact în acest sens. Și dacă progresul artistic — ar mai fi de observat — înseamnă un proces de „tot mai deplină pătrundere

către adîncurile esenței umane" sau un proces de exprimare „din ce în ce mai plenară" a acesteia se pune întrebarea cum definim, totuși, „esența umană", întrucît ar trebui să știm *cum și pînă la ce „adîncime"* a „pătruns", de pildă, progresul artistic contemporan în această mult invocată „esență umană".

Problema aplicării criteriilor enumerate mai sus ridică — să mai notăm — unele dificultăți. Iată ce se spune în încheierea studiului citat:

„*Criteriile* progresului artistic analizate mai sus nu sînt desigur *indicii* automate ale unei înaintări, și ele nici nu pot fi descoperite ca atare în fiecare situație în parte. Se poate întîmpla ca ceea ce apare drept progres dintr-un punct de vedere să nu apară la fel din celelalte. De aceea — continuă Ion Pascadi — numai considerarea acestor criterii în ansamblul lor și în același timp adecvarea lor la situația concretă ne va permite depistarea *progresului în artă*" (subl. n. — *D.M*).

E firesc, deci, să ne punem întrebarea: cele nouă criterii formulate au într-adevăr valoarea operatorie a unor criterii sau sînt numai *indicii* ale progresului în artă? Admițînd că dețin valoarea unor *criterii* cum vom opera cu ele dacă „se poate întîmpla ca ceea ce apare drept progres dintr-un punct de vedere să nu apară la fel din celelalte"? Ce sens mai are, în acest caz, observația potrivit căreia „numai considerarea acestor criterii în ansamblul lor și în același timp adecvarea lor la situația concretă ne va permite depistarea progresului în artă", dacă „ele nici nu pot fi descoperite ca atare în fiecare situație în parte"? Să mai observăm, apoi, că noțiunile „progres în artă", „progresul artelor", „progres artistic" sau „progres estetic" nu desemnează una și aceeași realitate văzută din mai multe unghiuri și nu sînt, cu atît mai puțin, echivalente. Nu mai insistăm asupra faptului că studiul lor impune o abordare metodologică diferită.

Asupra „criteriilor" formulate de Ion Pascadi se pot formula, evident, numeroase observații. Vom reveni însă, cu un alt prilej, pornind de la accepțiile pe care Marx le-a conferit noțiunii „esență umană".

2. Se poate afirma — la sfîrșitul acestui foarte rapid tur de orizont — că progresul în artă constituie, pentru gîndirea estetică a timpului nostru, o realitate incontestabilă, evidentă și, mai ales, controlabilă din multiple unghiuri. Este, credem, momentul să trecem, în consecință, la alte aspecte. De la întrebarea: „dacă există progres în artă", să trecem la analiza fenomenului *„progres artistic"* și să-i desprindem natura, eventual formele de manifestare, sensul și semnificațiile. Iată, evident, o sarcină mult prea complexă ca să ni se pretindă o rezolvare în limitele acestei intervenții. Ne vom rezuma de aceea să punem în lumină o singură idee.

Din expunerea de mai sus se poate observa că *realitatea* progresului în artă este probată fie prin procesele și fenomenele *corelate cu evoluția* literaturii și artei (raportul dintre cuceririle tehnice și tehnicile artistice — Georges Combet și Leopold Flam), fie prin *fenomenele de reacție* care au marcat conștiința evoluției artei ca formă specifică de activitate spirituală („criteriile" multidimensionalității, autonomiei și libertății propuse de Ion Pascadi), fie prin *formele de evoluție* considerate ca fiind specifice

literaturii şi artei (mişcarea ciclică, „cvasi-biologică" şi „legea reacţiei" — Collingwood şi René Huyghe), fie prin *mijloacele de expresie* considerate ca *sursă* de progres în artă (André Lamouche şi Lubomir Dolêzel), fie prin diferitele *efecte* pe care evoluţia literaturii şi artei le generează în ordinea afectivităţii umane („rafinamentul" şi „amplificarea dificultăţilor de percepţie" — Delacroix şi Wölfflin). La acestea se mai pot adăuga şi criterii *cantitative* (difuziunea obiectului de artă — Adrian Marino [11]).

Evident, inventarierea cuceririlor artei este — în principiu — oricînd posibilă. *Progresul artistic* va fi însă şi mai mult şi altceva decît suma acestor cuceriri. Putem converti oricare din aceste cuceriri într-o accepţie generală a ideii de progres artistic, dar această posibilitate, oricînd la îndemînă, nu echivalează — în convingerea noastră — cu rezolvarea ştiinţifică a problemei. E întrutotul firesc să subordonăm fenomenele şi procesele de evoluţie din cîmpul literaturii şi artei ideii de progres — şi în acest sens subscriem la ideea lui Ion Pascadi — dar să notăm — fără să transcriem prin aceasta un paradox — că însăşi evoluţia literaturii şi artei se fundamentează pe un anumit nivel al *progresului artistic.*

Vom preciza — credem — această afirmaţie aducînd în sprijin următoarele consideraţii.

Arta este un termen — e drept, superior — dar un termen şi, în acelaşi timp, o funcţie în structura generală a sensibilităţii estetice şi în evoluţia acesteia. Sensibilitatea estetică nu poate fi înţeleasă ca expresie exclusivă a *artisticului*, deci ca expresie exclusivă a acţiunii şi funcţiilor artei ca formă a conştiinţei sociale şi ca formă a conştiinţei de sine a omului. Analiza sensibilităţii estetice va fi însoţită de determinări mai exacte şi mai fecunde înţelegînd-o, mai ales, (dar nu exclusiv) *ca expresie a relaţiilor artei cu totalitatea formelor de activitate estetică ale omului.* Aceste forme, la rîndul lor, nu pot fi explicate în afara cîmpului de implicaţii pe care îl dezvoltă *artisticul.* Căci, dacă e adevărat că sensibilitatea estetică nu se impune ca operă exclusivă a artei şi nu se restrînge la perimetrul artei, nu e mai puţin adevărat că arta deţine o funcţie capitală în structura şi evoluţia sensibilităţii estetice. Din această perspectivă considerăm că e întru totul recomandabil ca studiul *progresului artistic* să înceapă cu studiul *sentimentului estetic.* La întrebarea „de ce aşa şi nu altfel" vom răspunde că analiza condiţiilor de apariţie şi dezvoltare a *sentimentului estetic* — ceea ce presupune cooperarea tuturor ştiinţelor umanistice — este singura susceptibilă să ne furnizeze datele absolut necesare pentru a urmări elaborarea şi evoluţia progresivă a *artisticului* şi a categoriilor care-i stabilesc şi-i fixează identitatea. Pe parcursul acestei exegeze ni se va putea dezvălui mai limpede ce este *artisticul* ca obiectivare deplin dezvoltată a esteticului (Georg Lukács) şi, de asemenea, posibilităţile de a examina din interior logica propriei sale mişcări. Am subliniat mai înainte ideea că evoluţia „artei" şi „progresul artistic nu sînt noţiuni care se acoperă reciproc. Progresul artistic reclamă a fi pus şi investigat în relaţie cu un *proces de creaţie* care depăşeşte limitele artei, reclamă, în consecinţă, elaborarea unor metode diferite în raport cu metodele folosite curent în studiul evoluţiei literaturii şi artei, fără

[11] Vezi *Progresul literar*, în „Gazeta literară", din 11 mai 1967.

să le minimalizăm, prin aceasta, valoarea operațională în raport cu fenomenul „progres". Aceasta pentru că, evoluînd la nivelul metodelor cunoscute nu vom putea înțelege și clarifica în mod adecvat, de pildă, funcțiile revoluțiilor artistice în evoluția formelor de activitate estetică ale omului și nici acțiunea acestora asupra revoluțiilor artistice ca expresii ale „îmbogățirii globale" a omului.

Evident, datele unei mai bune și mai nuanțate înțelegeri a problematicii pe care progresul artistic o ridică în plan teoretic și metodologic nu pot fi cuprinse decît printr-un efort reunit al cercetătorilor, printr-un efort de largă cooperare interdisciplinară. Cum însă interesul pentru problemă a deschis o pluralitate de aspecte ne îngăduim să sugerăm — în cele ce urmează — o cale de a aborda problema.

Tradiția literară și artistică ne apare, din perspectiva progresului artistic ca istorie a actului creator, permanența și continuitatea tradiției literare și artistice ca permanentă și mereu reînoită investiție a istoriei actului creator la baza unor noi nivele de creativitate estetică. Cum înțelegem să punem în valoare acest proces? De bună seamă că nu vor putea oferi aici un răspuns exhaustiv. Două aspecte vor fi, credem, îndeajuns de revelatorii pentru a ne pune în lumină ideea.

Să notăm mai întîi că istoria actului creator — ca istorie a experienței structurante a artei — deține, în raport cu noile necesități de creație, valoarea unui *instrument esențial de adaptabilitate a gîndirii și viziunii artistice*. Înțelegem prin aceasta, de pildă, că istoria mijloacelor de expresie care se înscriu pe traiectoria parcursă de la gest la dramaturgie, sau pe traiectoria parcursă de la cîntec la poezie, și de la narațiune la roman susțin și favorizează modificarea și reînnoirea mijloacelor, a registrului și nivelului de semnificație a viziunii și gîndirii artistice în funcție de noi necesități de reprezentare. Ca instrument esențial de adaptabilitate a gîndirii și viziunii artistice, istoria actului creator deschide un vast cîmp operatoriu posibilităților de maniabilitate a limbajului. Revelator din acest unghi de vedere ni se pare a fi limbajul cinematografic care — este știut — avînd ca mediu de prospecție tradiția literară și teatrală în special și-a construit, de-a lungul unei scurte dar strălucitoare istorii, propria sa identitate și propria sa poezie.

Istoria limbajului poetic sau plastic — trecem la al doilea aspect — este, în același timp, istoria gîndirii poetice sau plastice. Dar istoria gîndirii poetice sau plastice este, prin excelență, istoria modificării permanente a echilibrului dintre domeniul *acțiunii umane* și *domeniul semnificațiilor umane*. Privind lucrurile din această perspectivă ni se pare îndreptățit să observăm că evoluția limbajului artistic în direcția cîștigării statutului autonom — ca urmare a necesității de a construi un nou echilibru dintre domeniul acțiunii umane și domeniul semnificațiilor umane — a dat formă (— arta și literatura modernă o dovedesc cu prisosință —) modificărilor survenite în însuși conceptul de frumos. Investiția istoriei actului creator la baza unor noi necesități de creație nu se reduce la simpla valorificare a mijloacelor de care acesta dispune și prin intermediul cărora s-a concretizat în istorie.

Investiția istoriei actului creator la baza unor noi necesități de creație dezvăluie cercetării un proces de *însușire*, *fructificare* și *îmbogățire*

a potențialului creator al artei în funcție de exigențele constructive formulate la nivelul unui nou stadiu de ființare estetică a omului. Dar un nou nivel de ființare estetică determină și rămîne în planul artei expresia unui nou nivel de creativitate estetică. *Înțeleg progresul artistic ca expresie a capacității artei — obținută printr-o îndelungată funcționare istorică — de a-și fructifica, îmbogăți și descoperi propriile sale resurse și virtuți constructive în funcție de noua sa situație în lumea omului.* Gîndirea și viziunea artistului dă formă concretă acestei capacități. Din acest unghi de vedere conferim gîndirii și viziunii artistice funcții fundamentale în construcția nivelelor de creativitate estetică pentru că — în calitatea sa de sistem de elaborare — dă formă noii *dimensiuni estetice* apărute în construcția noului raport al omului cu universul. Aceasta înseamnă însă, în mod necesar o nouă fundamentare estetică a formei artistice. Inovația, ca descoperire în ordinea fundamentelor artei, se integrează în mod organic acestui proces. În acest sens și în această accepție aducem, de fapt, în discuție „inovațiile fundamentale" ale Renașterii sau „inovațiile fundamentale" ale artei și literaturii contemporane. Rămîne să încheiem observațiile noastre asupra progresului artistic cu cîteva precizări pe care le considerăm mai importante.

Evoluția artei (sens larg) și progresul artistic nu pot fi disociate, întrucît ambele aspecte se înscriu în interiorul aceluiași fenomen social. Dar o distincție între statutul și funcțiile lor în sistemul general al artei ni se pare absolut necesară. Nu putem identifica evoluția artei cu progresul *artistic* fără să alimentăm un „progresism" lipsit de substanță.

Progresul artistic — luat în înțelesul de mai sus — are o istorie și se înscrie în istorie. Dimensiunile umane la nivelul cărora se înscrie și formele sub care se înscrie, sînt evident, multiple. Din cele de mai sus s-a putut observa că „progresul artistic" este luat în multiple accepții și văzut în multiple manifestări. Faptul ni se pare firesc, întrucît fenomenul însuși, prin structura sa compozită, oferă multiple posibilități și perspective de interpretare. Înțelegînd — în ceea ce ne privește — progresul artistic în termenii de mai sus, nu infirmăm alte accepții sau puncte de vedere. Să menționăm deci că rezervele noastre, în ceea ce privește studiul citat al lui Ion Pascadi, nu se extind asupra unghiului de vedere adoptat (relația dintre evoluția artei și progresul artistic în special) ci asupra modului de a-l susține. Intervenția noastră nu și-a propus altceva decît să formuleze *o altă* perspectivă de investigație a progresului artistic, fenomen pe care îl înțelegem, în ultimă instanță, ca formă și expresie ireductibilă a situației de creator a omului, ca formă și expresie ireductibilă a conștiinței de sine a omului. Progresul artistic nu pune în ecuație virtuțile unei abstracte „esențe umane", ci valorile exponențiale concret-istorice ale umanității. Din acest unghi de vedere considerăm că problematica progresului artistic contemporan nu poate fi disociată de ideea umanismului marxist în general și de geneza valorilor socialiste în particular.

COMUNICĂRI

ASPECTE ALE CONȘTIINȚEI PATRIOTICE SOCIALISTE

DE

ELENA FLOREA

Pe temelia solidă a realizărilor obținute în domeniul vieții materiale și în strînsă interdependență cu ele, înflorirea spirituală a națiunii noastre cuprinde, ca latură importantă, *formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste* a tuturor cetățenilor, procesul amplu al modelării gîndirii și a vieții spirituale a oamenilor.

Promovarea activă a principiilor etice ale comunismului, cultivarea atitudinii de respect și dragoste față de muncă și avutul obștesc, a cinstei, a dreptății și echității sociale, a sentimentelor de patriotism și internaționalism, angajarea conștientă a poporului în opera de făurire și apărare a noii orînduiri etc., sînt tot atîtea țeluri și acțiuni ce vizează cîmpul spiritual și afectiv al conștiinței oamenilor, comportamentul lor politic și moral.

Acest proces modifică și dezvoltă o serie de structuri, atît în zona conștiinței politice, juridice și morale a națiunii socialiste, cît și pe planul conștiinței naționale, acolo unde își găsesc reflectarea toate marile transformări și evenimente prin care a trecut și trece națiunea în evoluția sa progresivă, precum și tradițiile, interesele, idealurile poporului, năzuința și strădania sa spre propășire națională, puternicul sentiment al dragostei de patrie.

Iubirea de patrie este unul dintre sentimentele omenești cele mai complexe și mai puternic legate de mediul social-istoric. Este o stare afectivă *dobîndită* întrucît, inițial, înainte de neam, omul își iubește „...familia și partea de pămînt, fie mare, fie mică, în care părinții săi au trăit și s-au îngropat, în care el s-a născut, a petrecut dulcii ani ai copilăriei ce nu se mai întorc, a simțit cea dintîi bucurie și cea dintîi durere de bărbat" [1]. Sentimentul patriotic se altoiește pe aceste elemente primare și se formează odată cu trecerea anilor, odată cu procesul dezvol-

[1] M. Kogălniceanu, *Istoria națională*, în *Culmi de viață*, Editura tineretului, 1969, p. 9.

tării personalității umane, o dată cu integrarea omului în procesul instructiv-educativ, apoi al activității sociale și politice, al muncii productive și obștești.

Patria e un nume ce trezește în mintea și sufletul celui care este *legat de ea* și *crescut din ea* nebănuite ecouri, idei, sentimente, atitudini. Ea este *pămîntul natal*, strămoșesc, în limitele căruia a trăit și trăiește poporul din care faci parte, cu cultura și conștiința sa, cu tradițiile, cerințele și obiceiurile sale, cu năzuințele și idealurile sale, cu jertfele sale de eroi și sînge pentru libertate, neatîrnare și independență, cu limba sa strămoșească și cu *valorile* sale *materiale și spirituale*, cu întregul său sistem de viață.

Iar *patriotismul* este, simplu vorbind, legătura omului cu patria sa. Această relație nu este, invariabilă, primitivă ci, dimpotrivă, complexă, multiplă, evolutivă. Este o legătură în același timp psihologic-afectivă și ideologic-teoretică, este totodată un sentiment și o idee, ține simultan de conștiință și de acțiune, de individ și de grup social, de om și de comunitate. De aceea, *patriotismul pătrunde și se străvede în tot ceea ce simțim și gîndim, în modul cum trăim și muncim, în fiecare atitudine pe care o luăm față de diferite probleme, situații și evenimente.*

Orice relație poate să fie exterioară omului sau interioară lui. Patriotismul face parte din categoria acelor legături care devin *intrinsece* omului, care sînt asimilate și interiorizate de acesta în fondul său afectiv și în raționea sa. El face parte din acel gen de legături care dacă s-au rupt, omul suferă și se simte neîmplinit, dezrădăcinat și înstrăinat. Patriotismul este totodată un *climat* absolut necesar omului ca ființă socială, așa cum climatul fizic îi este necesar ca ființă biologică. Scos din acest climat, omul se simte frustrat, în imposibilitate de a-și alimenta și dezvolta o anumită latură a personalității sale, un întreg domeniu afectiv și rațional! Și dacă o vreme poate să-și inhibe acest gol din suflet și din minte, apare un moment cînd inhibiția se dovedește ineficace, nu mai are putere să-i creeze iluzia că e fericit sau măcar în parte fericit și dorul de patrie izbucnește violent și copleșitor. Așa se explică faptul că mulți care, dintr-un motiv sau altul, sînt departe de patrie, de locul natal, de limba maternă și de tradițiile și obiceiurile strămoșești, de peisajul în care s-au născut și de oamenii în mijlocul cărora au crescut, sînt profund mișcați atunci cînd, acolo unde sînt, aud limba maternă, un cîntec al țării lor sau văd un om de pe acele meleaguri.

Reacțiile afective în sine nu constituie însă un temei suficient pentru înțelegerea și judecarea atitudinii patriotice. Cel care, de pildă, a trădat interesele poporului, cel care a comis crime la adresa țării și a neamului său, chiar dacă trece prin momente de emoție gîndindu-se la locurile natale, la prieteni și rude etc., rămîne un înstrăinat și este în afara unei atitudini și conștiințe patriotice. Căci patriotismul este infinit mai mult și mai complex decît trăirile psihologic-afective elementare.

Sînt și cazuri cînd unii oameni, datorită unor împrejurări de viață, trăiesc într-o altă țară, își întemeiază acolo familii, se integrează în viața socială a acelei țări. Unii dintre ei sînt mari oameni de știință sau vestiți artiști. Munca și creația lor aparține țării ai cărei cetățeni sînt, dar ei nu pierd legătura cu patria natală, nu o pot uita, și adesea dăruiesc acesteia nu numai un renume, dar și tot ceea ce au creat mai de preț. Enescu nu a uitat că este român și a dăruit patriei sale minunate rapsodii, Haricleea

Darclé de asemenea, Constantin Brîncuși, marele savant Henri Coandă etc. Unii dintre acești oameni de valoare, la apusul vieții lor, se întorc pe meleagurile natale, de care s-au simțit permanent legați. Există o altă categorie de oameni care sînt departe de țară pentru a-și sluji patria dincolo de hotarele ei ; sînt oameni care *simt* pentru țară și o iubesc, atît prin tot ceea ce au lăsat și au făcut pentru ea, cît și prin modul cum reușesc să-și facă datoria pentru care au fost trimiși dincolo de granițele ei.

Există puncte de vedere care consideră că patriotismul se manifestă numai atunci cînd omul este departe de țara sa sau atunci cînd este pus în situații excepționale (în caz de război, de pildă). Experiența istorică și colectivă ne arată însă că patriotismul se manifestă deopotrivă și în interiorul țării și în situații normale în permanență, în fiecare zi, în fiecare moment. De aceea *datoria față de patrie* implică enorm de multe lucruri, foarte diverse ca mobiluri, provenință, forme de manifestare, influențe și funcționalități. Ele ar putea fi sintetizate însă în ideea că datoria fiecăruia dintre noi față de patrie înseamnă *dăruirea totală pînă la sacrificiul suprem, pentru libertatea, independența, prosperitatea și progresul țării*[2]. A fi patriot înseamnă a servi un scop sau un interes ce țintește aceste obiective, înseamnă a-ți închina munca, talentul și priceperea progresului și prosperității țării, prestigiului ei în lume, înseamnă a servi idealurile de dreptate socială, de echitate și egalitate, a-ți apăra țara de orice fel de imixtiuni, de orice acțiuni menite să-i știrbească independența și suveranitatea, a milita pentru o orînduire mai dreaptă și pentru un regim politic care să servească interesele fundamentale ale poporului, înseamnă, în fond, a merge în sensul aspirațiilor seculare ale poporului tău, al progresului și civilizației țării tale.

Atașamentul față de o orînduire social-economică și față de un regim politic se confundă cu patriotismul numai atunci cînd respectiva orînduire și putere de stat servesc și realizează idealurile de dreptate, egalitate, independență și prosperitate ale poporului, cînd ele aduc binefacerile civilizației și ale progresului pentru cei mulți, pentru oamenii muncii, pentru majoritatea covîrșitoare a populației țării.

Istoria succesiunii orînduirilor social-economice și a regimurilor politice demonstrează că, pînă în zilele noastre, formațiunea social-economică și politică care răspunde optim unor asemenea obiective și sarcini sînt orînduirea și statul socialist. De aceea *atașamentul față de socialism, față de cuceririle sale revoluționare, față de politica partidului comunist înseamnă, implicit, atașament față de propria-ți patrie, față de tot ceea ce o ridică pe trepte mai înalte de progres și civilizație.* În acest caz, avem de-a face cu *patriotismul socialist* care presupune o osmoză între sarcinile construcției socialiste și propășirea patriei.

Patriotismul socialist își găsește expresie în *grija față de avutul obștesc, în hotărîrea de a apăra cuceririle revoluției socialiste, în mîndria*

---

[2] Din acest punct de vedere, unii autori consideră pe bună dreptate că „momentele hotărîtoare care evidențiază conținutul istoric-social al patriotismului și care-l verifică totodată sînt marile bătălii sociale în care se hotărăște soarta progresului patriei" (vezi M. Neagu și O. Nistor, *Patriotismul socialist — izvorul marilor victorii ale poporului român în construirea societății* în *Comportări, idealuri, atitudini*, Edit. politică, București, 1968, p. 81.

pentru realizările poporului în anii construcției socialiste, în lupta pentru realizarea obiectivelor economice, sociale, politice și culturale ale politicii partidului comunist, în sentimentul puternic al dragostei față de neamul și cultura proprie, al atașamentului față de idealurile socialismului, în înaltele răspunderi și îndatoriri pe care fiecare cetățean le are față de patria sa. De aceea, creșterea spiritului de responsabilitate al tuturor cetățenilor față de societate, față de viitorul patriei, stimularea abnegației și entuziasmului în munca închinată orînduirii socialiste, constituie, așa cum se subliniază în Documentele Congresului al X-lea al partidului nostru, un pivot important al dezvoltării patriotismului socialist, expresie a marii lui forțe mobilizatoare.

În cercetările noastre întreprinse în județul Cluj am încercat să sondăm cîteva dintre aceste filoane ale patriotismului socialist : a) înțelegerea necesității de a depune toate eforturile pentru realizarea țelurilor construcției socialiste ; b) înțelegerea procesului construirii socialismului ca o misiune istorică pe care o are de îndeplinit poporul nostru, ca o cauză a întregii națiuni ; c) legătura și atașamentul față de țară și față de realizările ei ; d) îndatoririle și răspunderile față de cuceririle socialismului, spiritul de responsabilitate față de viitorul patriei.

Rezultatele anchetei reliefează aspecte extrem de interesante.

În primul rînd, este cît se poate de relevant pentru atitudinea patriotică a oamenilor faptul că cei mai mulți subiecți se simt legați de țară prin infinite fire de care sînt sau nu sînt conștienți. Această legătură deosebit de puternică și dispersată în întregul univers spiritual al omului îi alimentează dorința și voința de a trăi în țara sa, indiferent cum, bine sau rău, dar în țara sa, „printre ai tăi", cum se exprima unul dintre subiecți[3].

Așa gîndește majoritatea subiecților cercetați, majoritate ce reprezintă 86,7% din totalul eșantionului la întrebarea 29 și 86,1% la întrebarea nr. 41[4].

În al doilea rînd, deosebit de grăitor este și faptul că în mintea oamenilor s-a creat o sudură între cauza socialismului și cauza națiunii noastre, astfel încît atașamentul față de patrie este, în același timp, atașamentul față de idealurile socialismului, răspunderea față de țară se identifică cu răspunderea față de cuceririle socialismului, iar munca liber consimțită a fiecărui cetățean pentru progresul și prosperitatea țării este un act deliberat de încordare și efort comun pentru realizarea obiectivelor politice, economice, sociale și culturale ale partidului nostru.

Acest fapt pune în lumină existența unui proces de sublimare a idealurilor naționale și a responsabilității patriotice în idealurile socialismului și responsabilității sociale, a dezvoltării și înfloririi națiunii în procesul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate.

În conștiința oamenilor s-a petrecut deci acea îngemănare între soarta patriei și soarta socialismului, între destinul națiunii și cauza construcției socialiste, între atașamentul față de patrie și devotamentul pentru

---

[3] În acest sens am adresat subiecților două întrebări : întrebarea nr. 29 și întrebarea nr. 41 ; ambele cer subiectului să se proiecteze într-o situație în care ar putea să aleagă țara în care ar prefera să trăiască el și familia lui.

[4] La aceste două întrebări, restul subiecților s-au declarat indecișI (12,3% la întrebarea 29 și 12,8% la întrebarea nr. 41) sau au optat pentru alte soluții (1,1% la întrebarea nr. 41 și 1,0% la întrebarea nr. 29).

idealurile socialismului. Aceasta explică de ce majoritatea subiecților cercetați, răspunzînd la întrebările nr. 38 și nr. 39 care le cereau să se pronunțe dacă consideră că poporul nostru are o misiune istorică de îndeplinit, și dacă da, care este aceasta, au înțeles în proporție de 52,1%, că această misiune istorică incumbă sarcini foarte complexe. Între acestea, procesul construcției socialiste primează și este înțeles ca o *cauză* a întregii națiuni[5]. Mai mult, din răspunsurile date la întrebarea nr. 40 care cerea subiectului să se pronunțe dacă este cazul să depunem toate eforturile pentru a face să triumfe cauza[6] națiunii noastre, o majoritate de 84,4% a dat un răspuns pozitiv[7]. Iată, deci, că nu este vorba numai de o recunoaștere a socialismului ca un ideal, ca o misiune istorică, dar și ca o cauză angajantă, ca un scop mobilizator, ca un obiectiv care necesită eforturi, muncă constructivă.

În al treilea rînd, apare cu o semnificație majoră și faptul că oamenii înțeleg munca de construire a societății socialiste și progresul social general ca fiind unul dintre elementele cele mai importante ce caracterizează România de astăzi. Răspunzînd la întrebarea nr. 37, care cerea subiectului să indice elementele care, după părerea lui, caracterizează cel mai bine țara noastră în prezent, 51,9% au menționat trei elemente luate laolaltă: munca constructivă și progresul social general, democratismul și dorința de pace; 13,4% s-au declarat indecișI iar restul de 34,7% au ales cîte unul sau cîte 2 dintre elementele enumerate.

Sînt grăitoare și răspunsurile date la alte 2 întrebări: la întrebarea nr. 69 care solicită subiectul să-și exprime adeziunea, dezacordul sau indiferența față de următoarele situații: a) să veghem asupra a tot ceea ce s-a realizat mai de preț în țara noastră și să sporim prin munca noastră aceste realizări; b) să manifestăm grijă doar pentru ceea ce ne

---

[5] În afara acestor 52,1%, 32,7% au considerat că această misiune este apărarea păcii; 12,8% nu au răspuns, iar 2,4% au considerat că poporul nostru nu are nici o misiune istorică de îndeplinit.

[6] Întrucît noțiunea de *cauză a națiunii*, cuprinsă în întrebarea nr. 40, este destul de abstractă, am dorit să vedem dacă cei care au dat un răspuns pozitiv la întrebare înțeleg ceva anume prin această „cauză a națiunii". În acest scop, la 2 unități de cercetare (Întreprinderea „Terapia" și C.A.P. Vad), după ce subiectul a completat chestionarul și l-a înapoiat, i-am amintit de întrebarea nr. 40 și am văzut, de față cu el, ce fel de răspuns a dat. Dacă a dat un răspuns pozitiv, l-am întrebat: „Cînd ați răspuns la această întrebare, ce ați înțeles prin «cauza națiunii noastre»"?

Rezultatele au fost următoarele: la întreprinderea „Terapia", din cei 55 de subiecți care au dat un răspuns pozitiv la întrebarea noastră suplimentară, 49,1% au înțeles prin „cauza națiunii noastre" construirea socialismului; 29,1% au înțeles „lupta pentru pace" și 21,8% au înțeles „să trăim mai bine"; la C.A.P. Vad, din cei 24 subiecți cu răspuns pozitiv la întrebarea nr. 40, la întrebarea suplimentară 75,0% au înțeles „să trăim mai bine", 16,7% „să fie pace" și 8,3% au înțeles construirea socialismului.

Aceste rezultate pot fi interpretate și în sensul diferenței dintre subiecți din punctul de vedere a ceea ce *primează* în înțelegerea concretă a noțiunii de „cauză a națiunii noastre". Pe noi ne-a interesat să vedem dacă acest test demonstrează sau nu că expresia abstractă de „cauză a națiunii" are în mintea subiecților anchetați un corespondent concret. Rezultatele de mai sus validează presupoziția noastră, ceea ce ne dă temei să credem că, în general, subiecții eșantionului nostru au avut în vedere aspecte concrete atunci cînd au răspuns la întrebarea nr. 40.

[7] Restul subiecților au dat răspuns negativ (2,4%) sau au declarat că nu știu (13,2%).

este de folosinţă imediată şi pentru bunurile noastre personale ; c) să avem o atitudine complet indiferentă ; şi la întrebarea nr. 70 care cere să se precizeze în ce constă îndatorirea cea mai mare pe care şi-o asumă cu privire la avutul public şi cel personal. Cei mai mulţi dintre ei (85,8 % la întrebarea nr. 69 şi 84,3 % la întrebarea nr. 70) şi-au făcut o datorie personală din a veghea, a apăra şi a spori tot ceea ce am obţinut mai de preţ, în urma atîtor eforturi, în anii construcţiei socialiste.

Ideea *responsabilităţii sociale* pe care o găsim în opiniile exprimate probează existenţa unui patriotism matur, clădit pe îngemănarea dintre idealurile socialismului şi idealurile naţionale, precum şi existenţa acelui proces prin care omul se realizează"... ca individ *integrat* în societate, responsabil pentru activitatea sa şi pentru treburile întregii colectivităţi"[8].

Pe ansamblul eşantionului există o majoritate superioară de subiecţi care, prin opiniile exprimate, au arătat că se simt legaţi de ţară, s-au pronunţat în favoarea necesităţii de a depune toate eforturile pentru a face să triumfe cauza naţiunii noastre — construirea societăţii socialiste —, înţelegînd acest proces ca o misiune istorică a întregului popor faţă de care orice cetăţean trebuie să se simtă răspunzător, avînd înalte îndatoriri şi responsabilităţi. Acest grup majoritar şi dominant reprezintă 84,4% din totalul eşantionului şi se caracterizează printr-o atitudine patriotică avansată, cu un pregnant conţinut socialist, cu un nivel ridicat de conştiinţă. În universul de idei şi afectiv al acestor oameni s-a petrecut acea sudură între soarta patriei şi soarta socialismului, între cauza naţiunii şi cauza construcţiei socialiste, între ataşamentul faţă de ţară şi viitorul ei şi devotamentul şi responsabilitatea faţă de ţelurile socialismului.

În opoziţie cu această majoritate, apare un grup minoritar cu o pondere de 2,4% în totalul eşantionului, format din subiecţi care, prin opiniile exprimate, dovedesc un mod de gîndire, un mod de a vedea şi judeca lucrurile grevat de mentalităţi învechite.

Un alt număr de subiecţi, reprezentînd 13,2% din totalul eşantionului şi-au exprimat indecizia sau nu au răspuns.

Rezultatele cercetării indică, deci, că marea majoritate a oamenilor supuşi investigaţiei noastre au o atitudine patriotică avansată manifestată în convingerea de a depune toate eforturile pentru ca ţara noastră să poată ajunge în primele rînduri ale contemporaneităţii ; aceştia trăiesc din plin realitatea socialistă şi se simt profund responsabili faţă de marile idei, marile înfăptuiri şi marile opţiuni ale ţării. Toate acestea sînt o dovadă că ideile socialismului şi politica partidului nostru au pătruns adînc în conştiinţa oamenilor şi au o arie de cuprindere foarte mare. De partea socialismului însă, a politicii partidului nostru, trebuie cîştigate noi şi noi conştiinţe, atît prin îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă şi de muncă, prin progresul material şi cultural al ţării, prin perfecţionarea organizării sociale, cît şi prin combaterea cu consecvenţă a concepţiilor retrograde de orice fel,

---

[8] Ilie Rădulescu, *Democraţia, umanismul şi responsabilitatea socială*, în „Contemporanul", nr. 15 (1173), 4 aprilie 1969, p. 8.

a mentalităților înapoiate, a rămășițelor vechii ideologii. Și aceasta întrucît politica partidului și a statului nostru este foarte fermă în acest domeniu. „Noi luptăm pentru dezvoltarea națională, pentru egalitatea în drepturi a tuturor naționalităților, dorim să mergem împreună spre comunism, și de aceea nu trebuie să admitem nici un fel de încercare de atițare naționalistă, șovină, din partea oricui ar veni! Aceasta trebuie tratată ca o activitate dușmănoasă cauzei socialismului și comunismului"[9]. Din acest punct de vedere, sarcinile muncii de propagandă și educație comunistă a oamenilor sînt tot mai complexe și axate pe cerințele noi ale etapei în care ne aflăm. Referitor la aceasta, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în Conferința organizației județene de partid Cluj că trebuie să acționăm în continuare pentru „cultivarea dragostei față de patrie, față de partid, față de cauza socialismului ; .... pentru a forma cetățeanul țării noastre socialiste, debarasat de toate vechile concepții, înarmat cu concepția cea mai avansată despre lume și societate, cu tot ceea ce omenirea a avut mai bun"[10].

[9] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, Edit. politică, București, 1971, p. 31.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința extraordinară a organizației județene de partid Cluj*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Edit. politică, București, 1970, p. 134.

CU PRIVIRE LA CONCEPTUL DE EDUCAȚIE ESTETICĂ

DE

MARCEL BREAZU

Este azi de la sine înțeles că alături de pregătirea tehnică și științifică, cerute de exercitarea a numeroase profesiuni menite să asigure desfășurarea fără „acroc" și dezvoltarea continuă a civilizației contemporane — este necesară și o educație estetică. Nu ne putem închipui o viață *care să merite a fi trăită* și care să se consume doar între cuceririle tehnice ale capacității de invenție umane. Sigur, traiul de fiecare zi ni se pare greu să ni-l închipuim azi fără acele realizări materiale, care asigură o existență fizică comodă, care ne fac să ne putem deplasa cu viteze mereu sporite și mereu mai departe, care din ce în ce pretind omului mai puțin efort fizic productiv, care pun la dispoziția noastră energii naturale numai prin mînuirea unor butoane sau manete. Dar tocmai în această lume tehnicizată, puterile spirituale umane rămîn tot mai disponibile pentru a ne da satisfacții, bucurii, trăiri mai ample și mai adînci. Tocmai „timpul liber", care rămîne prin progresul continuu al tehnicii productive — își cere, *pentru a avea dimensiuni umane*, impregnarea cu *semnificații*, fără de care nu am înțelege de ce trebuie să-i suportăm curgerea.

Aceste *semnificații* sînt obținute și prin instaurarea relațiilor umane etice și politice, de tip contemporan și prin lărgirea orizontului nostru filozofic, dacă filozofie înseamnă încercarea de a înțelege rosturile noastre în această lume. Nu împărtășesc părerea numeroaselor Casandre, care pretind că progresul tehnic a luat-o atît de mult înaintea progresului moral, încît criza declanșată prin această discrepanță este *insurmontabilă*. Nu putem ignora desigur, că o asemenea criză s-a ivit în multe părți ale lumii. Mișcările contestatare, îndeosebi ale tineretului, împotriva „societății de consum", stau mărturie. Dar putem cerceta cauzele unei asemenea crize și putem încerca ieșirea din impas. Forțele de producție — baza tehnico-materială a societății — se dezvoltă — cum știm de mult, de la Marx — mai repede decît relațiile de producție și, nici vorbă, mult mai repede decît elementele suprastructurii societății. Dar tocmai de aceea, partidele marxiste pun un accent atît de susținut asupra *impulsului*

Rev. filoz. **18**, *8*, București, 1971, p. 1051—1056

dezvoltării concordante — o dată cu transformările din bază—*și a factorilor spirituali* ; tocmai de aceea politica partidelor marxiste este nu numai o politică cu țeluri economico-sociale, ci și culturale. În această perspectivă *problema educației estetice este astăzi la noi o problemă de partid și de stat.* De acest adevăr nimeni nu se mai îndoiește.

Dificultatea începe însă, din momentul cînd încercăm să dăm noțiunii acesteia de *„educație estetică"*, un conținut concret, bine determinat. S-ar părea că este ușor să cădem de acord asupra unui asemenea conținut— dar, ca în toate cazurile unor adevăruri așa-zise de „bun simț", și aici putem constata, la o analiză mai susținută, că există, în fapt, numeroase accepții ale termenului, și deci mari posibilități de confuzii.

Precizez, de la bun început, necesitatea distincției între accepția pedagogică, *tehnică*, a educației estetice—și cea *teoretică*, *principială*, a termenului.

Vreau să încerc aici, *nu* descrierea unor procedee *pedagogice* de a dezvolta *senzorialitatea* estetică, ochiul „plastic", urechea muzicală—ci conturarea conținutului unei noțiuni, care intră în arsenalul esteticii generale, filozofice. Nu-mi propun deci să analizez *tehnicile*, menite să dezvolte capacitatea de a recepta formele, culorile sau sunetele, în nuditatea lor materială—ci modalitatea formării *sensibilității artistice*, ca aptitudine de a recepta *semnificațiile* organizării, ale structurării acestor elemente prin intermediul cărora „obiectul estetic" izbutește să declanșeze acea *emoție* amplă, multilaterală, senzorio-afectivă-intelectivă, pe care o denumim bucurie estetică, acea stare pe care Raymond Bayer o denumește voia bună a omului (alacrité) în fața izbutitului estetic.

Uneori, se înțelege prin educație artistică, procesul de *instruire* în datele istoriei artelor, concepută ca o informare exactă asupra vieții și operei artiștilor, asupra curentelor, asupra elementelor care pot caracteriza stilul unei epoci sau al unui artist. Fără îndoială că o asemenea informare— de dorit cît mai amplă și multilaterală — constituie unul dintre elementele unei corecte educații estetice. Nu se poate vorbi despre *înțelegerea* unui domeniu de activitate umană, fără informarea precisă asupra constituentelor concrete ale acelui domeniu. Trebuie să pornim de la singular și particular pentru a putea generaliza. (Observ însă în treacăt, că și această „informare" care are în aparență pretenția modestă a unui inventar onest, nu se poate dispensa de abordarea, înțelegerea și meditația asupra unor noțiuni cu caracter general-teoretic, ca acelea de „curent artistic", „stil—și să-mi fie iertat—chiar a noțiunii de „artă".)

Dar prin această riguroasă instruire în date istorice, nu am realizat, cred, un proces educativ. Educația înseamnă cum știm, mai mult decît informație. Nu este suficient să aflu că Shakespeare, Rembrandt sau Bach au fost genii artistice și au creat anumite capodopere, pentru a mă delecta cu opera lor. Nu mi-e de ajuns să știu că Becket, Pollock sau Stockhausen aparțin unor curente artistice de mare modernitate, pentru ca sensibilitatea mea să vibreze în concordanță cu ceea ce aduc ei nou în creația artistică. Este nevoie aici de *„formare"*, mai mult decît de *„informație"*, de făurire a unor *capacități de sesizare* a acelor elemente *care depășesc simpla înregistrare mnemonică* a unor nume, cifre, măsurători și calificative. În această privință, Tudor Vianu constată, pe drept cuvînt, încă într-una dintre primele lui lucrări, că : „... Cultura artistică este construită

în mare măsură din facultatea de a avea la îndemînă o sumă de stări de spirit unitare, intensive și virtuale, pe care le folosim prin intermediul valorilor simbolice care le traduc". În această privință, numai *contactul direct* cu operele de artă poate fi de folos. Cine nu a citit multă poezie, cine nu a privit numeroase tablouri sau statui, cine nu a ascultat multă muzică, nu poate pretinde că a făcut ceea ce e necesar pentru a-și dezvolta, la nivelul cuvenit, o eventuală aptitudine nativă de a încerca emoții estetice. Nu se poate face educație estetică, numai prin „descrieri" ale lucrărilor de artă. *Arta trebuie receptată prin contactul nemijlocit cu opera.*

Dar simpla vibrație în fața operei — chiar cînd are aspecte de entuziasm debordant — nu este încă o dovadă de educație estetică conștientă. Sigur, contactul cu arta de calitate, informația asupra ei — sînt factori importanți în formarea *gustului*, în crearea capacității de reacție spontană a sensibilității estetice. Dar pentru a-și potența această sensibilitate, contemplatorul trebuie să poată „*citi*" opera în ceea ce are ea *specific*, trebuie să-i cunoască *limbajul* propriu. Nu o dată, oameni dotați cu sensibilitate artistică *literară*, rămîn perplecși în fața unei picturi care nu le vorbește în termenii literaturii, numai pentru că nu știu să descifreze alfabetul *semnelor expresive* ale desenului, ale opoziției tonurilor calde și reci, ale tonurilor întunecate și clare, ale ritmului petelor de culoare. Cîți oameni nu sînt privați de bucuria pe care o pot da artele plastice, pentru că nu cunosc „gramatica formelor" și cîți nu rămîn „surzi-muzicali", pentru că nu pot percepe un acord, nu pot urmări un contrapunct, sau o variație de temă, nu pot distinge o armonie timbrală? Din componentele educației estetice nu poate lipsi fără îndoială această inițiere (dacă nu erudiție) în *specificitatea limbajului estetic* al diferitelor arte. Numai că, mai cu seamă, în zilele noastre, uneori *accentul pe elemente de sinteză formală, pe analiza „structurilor sincrone" ale operei — devine excesiv și se absolutizează.* Cred că, în asemenea cazuri, se ajunge la o „pervertire" (dacă termenul nu este prea tare) a educației estetice.

Bucuria artistică amplă se conturează și se densifică abia prin sesizarea *semnificației* operei de artă. Dacă mă opresc la elementele tehnice ale limbajului, pot încerca o satisfacție de „filolog estetic", analog satisfacției unui filolog „tout court" care descifrează un text într-o limbă prea puțin cunoscută, sau — dacă vreți — analogă satisfacției unui matematician care admiră „eleganța" unei soluții algebrice la o problemă complicată. Nu este de blamat nici o asemenea satisfacție. Dar mi se pare că *bucuria artistică plină este de altă natură.* Limbajul artistului este o organizare, o structurare de *semnificanți, meniți să comunice o anumită semnificație*; iar această semnificație pune în lumină *un sens uman al unei realități* — exterioare sau interioare — care l-a pus pe artist în vibrație. O capodoperă, și nu o corectă realizare a unui bun meșteșugar de artă, *tulbură* cînd reușește, folosind cu măiestrie elementele ei de limbaj specific, să pună în vibrație, prin intermediul senzoriului vizual sau auditiv, *zăcăminte aperceptive, unde sînt amalgamate sentimente și idei, întrebări ample și răspunsuri difuze, insatisfacții și năzuințe.* Valoarea ei amplă — estetică, etică, filozofică — rezidă, cred, tocmai în bogăția implicațiilor pe care le cuprinde și pe care le poate infuza aceluia ce o receptează. Corespondența ei cu epoca, „modernitatea" ei, îi este

conferită nu numai de limbajul sincron cu inovațiile de tehnică artistică, ci *în primul rînd* de amploarea problematicii umane din epoca în care apare. Într-o epocă cum este a noastră, de radicale prefaceri sociale, o lucrare artistică străină de această problematică socială, care angajează profund destinele noastre umane — nu poate fi decît o realizare pauperă artisticește, de valoare meschină. Dacă — odată descifrat prin educație estetică corespunzătoare, limbajul ei specific — opera *nu comunică* o încărcătură ideatică, aderentă intim problematicii omului societății noastre, ea se condamnă sterilității artistice, exercițiilor în gol ale unor virtuozități seci, negrăitoare pentru marile mulțimi contemporane ale iubitorilor de artă. Pe drept cuvînt, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, e nevoie ca „arta și literatura să fie puse în slujba poporului, să se scrie și să se creeze pentru clasa muncitoare, pentru țărănime, pentru intelectualitate, pentru toți oamenii muncii". Arta autentică nu este numai structurare rece și riguroasă, de puritate cristalină, a unor elemente de gramatică estetică ci, cum s-a arătat nu o dată, *creație eteronomă*, care abundă de *„impurități" estetice*. Asemenea „impurități" îi dau valoarea eminentă, care o fac tocmai să răspundă unor nevoi umane mai adînci decît acelea pur constructive. Se vorbește, în estetica zilelor noastre, pe toate tonurile, despre virtuțile operei „deschise". Ce altceva înseamnă, în ultimă instanță, această „deschidere", decît tocmai virtutea potențială a capodoperei de a *poli-semnifica*, de a crea comunicarea dintre artist, ca emițător de *„mesaj"* — și numeroși receptori care adaptează acest mesaj sensibilităților și ambianței socio-culturale, creatoare a așteptărilor lor? Ce altceva înseamnă *polisemia* marilor capodopere — care își conservă perenitatea de-a lungul veacurilor — decît capacitatea lor de a co-nota în imanența structurilor lor, ceea ce poate fi valorizat peste vremuri, în prezența a mereu noi *idealuri artistice*, care *transcend* imanența amintită, în condițiile a mereu reînnoitelor „cîmpuri ideologice"?

Dacă așa stau lucrurile — o educație estetică complexă are evident sarcina de a-l obișnui pe contemplatorul operei de artă să *racordeze lectura competentă a limbajului artistic, la semnificațiile pe care le poate căpăta capodopera, în ansamblul ideatic al epocii căreia* el *îi aparține și să-și potențeze astfel bucuria artistică, desfășurînd „consumul" operei în toate aspectele ei, valorificabile în contemporaneitate.*

Înțeleasă astfel, educația estetică înseamnă formarea unui *gust estetic* sigur, care să-și poată *argumenta* preferințele pe baza unor *judecăți estetice*, fondate pe *criterii* conturate de valorizare.

Cînd vorbesc despre criterii — nu mă gîndesc, sigur, nici la dogme rigide, nici la rețete care să formuleze, cantitativ, *cît* din componențele esenței artistice sîntem ținuți să introducem în receptarea noastră estetică. Criteriile sînt numai *indicii orientative*, în direcția cărora este cuvenit să se îndrepte suflul sensibilității, pentru a-și păstra coloana densă și nu a se risipi în bătaia tuturor vînturilor.

Asemenea criterii suple nu trebuie să-l facă pe contemplator să uite că artele nu sînt toate expresia unor reacții umane de aceeași intensitate și complexitate — și că exigențele față de literatura epică — să zicem — sau de cinematograf, au altă tonalitate decît cele față de artele decorative sau de coregrafie.

Educația estetică — *în componența căreia intră* : *contactul direct* cu opera de artă, *informația* istorică și *cunoștințele tehnice* ale limbajelor artistice — este menită să orienteze pe contemplator în direcția *integrării bucuriei artistice în ansamblul problematicii sale umane, ideatice și emoționale*, de om aparținînd unei comunități omenești conturate.

În această accepție, noțiunea de educație estetică nu se referă numai la „consumatorul" de artă, ci și la artist, mai cu seamă la *artistul contemporan* care, dincolo de aptitudinile lui native excepționale, are nevoie să *mediteze* la procesul său de creație, în perspectiva în care rezultatul acestui proces este menit să constituie o *comunicare*, între *el*, și cel, care în contemporaneitate, îi receptează opera.

Este un adevăr banal astăzi, că geniile artistice își prescriu ele însele legile lor de creație (numai așa dau garanția de originalitate reală) dar o fac *în cadrul unui mediu socio-cultural*, ale cărui coordonate *au nevoie să le cunoască*, tocmai pentru că criteriile *după care vor fi valorizate operele lor*, țin de *totalitatea complexă a acestui mediu*. Firește, inovația artistică autentică se adaugă, *ca parte integrantă a factorilor de evoluție continuă a mediului socio-cultural* — dar numai dacă izbutește să-și găsească *punctele de racordare cu întreg ansamblul*. Aici, căutările înfrigurate ale artistului sînt ușurate de o corespunzătoare educație estetică, în accepția pe care m-am străduit să o clarific.

★

Dar problema educației estetice se amplifică încă dacă sîntem preocupați — și cum să nu fim ? — de dificultățile mai sporite astăzi decît oricînd, de a integra eforturile estetice și artistice inovatoare în conștiința estetică a societății contemporane, de a le da „legitimitate" pe teritoriile luate mai de mult în stăpînire de creațiile „omologate" ale epocilor anterioare. Coordonatele unei educații estetice adecvate, așa cum am încercat să le schițez mai sus, țin seama, cred, atît de necesitatea de a înlătura perplexitățile ivite la contactul prim cu poezia, pictura sau muzica ultimilor ani, cît și de nevoia de a nu ceda snobismelor de tot felul, care îi fac pe unii critici, ca de teama de a nu fi considerați vetuști, să admită ca valoroasă estetic orice impostură, afișată cu obrăznicie.

Informația bogată în domeniile istoriei literaturii și artei este un prim ajutor în depășirea acestor primejdii. O cunoaștere aprofundată a poeziei eminesciene sau argheziene evită surprinderea excesivă în prezența „îndrăznelilor" poeților noștri contemporani. Fiorul dintr-un vers ca „*Nu credeam să-nvăț a muri vreodată*" — de exemplu, pe care-l resimțim ca ținînd de marea poezie — ne face să pătrundem mai ușor în climatul poetic al celor „*11 elegii*" ale lui Nichita Stănescu, iar „*De-a v-ați ascuns*" a lui Arghezi ne aduce la o mai lesnicioasă receptare a poeziei lui Marin Sorescu : „*Și totul îmi alunecă ușor*". „*Sonata în la minor pentru pian și vioară*, a lui George Enescu, ne pregătește apercepția estetică pentru muzica lui Tiberiu Olah, de pildă.

Cu atît mai mult, vom depăși dificultățile resimțite în fața unor lucrări în care limbajul artistic a suferit transformări substanțiale, prin inovațiile contemporane, dacă vom avea cunoștințe temeinice asupra constituentelor specifice ale limbajului poetic, muzical sau plastic. Informația în problemele „gramaticii formelor" ne va face să înțelegem cum

putem face distincția între valoarea lui Vasarely și grifonarea nepricepută a vreunui imitator care se agită pentru a se face remarcat.

În sfîrșit, numai dacă ne vom învăța să sesizăm dincolo de filiațiile istorice și de elementele tehnice ale limbajului artistic (dar neapărat ținînd seama de acestea), *semnificația* închisă în imanența expresiei artistice, implicată în elementele ei materiale, menite să pătrundă în sensibilitatea noastră prin stimulul senzorialității estetice, — numai atunci vom izbuti să resimțim dacă sîntem sau nu în prezența unei inovații autentice, unei *noi* opere de artă, cu drept de cetate în patrimoniul „muzeului imaginar" (totodată pictotecă, fonotecă sau bibliotecă); pentru că numai atunci senzorialitatea se va reuni într-o sinteză reală cu afectivitatea și intelectivitatea noastră, numai atunci vom integra opera inovatoare în complexitatea imensului nostru sistem de valori, din care valoarea estetică face parte integrantă.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

„CONCEPTUL" ŞI „IDEEA" DE CARTE

DE

EUGENIU SPERANTIA

Cînd voim să definim „cartea" trebuie să observăm că ea, fiind un „instrument", nu se poate defini în acelaşi mod ca mineralele, ca substanţele chimice sau ca figurile geometrice, prin enumerarea unor proprietăţi sensibile, ci numai prin *funcţiunea* (sau *destinaţia*) ei, deoarece funcţiunea este esenţa unui organ (iar destinaţia e esenţa unui instrument).

Funcţiunea sau destinaţia cărţii este : *expresia.* Totuşi, nu oricare expresie e carte, ci aici intervine în formularea definiţiei incertitudinea unui „mai mult sau mai puţin", care ne poate oferi libertăţi foarte largi, dar care, în acelaşi timp, ar putea să restrîngă atît de mult sensul termenului încît, aspirînd spre înfăptuirea „cărţii ideale" să ne oblige a refuza tuturor cărţilor existente dreptul de a purta acest nume, pentru motivul că nici una nu prezintă, o dată cu o perfectă unitate de structură, virtutea de a putea nutri întreaga omenire cu toate valorile universal-valabile şi etern valabile.

Operînd o distincţie între *Concept* şi *Idee*, putem observa că termenul „carte" exprimă, fie un *concept* cu caractere relative, oscilante şi totdeauna imperfecte, — fie o *idee* (sau un ideal). Dintre ele numai *ideea* e susceptibilă de a primi o riguroasă definiţie logică, deşi nu-i găsim, poate, niciodată o încorporare adecvată în lumea sensibilă. Conceptul curent se referă exclusiv la forma exterioară de „codex" (totalitate de foi scrise, reunite, iar azi în special : foi scrise mecanic, adică imprimate). Avem de-a face, deci, cu un concept construit pe o reprezentare vizual-tactilă, fără nici o considerare a conţinutului de ordin inteligibil pe care îl îmbracă. În această perspectivă, operele de înaltă creaţie spirituală, — care au decisive influenţe asupra destinului omenesc, — se confundă cu simplele colecţii de date fortuite, ca ghidurile de cale ferată, tarifele sau cataloagele de magazin. Firește, e de necontestat că fiecare dintre noi face distincţie între acestea şi „cartea" propriu-zisă, şi aceasta nu numai pentru că pe unele nu înţelegem să le păstrăm

Rev. filoz. **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 1057–1061

în „bibliotecă", ci mai cu seamă pentru că numai unora li se adresează din plin „cultul cărții".

Într-adevăr, există pe lume un „cult al cărții", oricare ar fi dificultatea logică de a-l caracteriza.

Din timpuri îndepărtate i s-a rezervat cărții un loc prestigios între obiectele pe care le putem întîlni în viață. Drept vorbind, cartea a apărut pe lume plină de prestigiu prin rolul ei cultural. Iradiația acestei origini s-a păstrat îndelung, chiar după lenta și treptata ei laicizare. „Liber est lumen cordis, speculum corporis, virtutem magister... corona prudentium... hortus plenus fructibus, pratum floribus distinctum", astfel cînta *Litania bibliographica* a unui necunoscut pe care la începutul secolului al XVI-lea îl evoca Chaseneux într-al său *Catalogus Gloriae Mundi*. Autorul acestei *Litanii* (presupusul Luca de Penna) pare inspirat din *Pro Archia* a lui Cicero. Același ton ditirambic se regăsește în *Vita Solitaria* a lui Petrarca și în multe dintre scrierile și scrisorile lui în care ades vorbește de „prietenia și tovărășia marilor genii" pe care le procură lectura. Cu un mileniu și jumătate înainte, Seneca zicea că citind operele marilor genii, intri în familia lor și le devii moștenitor. Pasionantul și a-multe-știutorul Richard de Bury, într-al său *Philobiblion*, scris înainte de 1345, numește cartea : „Fîntîna de apă vie a lui Abraham", „urnă de aur plină de mană", sau „sîn plin de laptele vieții". Două secole după el, Descartes spunea și el că lectura tuturor cărților de valoare este conversația cu cei mai de seamă oameni ai secolelor trecute. „Dacă invenția corăbiei care poartă dintr-un loc în altul bogățiile și agrementele vieții, care reunește ținuturile cele mai îndepărtate în participarea la diversele produse, trece drept o atît de nobilă invenție, cu atît mai mult trebuie să fie exaltate cărțile care, ca niște corăbii, traversează vastele mări ale vremurilor și fac ca epocile cele mai îndepărtate să se împărtășească din înțelepciunea, din luminile și descoperirile celorlalte", zice Fr. Bacon. În aceeași țară și în aceeași epocă, într-o vestită operă a sa (*Areopagitica*), destinată să apere libertatea scrisului și a conștiinței, John Milton, poetul *Paradisului pierdut*, proclamă (puțin înainte de jumătatea secolului al XVII-lea) : „cărțile nu sînt necesarmente obiecte moarte, ci cuprind într-însele o moștenire de viață care va fi tot atît de eficace ca și sufletul din care decurg : ele conțin, într-adevăr, ca într-o fiolă, cea mai pură putere activă și cel mai pur extract al spiritului care le-a scos la iveală ; ele sînt productive într-un mod tot atît de viu și de puternic ca și dinții de balaur din poveste, iar din ele, dacă le tai, pot foarte bine să crească în loc oameni înarmați. Și totuși, de altă parte, dacă nu se procedează cu precauțiune e aproape același lucru dacă ucizi un om sau dacă ucizi o carte bună".

După două secole distanță, dar pe același pămînt, John Ruskin notează că ceea ce un scriitor pune în cartea sa este viziunea pe care „partea sa din lumina soarelui, lotul său de pămînt, i-au permis s-o cîștige. El ar vrea s-o fixeze pentru totdeauna, s-o graveze pe stînci, dacă ar putea, zicînd : iată tot ce am avut mai bun în mine". Feodorov vede în carte „o ușă de templu", după ce Carlyle o privise ca pe „o minunată cetate a inteligenței*. Vorbind despre pana de scris, „niciodată (spune tot el și tot în *Sartor resartus*) de la toiagul lui Aaron, sau poate chiar de mai-nainte, n-a mai existat o astfel de unealtă făcătoare

de minuni : isprăvi mai mari decît toate miracolele preamărite au fost înfăptuite de Pană". În pledoaria cea mai susţinută şi cea mai minunată din cîte s-au scris în timpul nostru în cinstea cărţii (în *Défence des lettres*) Georges Duhamel formulează metafora : „Cartea e urna întregii gîndiri omeneşti, tabernacolul sacru al întregii cunoaşteri, al întregii experienţe..."

Şi cîte alte asemenea prinosuri de iubire şi glorificare a cărţii s-ar mai putea culege din comoara spiritualităţii tuturor timpurilor! Iar dacă celor ce şi-au ales misiunea scrisului ca menire a vieţii lor, li se pare firesc să ridice imnuri pe altarul ei, să ne amintim că sînt încă cu mult mai numeroşi acei care, fără să creeze cartea ei înşişi, o preţuiesc, o adoră şi o caută veşnic cu nesaţ.

De la acei „Grands Roys de l'Egypte et de Pergame", despre care vorbeşte la mijlocul secolului al XVII-lea bibliofilul Gabriel Naudé, bibliotecarul lui Richelieu şi al lui Mazarin [1], pînă la numărul cu adevărat incalculabil al modeştilor anonimi, adulţi sau copii, care preferă „cartea" oricărei alte desfătări, toţi îşi dau seama că măcar simt ca printr-o mişcare de busolă interioară că aici, în carte, „în acele semne umile" cum zice Mommsen, „zace ascunsă o forţă imensă". În carte stă, într-adevăr, ca un arc încordat, o forţă care depăşeşte şi poate cîrmui toate forţele care ajung să intre în stăpînirea fiinţei umane, o forţă care se poate întinde tentacular în adîncimile spaţiului, în adîncimile timpului, în adîncimile sufletului.

Dar, oare, despre care „carte" este vorba aci, în toate aceste gesturi de devoţiune fierbinte? Cine ar putea fi atît de simplu la minte încît să poată ridica astfel de „litanii" la adresa prospectelor de fabrică sau la adresa ghidurilor de cale ferată? Cine ar putea concepe absurditatea de a include în această adoraţie a cărţii orice imprimat în formă de „codex", indiferent de cuprinsul său?

Este, deci, de netăgăduit că, atunci cînd ne interesează cultura şi spiritualitatea, evoluţia umană şi filozofia istoriei, nu va mai putea fi vorba de tot ceea ce are numai aspectul exterior de „carte". Deci nu *conceptul* de carte, confecţionat din simpla imagine senzorială, ci *ideea de carte*, cartea privită ca o etapă în avîntul spre un *ideal*, ca o încercare sau măcar ca o dibuire a drumului spre arhetip.

Şi care este acel arhetip? Prin ce se poate defini *ideea* de „carte"? Prin cele două caracteristici spre care tinde ea în îndelungata sa străduinţă istorică : de a deveni o scrisoare adresată spiritului uman în totalitatea lui şi de a vehicula un mare şi bogat sistem unitar de date mintale de universală şi eternă valabilitate.

Formula de mai sus fixează trei elemente tendenţionale care nu pot lipsi cărţii, chiar dacă nici unul dintre ele nu-şi află deplina realizare. *Conţinutul*, *forma* şi *destinaţia*, acestea sînt elementele definitorii ale *ideii de carte*.

1) *Conţinutul* : un maximum de date mintale de universală valabilitate.

Acest maximum, imposibil precizat cantitativ, pretinde totuşi cărţii o oarecare întindere, un anumit „volum". Un gînd răzleţ, fără franjuri asociative, o concepţie prezentată izolat, fără raportare la altele,

[1] Gabriel Naudé, *Avis pour dresser une Bibliothèque* (reeditată în 1876, Paris, Liseux).

un „punct de vedere" laconic enunţat, o intuiţie de moment suspendată în afara duratei, sau cu o privire asupra unui obiect riguros conturat, într-un orizont închis, — toate acestea sînt „subiecte" care pot fi redate în opere preţioase, merituoase, cu posibilitatea unui mare răsunet ulterior, dar e greu să devină conţinuturi ale unor cărţi. Fiecare din ele va putea alcătui fondul unei dizertaţii sau al unui „articol" de periodic, fondul unei „note" sau al unui „referat" de specialitate, iar dacă are caracter literar, va putea constitui o „impresie", o „schiţă", o scăpărare de inspiraţie poetică într-un catren, într-un sonet sau într-un mic poem. Dar „Cartea" e un edificiu, iar nu o simplă coloană, e un *sistem* de gînduri, e o ştire iar nu un singur ostaş (şi nici chiar un mic pîlc de oşteni). Cartea poate fi un „punct de vedere" dar nu ca demonstraţia de încercare a unui reflector, ci o explorare amănunţită a razei de vedere desfăşurate dintr-un anumit unghiu şi întinzîndu-se peste un larg teritoriu. Cartea nu poate fi o simplă intuiţie sau o simplă impresie, ci o bogată salbă de intuiţii sau impresii, alcătuind o unitate.

De aceea, cartea pretinde spaţiu şi timp. Spaţiu, pentru că pretinde toată lungimea cărărilor de litere pe care va vehicula în minuscule vagonete de aldine, de antiqua, de cicero sau de garmont, întreaga bogăţie a unei mine adînci, cu trudă exploatată. Timp, pentru că şi exploatarea minei, şi încărcarea cu „sens" a vagonetelor de către autor, ca şi descărcarea lor în cugetul cititorului, cer ordine şi metodă, cer răbdare şi chibzuială.

Firește, însă, vagonetele în şiruri nesfîrşite, transportă uneori numai minereu brut din care cea mai mare parte este zgură de prisos. Pe cînd, alteori, o caravană modestă poartă, în volum redus, numai aur pur.

2) *Forma*: unitatea desăvîrşită a conţinutului.

Înfăptuirea ei absolută, cu toate sforţările ce s-ar cheltui, rămîne o himeră. Nu e cu putinţă o expunere perfect unitară ca un fluviu care şi-ar scurge toată apa într-o singură albie perfect continuă şi rectilineară. În orice expunere, oricît de sistematică şi echilibrată, intervin întotdeauna chestiuni secundare, episodice, care ocazionează digresiuni şi circumlocuţiuni: ele deteriorează în măsuri diferite unitatea operei. Cu cît o operă e destinată să fie mai cuprinzătoare, cu atît cel ce o clădeşte trebuie să aibă prezent în minte, în fiecare clipă, esenţialul conţinutului, spre a păstra impecabila coeziune a ansamblului. Sînt opere care se realizează numai prin trecere de ani şi zeci de ani. Autorul trebuie să-şi revadă mereu drumul parcurs, pentru ca fiecare nouă pietricică a mozaicului să apară aşezată la locul optim şi cu exclusivitate predestinat. Şi totuşi nenumărate lacune, salturi şi deplasări de elemente scapă atenţiei, oricîtă vigilenţă s-ar cheltui. După cum în cel mai desăvîrşit monument arhitectural, dacă e privit din imediata apropiere, se pot descoperi mici zgîrieturi, crăpături, imperfecţiuni sau deteriorări accidentale, fără importanţă pentru frumuseţea ansamblului, la fel şi aceste magistrale edificii ale minţii omeneşti: cărţile, pot releva nenumărate defecte şi imperfecţiuni. Aceasta se poate afirma aprioric, pentru că dezvoltarea gîndurilor se efectuează arborescent, aşa cum s-a dezvoltat viaţa pe pămînt, luînd în fiecare moment, simultan, nenumărate direcţii divergente, pe cînd construcţia cărţii pretinde univocitatea conţinutului asemenea succesiunii

lineare a rîndurilor scrise. Silindu-se să convertească arborescenţa în succesivitate, e imposibil autorului să nu păgubească perfecta continuitate şi unitate a ansamblului prin alunecări şi deviaţii, uitări, întoarceri sau interpolări. Toate accidentele sînt însă începuturi, abia schiţate uneori, ale unei mişcări de îndepărtare de la concepţia centrală, prin aducerea în scenă a altor şi altor subiecte, din care fiecare pretinde o treptată autonomizare, ameninţînd cu uzurparea locului întîi : în fiecare zace primejdia unei dărîmări a unităţii organice. Cu această primejdie scriitorul are de luptat atîta vreme cît durează munca de compoziţie, de redactare a unei cărţi.

3) *Destinaţia* are două aspecte : a) Funcţiunea sau menirea pe care o are de îndeplinit cartea şi b) adresa la care e dirijată. Primul aspect se referă la scopul în vederea căruia există oricare veritabilă carte şi anume : de a-şi *propaga conţinutul* ei de valori mintale. Al doilea aspect constă în faptul că o carte este scrisoarea *adresată spiritului uman*, omului care este om în măsura în care tinde să se afirme, să se menţină şi să excelеze ca atare, însuşindu-şi avid toate înaltele valori spirituale pe care omenirea i le oferă.

Cît de multă himeră zace şi-n această bifurcată destinaţie, se poate lesne socoti.

Şi, totuşi, Cartea îşi ia zborul în lumea largă, fără ca îndoielile acestea să-i îngreoaie cu totul aripile. De fapt, cartea ideală nu există, în nici o ediţie şi în nici un exemplar. Idealul nu-l poţi întîlni şi expune „in concreto" ochilor noştri. Totuşi el este, există rudimentar ca floarea în sămînţă, schiţat în fiecare dintre cărţile concrete care, în măsuri diferite, tind să-l înfăptuiască. Orice carte pleacă, din mîna autorului ei, propulsată de aceste aspiraţii care, uneori, nici n-au fost răspicat trăite de el, ci au clocotit surd, implicite în adîncile cerinţe ale sufletului. Orice carte pleacă, indiferent dacă asemenea aspiraţii pot aştepta izbînda, căci nu împlinirile finale fac cartea, nu ele îi încheagă esenţa şi existenţa, ci cartea se naşte numai din aspiraţii, iar aspiraţiile ce palpită discret ascunse între paginile ei îi constituie şi îi păstrează fiinţa şi dreptul de a se numi „carte".

Rezultatele finale pot constitui numai criteriul după care se va judeca rolul ei şi locul ei în istorie. Acestea sînt funcţiunile ei efective şi minimale.

Funcţiunea minimală a unei cărţi lansate în lume se poate considera îndeplinită *dacă* şi *întrucît* a putut să uşureze minţilor obţinerea unui spor de valori spirituale. Dar, pentru aceasta cartea cere difuzare, cartea se cere să fie înaripată şi vînturată sub cît mai multe perechi de ochi.

Dar şi această funcţiune minimală nu parvine să se înfăptuiască dacă, iniţial, autorul n-a fost mînat de finalităţi mai înalte, dacă aspiraţiile superioare n-au intervenit cu nimic în zămislirea cărţii.

Orice scriitor trebuie să-şi dea seama că opera sa nu e o veritabilă „carte" şi nu merită pasiunea noastră înflăcărată decît *dacă* şi în *măsura în care* zborul minţii sale a fost dirijat spre culmile spiritualităţii umane.

CU HEGEL ŞI BEETHOVEN DESPRE SPECIFICITATEA ARTEI SUNETELOR

DE

OVIDIU VARGA

În anul 1770 s-au născut în Europa doi titani ai gîndirii : Georg Wilhelm Friedrich Hegel şi Ludwig van Beethoven. Deşi contemporani şi conaţionali, se pare că cei doi nu s-au cunoscut. Hegel pomeneşte în scrierile sale de Palestrina, Pergolesi, Bach, Händel, Gluck, Mozart, Haydn, Rossini şi alţii, dar niciodată numele lui Beethoven. La rîndul său Beethoven, aşa cum se poate constata din corespondenţa sa şi din carnetele sale de conversaţie, nu a pomenit niciodată numele marelui său contemporan, Hegel.

E totuşi greu de presupus, că cei doi giganţi contemporani, chiar dacă nu s-au cunoscut personal, să nu fi auzit unul despre celălalt. Mai ales Hegel despre Beethoven, care era unul dintre muzicienii de mare prestigiu în epocă, cunoscut şi apreciat în rîndurile intelectualităţii germane (vezi opiniile lui Goethe) prezent în faţa publicului, ca pianist, compozitor şi dirijor, reprobat uneori în presă pentru nonconformismul său.

Apoi Hegel, amator de concerte (aşa cum aflăm din *Jurnalul său*) se dovedeşte a fi un bun cunoscător al artei sunetelor, nu numai sub aspect filozofic şi estetic, ci chiar tehnologic. Muzicianul de profesie rămîne uimit, aflînd cu cîtă străduinţă şi informaţie profesională analizează Hegel, în capitolul despre muzică din *Prelegeri de estetică*, caracterul general al muzicii, caracterul specific determinat al mijloacelor de exprimare muzicală : a) măsura de timp, tact, ritm ; b) armonia ; c) melodia ; sau raportul dintre mijloacele de exprimare şi conţinutul lor.

Nu ne propunem o analiză a esteticii hegeliene referitoare la muzică, cea de-a doua „artă romantică" cum o numeşte filozoful (cu toate că o asemenea analiză ar fi binevenită în dezbaterea şi lămurirea multor probleme actuale raportate la specificitatea artei sunetelor). Intenţionăm doar să arătăm cum cei doi titani ai gîndirii filozofice şi muzicale europene, chiar dacă nu s-au cunoscut, s-au întîlnit în zonele superioare ale

Rev filoz. 18. 8, Bucureşti, 1971, p. 1063–1067

activității spiritului, dezvăluind în același timp istoric (primele decenii ale secolului XIX) esența specificității artei sunetelor, fiecare, firește, în modalități proprii.

Hegel, de pildă, spune : „Cu sunetul muzical, muzica părăsește elementul figurativ exterior și vizualitatea intuitivă a acestuia", sesizînd astfel caracterul nonvizual și nonfigurativ al muzicii „independente", cum numește filozoful muzica autonomă. „Această suprimare nu numai a unei singure dimensiuni a spațiului, ci în general a întregii spațialități, această completă retragere în subiectivitate atît în ceea ce privește interiorul cît și exteriorizarea, o îndeplinește a doua artă romantică, muzica".

La rîndul său, în însemnările referitoare la Simfonia a VI-a „Pastorala", precum și pe coperta partiturii originale, Beethoven precizează : „Mai mult expresie a senzațiilor, decît pictură".

Au rămas cinci variante ale titlurilor programatice ce însoțesc cele cinci părți ale simfoniei, toate însă completîndu-se și lămurindu-se reciproc în sensul dorit de compozitor, care în toate împrejurările se arată preocupat ca, nu cumva, muzicienii, critica sau publicul să creadă că este vorba despre descrieri picturale ale naturii. În unul dintre carnetele sale de însemnări, Beethoven notează : „Simfonia *caracteristică*,—sau amintire despre viața la țară. Orice pictură dusă prea departe în muzica instrumentală, strică. Simfonia *pastorella*... Cine a păstrat vreodată o idee despre viața la țară, poate să gîndească el însuși fără multe indicații, ceea ce a vrut Autorul...Chiar fără vreo indicație, se va recunoaște că totul este mai mult o impresie decît tablouri în muzică". Într-o scrisoare adresată unui prieten, Beethoven afirmă : „A descrie aparține picturii. În aceeași privință, poezia poate de asemenea să se considere avantajată în comparație cu muzica... ; domeniul său nu este atît de limitat ca al meu ; dar în schimb, al meu se întinde mai departe (mai mult) în alte regiuni (zone) ; și nu e facil a atinge imperiul meu".

La rîndul său Hegel, cu geniul său teoretic descoperă că : „Această interioritate lipsită de obiect în ceea ce privește conținutul și modul de expresie, constituie *natura formală* a muzicii. Fără îndoială, are și ea un conținut, dar nu în sensul artelor plastice și nici în acela al poeziei, căci ceea ce-i lipsește este tocmai concretizarea ei în exterior, în figuri obiective...".

Beethoven nu-și propune, deci, în *Simfonia pastorală*, să descrie natura pictural. Conștient, mai mult instinctiv, că muzica este o artă nonvizuală și nonfigurativă, titanul creează o capodoperă sonoră, expresie subiectivă a naturii obiective, conformă specificității artei sunetelor. Pornind de la celule intervalice și ritmice caracteristice cîntecului și dansului țărănesc și păstoresc, la care adaugă elemente sonore produse de cîntul păsărilor sau de fenomenele naturii, Beethoven își constituie propriul său limbaj pastoral, cu care comunică *ideea* și *sentimentul inefabil* al naturii, prin repetarea transfigurat variațională a acestor elemente sonore primordiale, asemenea repetabilității fenomenelor naturii, în continuă devenire.

Hegel descoperă și demonstrează caracterul *necesar* al repetabilității relațiilor sonore constituite într-o creație muzicală, ca o consecință a naturii nonvizuale, impalpabile și efemere a sunetului. „Întrucît sunetele muzicale, spune Hegel" nu posedă pentru sine o subzistență obiectivă, durabilă, cum posedă clădirile, statuile și tablourile ci ele dispar odată

cu răsunetul lor fugitiv, opera de artă muzicală are nevoie, în parte din cauza acestei existenţe momentane a sunetelor muzicale, de *reproducere mereu repetată*".

Această „reproducere mereu repetată" cum spune Hegel, este necesară proceselor memoriei în general şi memoriei auditive în special ; repetabilitatea sunetelor şi a relaţiilor dintre sunete, fac ca limbajul muzical, folcloric sau elaborat, ca fenomen sonor invizibil, impalpabil şi efemer să poată fi perceput, identificat, memorat şi înţeles, să opereze deci în planul comunicabilităţii ideilor muzicale. Dar Hegel mai descoperă că „modul-determinant-de-a-fi" al sunetelor muzicale şi al compunerii lor se bazează pe relaţii cu alte sunete, relaţii constitutive, fizico-matematice de durată şi înălţime, relaţii care decurg din însăşi natura fizică a sunetului dar, spune Hegel, „sînt întrebuinţate de muzică într-un mod care a fost găsit numai de artă şi nuanţat numai de ea în chipul cel mai variat".

Care este acest mod specific, care „a fost găsit numai de artă" pentru întrebuinţarea sunetelor „în chipul cel mai variat ?" Muzica s-a constituit ca o artă şi o ştiinţă a organizării cantitative şi măsurate a timpului sonor, în raporturi fizico-matematice repetabile, identice sau modificate, succesive şi simultane în planul duratelor, înălţimilor, intensităţilor şi timbrurilor.

Gîndirea şi sensibilitatea muzicală europeană a evoluat în secole de acumulări, de la stadiul monodic şi monotematic, la cel polimelodic, armonic şi plurităţematic, de la gîndirea variaţională neconflictuală, pînă la stadiul superior al gîndirii conflictuale, cristalizată în arhitectura sonoră a formei de sonată bitematică. Simfonia a V-a de Beethoven reprezintă expresia supremă pe care un geniu al gîndirii muzicale îl aduce principiului repetabilităţii identice sau modificate, succesive şi simultane, în structura relaţiilor sonore de durată, înălţime, timbru şi intensitate.

Ca şi cum ar fi cunoscut acest monument sonor unic şi nerepetat în creaţia beethoveniană, unic şi nerepetabil în infinitul timpului, Hegel îi dezvăluie esenţa dialectică atunci cînd spune : ... „sunetele muzicale sînt o totalitate de diferenţe care se pot scinda şi reuni în cele mai variate feluri... de contraste esenţiale, de contraziceri şi concilieri. Acestor opoziţii şi uniri, precum şi diversităţii mişcărilor şi tranziţiilor lor, apariţiei şi înaintării lor, luptei, autodizolvării şi dispariţiei lor, le corespunde *sub un raport mai apropiat sau mai îndepărtat* (s.n.), natura interioară atît a acestui sau a acelui conţinut, cît şi a sentimentelor în forma cărora inima şi sufletul îşi însuşesc un astfel de conţinut...".

Hegel abordează aici, în acelaşi timp, problema cea mai complexă, cea mai dificilă, cea mai puţin elucidată a specificităţii artei sunetelor : raportul dintre formă şi conţinut în muzică. Referindu-se mai mult la „muzica acompaniatoare" adică la muzica cu text şi cu program, Hegel constată că, asemenea celorlalte arte, în conţinutul muzicii sincretice vom găsi o infinită diversitate de nuanţe de idei şi stări afective, pe care compozitorul le trăieşte în viaţa lui proprie, sau le preia din viaţa unor personaje create de alţi artişti, aparţinînd altor ramuri ale artei, sau chiar din realitatea înconjurătoare. Această infinită diversitate de nuanţe ideatice şi afective este cuprinsă între polii antinomici ai vieţii şi ai morţii, ai binelui şi răului, între bucurie şi durere, între dragoste şi ură, între libertate şi încătuşare. Acest conţinut poate fi definit „sub un raport mai apropiat sau mai îndepărtat", cum spune Hegel, în muzica

vocală (lied, oratoriu, operă) sau în muzica programatică (poeme simfonice, balete), în care ideile muzicale nu apar în forma lor pură, autonomă, ci sînt calchiate pe un text sau pe un subiect de poem sau de balet.

Conținutul muzicii este mai greu de definit în muzica instrumentală și simfonică fără program, în formele pure ale muzicii autonome. Aici conținutul este într-adevăr „topit" în forma sonoră, încît se confundă cu ea. Acest fapt a determinat pe unii esteticieni, ca de pildă Eduard Hanslick, să afirme încă la mijlocul secolului al XIX-lea, că muzica nu exprimă nici sentimente nici idei, ea fiind o artă a arabescului, adică o artă a „formelor sonore în mișcare".

Desigur că muzica este și o artă „a formelor sonore în mișcare» dar nu numai atît. Formele sonore în mișcare sînt modalitatea specifică muzicii autonome de materializare în ordinea senzorială, a ideilor muzicale, idei *sui generis*, neconceptuale. Ele s-au constituit de-a lungul veacurilor din relații între sunete în planul duratei, înălțimii, intensității și timbrului. Dar în procesul lor de autonomizare, ideile muzicale pure au preluat odată cu independența și anumite semnificații ideatice și emoționale pe care le purtaseră sincretic în stadiul osmotic al existenței lor multimilenare de „acompaniatoare" cum spune Hegel, a cuvîntului și gestului corporal. Nu întîmplător Gastoldi intitulează abia în 1591, un mănunchi de piese : „*Balletti per cantare, suonare ed ballare*".

Pînă să-și cucerească autonomia, muzica a parcurs stadii milenare mai întîi de imitare onomatopeică a naturii sonore, începuturile muzicii fiind cele ale „muzicii concrete" în sensul cel mai propriu al cuvîntului, apoi stadii milenare de sincretism muzical-poetic-coregrafic. În aceste stadii, muzica s-a constituit ca sistem sonor de comunicare artistică a unor idei și sentimente identificabile, prin intermediul unui cod sonor de semne sonore și semnificații ideatice și afective. Și în aceste stadii muzica însemna „forme sonore în mișcare", caracterul ei procesual decurgînd din specificitatea artei sunetelor ca artă a devenirii perpetue a timpului sonor.

Eliberate de rigorile și îngrădirile cuvîntului, glasului și a gestului corporal, ideile muzicale pure evoluează liber sub impulsul fanteziei descătușate a creatorului și a posibilităților mult lărgite ale instrumentelor. Eliberată de rigorile și îngrădirile limbajului vorbit, ale gîndirii conceptuale, față de care muzica a fost subordonată milenii, gîndirea muzicală pură își constituie cu timpul un sistem de rigori și îngrădiri proprii, specifice artei autonome a sunetelor, acel al formelor muzicale, ca arhitecturi sonore. Pe măsură ce aceste idei muzicale pure evoluează în sine și pentru sine, ca o modalitate specifică, *sui generis*, de gîndire, ele se îndepărtează de semnificațiile ideatice și afective ancestrale, devenind ceea ce sînt : *idei muzicale*.

Formele sonore pure în mișcare, devin idei muzicale în măsura în care sînt capabile să comunice o semnificație, oricît de indefinisabilă ar fi ea, chiar inefabilă. „Fără îndoială, spune Hegel, muzica are și ea un conținut, dar nu în sensul artelor plastice și nici în acela al poeziei"... Beethoven o confirmă prin întreaga sa creație instrumentală. Într-adevăr ideile muzicale autonome nu sînt și nu pot fi nici idei filozofice, nici idei poetice, nici idei literare, nici idei picturale. Ele sînt un produs *sui generis*

al gîndirii şi sensibilităţii umane constituite într-un limbaj *sui generis* cu o morfologie, cu o sintaxă, cu o logică *sui generis*.

Specificitatea lor în ordinea formală este *repetabilitatea* nonvizuală a sunetelor şi a relaţiilor dintre ele în planul duratelor, înălţimilor, intensităţilor şi timbrurilor, iar în ordinea conţinutului, *semnificaţia neconceptuală*. De aici dificultatea de a explica muzica autonomă, de a o transpune într-un limbaj cu semnificaţii conceptuale, de a-i acorda sensuri filozofice, poetice, literare sau picturale, fără primejdia alterării specificităţii artei sunetelor. Cred că gîndirea matematică poate să explice doar „natura formală" a muzicii, nu şi semnificaţiile ei neconceptuale.

Dar nu numai filozofii, poeţii, literaţii şi pictorii au acordat şi acordă încă sensuri extramuzicale muzicii autonome, „muzicii independente" cum o numeşte Hegel. Chiar noi, muzicienii profesionişti filozofăm, literaturizăm, poetizăm sau picturalizăm, fie din necesităţi pedagogico-educative, fie din capacitatea noastră limitată de a gîndi şi explica muzica, ca artă a gîndirii fără concept.

Aşa au descoperit-o şi au dezvăluit-o, fiecare pe căile lor proprii, cei doi titani ai spiritualităţii europene de la începutul secolului al XIX-lea, Hegel şi Beethoven, în stadiul cel mai înalt la care ajunsese arta sunetelor pînă atunci : stadiul logicii dialectice a gîndirii specifice cu sunetele. Cu atît mai tulburătoare mi se pare această descoperire, cu cît specia umană, pe spirala ei evolutivă, îşi constituise deja modalitatea ei proprie de a gîndi conceptual şi dialectic, de a comunica sonor prin limbajul vorbit.

COMENTARII DE TEXTE

RAPORTUL DINTRE IDEALISM ŞI FIDEISM ÎN LUCRAREA LUI LENIN: „MATERIALISM ŞI EMPIRIOCRITICISM"

DE

PETRU BERAR

O particularitate importantă a discursului teoretic leninist, încorporat în celebra lucrare *Materialism şi empiriocriticism*, constă în analiza repetată, din unghiuri de proiecţie variate, a raporturilor dintre *idealism şi fideism*. Existenţa acestor complexe raporturi, ce converg pînă la identificarea de substanţă a celor doi termeni, este relevată mereu de-a lungul lucrării,ca una din concluziile principale ce se pot desprinde din ideaţia rafinată a curentelor spiritualismului modern. Elemente importante ale concepţiei lui Lenin despre religie şi ateism şi despre funcţia lor—ca un aport la dezvoltarea ateismului marxist şi la particularizarea şi aplicarea lui în practica revoluţionară—se află expuse tocmai în această lucrare şi, important de relevat, în studiile şi articolele apărute în această perioadă. Şi aici—şi poate mai mult decît în alte părţi,—apare însă *problema modalităţii în care trebuie valorizate ideile lui Lenin* despre înrudirea dintre idealism şi fideism : se impune necesitatea de a opta metodologic pentru *subordonarea afirmaţiilor particulare viziunii de ansamblu a lucrării*, caracteristicilor generale ale acesteia, izvorîte îndeosebi din relaţiile ei atît de complexe cu o anumită realitate socială, determinată istoric.

Transformarea în citate infailibile, în afirmaţii autonome autoritare, de o valoare prezumtivă absolută, a unor afirmaţii răzleţe despre religie, fideism, idealism etc., comportă, în general şi îndeosebi în cazul acestei lucrări, riscurile teoretice ale schematismului, cum vom căuta de altfel să argumentăm în continuare. Tocmai de aceea, este deosebit de important de a înţelege profund nu numai „ce" afirmă Lenin ci şi „de ce" ; cu alte cuvinte, de a constata că nu este posibilă o înţelegere adecvată, profundă şi creatoare a concepţiilor lui Lenin despre fideism fără a înţelege şi ceea ce a germinat şi cauzat procesul de cristalizare şi elaborare a acestor idei, substratul social care a determinat obiectul de meditaţie şi punerea pe prim plan a anumitor aspecte ale acestuia.

Rev. filoz., **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 1069—1078

Răspunsurile la marile și esențialele probleme ale cugetării filozofice, argumentate în *Materialism și empiriocriticism*, se înscriu în perspectiva istoriei ideilor, unde valorile acționează în perioade de alte mărimi decît cele ale istoriei politice, dar aceste răspunsuri, așa cum se alcătuiesc pe parcursul mai multor sute de pagini, reflectă totuși multiplu tumultul istoriei sociale și politice. *Materialism și empiriocriticism* este o carte clasică de filozofie *marxistă*, iar asemenea lucrări au apărut întotdeauna în climatul luptelor politice.

Condițiile sociale și politice în care a fost elaborată *Materialism și empiriocriticism* împingeau problemele religiei de la periferia vieții ideologice spre centrul ei. Nu este, de altfel, nicidecum întîmplător că două dintre cele mai importante analize teoretice leniniste în problema raportului dintre marxism și religie apar tocmai în această perioadă: *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc față de religie* și *Atitudinea diferitelor clase și partide față de religie și față de biserică*. Este semnificativ, de altfel, însuși începutul articolului *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc față de religie*, scris și apărut în 1909: „Cuvîntarea rostită de deputatul Surcov în Duma de stat cu prilejul dezbaterii bugetului sinodului și dezbaterile în cadrul fracțiunii noastre în Dumă în legătură cu proiectul acestei cuvîntări... au ridicat o chestiune extrem de importantă *și în momentul de față deosebit de actuală. Este indiscutabil că interesul pentru tot ce este în legătură cu religia a cuprins în prezent largi cercuri*" [1].

Linia tactică a lui Lenin de asanare a climatului ideologic, în general, dar în primul rînd din cadrul mișcării comuniste, avea o evidentă și multilaterală justificare. Și este deosebit de important de a vedea că analizele fenomenului social religios și ale filozofiei fideiste, cu o frecvență deosebită în lucrările lui Lenin din această perioadă, fac parte integrantă tocmai din aceste preocupări *politice*. De aici, fără îndoială, caracterul deosebit de polemic al incursiunilor lui Lenin în domeniul fideismului, tonul scrierilor sale, chiar în acele locuri care abordează probleme de o subtilă meditație filozofică. Se desprinde însă de aici mai ales nota *preponderent politică* a acestor examinări teoretice ale religiei, implicit atunci cînd pista de înaintare rămîne esențial filozofică.

Conținutul pe care îl implică în lucrările lui Lenin și în mod deosebit în *Materialism și empiriocriticism* conceptele de *religie*, *filozofie* și *politică*, inclusiv raporturile lor potențiale, luminează viziunea sa asupra ateismului marxist, specificul articulațiilor filozofice ale acestui sistem de gîndire, contribuția leninistă în postularea modalităților de legare a filozofiei ateiste de sarcinile practice, politice, ale clasei muncitoare și ale partidului comunist. Însemnătatea principială a abordării de către cercetătorul de azi a acestor aspecte teoretice, necesitatea imanentă a luării lor în discuție, se argumentează, totodată, nu numai prin faptul că reprezintă părți constitutive ale doctrinei marxiste, ci și prin reflectarea lor, nu odată denaturată, în cadrul unor opinii marxiste schematice. Fără să mai vorbim de adevărata mutilare prin care trec în lucrările unor marxologi occidentali ideile lui Lenin despre religie. Caracterul *eminamente politic* al contribuției lui Lenin la dezvoltarea ateismului marxist, deter-

[1] V.I.Lenin, *Opere*, vol. 15, E.S.P.L.P., Buc. 1957, p. 392 (subl. ns.)

minat de specificul momentului istoric în care se cristalizează, este adesea neînţeles în profunzime, în ansamblul reverberaţiilor sale politico-filozofice sau pur şi simplu deformat. Mai întîi, se cere precizat că sensul de politic vizat aici, şi în general în concepţia marxistă, nu se defineşte ca ceva opus filozofiei, de natură teoretică limitată şi cu o valoare practică exclusivă, încît contribuţia lui Lenin la ateismul marxist să poată fi restrînsă la domeniul unei tactici politice lipsite de rezonanţă filozofică originală cert definită. Aspect cu atît mai important, cu cît mulţi din criticii ideologiei marxist-leniniste consideră că tocmai aici este locul potrivit pentru a escalada sensurile pozitive ale *politicului* şi de a le adopta pe cele cu o vădită încărcătură peiorativă; de a considera că poziţiilor lui Lenin faţă de fenomenul religios le-ar fi proprii pragmatismul ideologic şi conjuncturalismul politic. Deosebit de relevante sînt, în aceste direcţii, opiniile binecunoscutului marxolog Z.A. Jordan expuse în voluminoasa sa lucrare *Evoluţia materialismului dialectic*. După acest critic al lui Lenin, în interiorul ateismului marxist ar exista o formă cosmologică (aparţinînd lui Engels) şi una sociomorfică, de esenţă antropologică, ce porneşte de la Marx, iar la Lenin ar deveni exclusivistă prin pragmatismul concluziilor: „Pentru Lenin — specifică el — o afirmaţie metafizică sau ideologică este importantă atunci cînd ea face posibilă o transformare socială şi politică dorită" [2]. Pentru Jordan ateismul lui Lenin ar fi un gen de „instrumentalism filozofic" ce urmăreşte scopuri practice: „Astfel apare clar că după Lenin cel care crede în Dumnezeu nu poate crede în comunism şi cel care ascultă de legile divinităţii nu poate lupta pentru socialism. Cele două credinţe se exclud reciproc. Fiecare dintre ele înseamnă o angajare totală a omului şi a fi partizan al uneia înseamnă a o repudia radical pe cealaltă" [3].

Analiza lucrării *Materialism şi empiriocriticism* demonstrează în mod deosebit falsitatea şi caracterul tendenţios al exegezelor lui Jordan. Fondul *preponderent politic* al incursiunilor lui Lenin în domeniul concepţiei materialist-istorice despre religie nu constă nicidecum în reducerea dimensiunilor acestei concepţii la cele politice. Este o imensă eroare a crede astfel şi a proceda la crearea de opoziţii — din acest punct de vedere — între Lenin şi Marx sau a considera — cum este cazul multor doctrinari anticomunişti — că ideile lui Lenin despre raportul religie-socialism se caracterizează prin pragmatism politic. În realitate, Lenin nu a redus religia, fideismul, idealismul etc., la planul politicului, ci a demonstrat că a înţelege corect poziţiile teoretice ale marxismului în aceste domenii nu se poate face în afara adoptării poziţiilor politice ale partidului comunist, neputînd fi vorba de investigări eclectice, neutrale, profesionale, ş.a.m.d. În condiţiile sociale şi politice în care Lenin îşi desfăşoară activitatea, îndeosebi în anii imediat următori revoluţiei din 1905, natura raporturilor multiple, complexe, cu aspecte inedite, dintre mişcarea muncitorească din Rusia şi religie, ca fenomen social şi ideologic, prezenta un grad de acuitate mult sporit faţă de condiţiile sociale şi politice din Europa primei jumătăţi a veacului al XIX-lea (cînd apar sau sînt elaborate

[2] Z.A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism*, Macmillan, New York, p. 240.
[3] *Ibidem*, p. 242.

Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului, *Introducere*, *Sfînta familie*, *Ideologia germană*, *Teze despre Feuerbach* ș.a.) sau chiar din a doua jumătate a acestui secol (cînd apar lucrările lui Engels *Anti-Dühring*, *Bruno Bauer și creștinismul*, *Apocalipsul*, *Istoria creștinismului primitiv* ș.a.).

Poziția marxismului față de religie trebuie cercetată profund, dincolo de aparențe, pentru a fi corect înțeleasă : „Pentru oamenii care nu aprofundează marxismul, pentru oamenii care nu sînt în stare sau nu doresc să gîndească, — subliniază incisiv Lenin — acest istoric (al considerațiilor lui Marx și Engels în problema religiei — n. ns.) este un ghem de contradicții lipsite de sens și de oscilații ale marxismului : un fel de ghiveci — pretind ei — de ateism « consecvent » și « toleranță » față de religie, un fel de oscilare « lipsită de principii » între războiul r-r-revoluționar împotriva lui Dumnezeu și dorința lașă « de a se adapta » muncitorilor religioși, teama de a nu-i îndepărta etc. etc. În literatura frazeologilor anarhiști pot fi găsite numeroase ieșiri de acest fel împotriva marxismului. Cine este însă cît de cît în stare să aibă o atitudine serioasă față de marxism, să aprofundeze bazele lui filozofice și experiența social-democrației internaționale va observa cu ușurință că tactica marxismului față de religie este adînc consecventă și adînc gîndită de Marx și Engels, că ceea ce diletanții sau ignoranții consideră a fi oscilări reprezintă o concluzie directă și necesară care decurge din materialismul dialectic. Ar fi profund greșită părerea că aparenta atitudine « moderată » a marxismului față de religie s-ar explica prin așa-zise considerente de ordin « tactic », ca, de pildă, dorința de « a nu îndepărta » etc. Dimpotrivă, linia politică a marxismului este, și în această problemă, indisolubil legată de bazele lui filozofice. Marxismul este materialism. Ca atare, el este tot atît de categoric ostil religiei ca și materialismul enciclopediștilor din secolul al XVIII-lea sau materialismul lui Feuerbach. În această privință nu încape nici o îndoială. Materialismul dialectic al lui Marx și Engels merge însă mai departe decît enciclopediștii și Feuerbach, deoarece aplică filozofia materialistă la domeniul științelor sociale. Noi trebuie să luptăm împotriva religiei. Acest lucru constituie a b c-ul *întregului* materialism, prin urmare și al marxismului. Marxismul nu este însă un materialism care s-a oprit la a b c. Marxismul merge mai departe" [4].

Constatarea adevărurilor „fundamentale" ale filozofiei — căci aceasta este una din regulile și rigorile pe care și le propune autorul lucrării *Materialism și empiriocriticism* — reprezintă în permanență o operațiune științifică *angajată*, iar disocierile și omologările de semnificații între cei doi termeni : idealism și fideism evidențiază cît se poate de semnificativ acest lucru. Fenomenele sociale practice demonstrau existența unor raporturi directe între reacțiune și religie iar, pe de altă parte, gînditorii idealiști, implicați direct și conștient în apărarea forțelor reacționare sau aflați doar în derută ideologică, demonstrau pe planul teoriei celei mai generale, filozofice, caracterul necesar, cosubstanțial al raporturilor între idealism și fideism. Așa încît, pentru Lenin, a *demonstra că, identificîndu-se cu fideismul sau promovîndu-l, idealismul sprijină forțele sociale reacționare, reprezintă un obiectiv fundamental, atît de natură științifică, cît și pe planul*

[4] V.I.Lenin, *Opere*, vol. 15, E.S.P.L.P. Buc, 1957, p. 394—395.

tacticii politice, nefiind vorba la mijloc de nici o tentaţie speculativă. Aceste adevăruri se cereau demonstrate cu atît mai mult cu cît nu le erau clare nici unor intelectuali din interiorul mişcării comuniste, care repetau greşeala tactică a programului de la Erfurt (1891) al social-democraţiei germane („declararea religiei drept o chestiune privată"), considerînd religia o chestiune privată nu numai faţă de stat ci chiar şi faţă de marxism. Or, pentru a risipi o asemenea stare de confuzie ideologică, susţinută şi de platforma filozofică oferită de curentele empiriocriticiste, empiriomoniste, imanentiste, de realismul critic, pragmatism etc., adevărul trebuia demonstrat, nu într-una din laturile şi aspectele sale, ci în ceea ce constituie esenţialul, fundamentalul. Trebuia demonstrat definitiv adevărul pe care Lenin îl explica cu atîta răbdare lui Maxim Gorki : „A fost o vreme în istorie cînd în pofida acestei origini şi a acestei semnificaţii reale a ideii de Dumnezeu, lupta democraţiei şi a proletariatului era dusă sub forma de luptă a *unei* idei *religioase* împotriva alteia. Dar aceste vremuri au apus de mult" [5].

Confruntarea şi identificarea idealismului cu fideismul la nivelul de înaltă abstractizare al adevărurilor filozofice generale se repercutează, fără îndoială, şi asupra modalităţilor în care religia este cuprinsă pe planul analizei. Iar în acest sens, deşi poate părea un adevăr subînţeles, se *cere precizat totuşi că religia nu este inserată în demonstraţiile din „Materialism şi empiriocriticism", ca un ansamblu de trăsături esenţiale care o definesc ca fenomen social-psihologic.* Este un aspect de importanţă hotărîtoare în interpretarea mai ales a atributelor pe care Lenin le ataşează religiei, fideismului, idealismului etc. Din analiza raporturilor dintre fideism şi idealism, aşa cum le găsim construite în această lucrare, derivă o particularitate deosebită a aserţiunilor lui Lenin, în aparenţă fortuită, dar care exprimă specificitatea unghiului de analiză a fundamentalului, propriu acestei lucrări. În această lucrare demonstraţiile sînt complete şi sistematice din punctul de vedere al regulilor interne ale discursului teoretic construit şi nicidecum al exigenţelor în sine ale conceptelor cu care Lenin operează. Fapt pentru care *a absolutiza o propoziţie sau alta din această lucrare, referitoare la religie, fideism, idealism* ş.a. *şi a-i conferi o valoare de definiţie valabilă dincolo de textul lucrării, pentru întregul fenomen, desprins de contextul relaţiilor sale logice şi istorice, concret determinate, înseamnă fie o cale pur şi simplu schematică, în măsura în care îşi păstrează aderenţa la valorile ideologiei marxiste, fie punctul de pornire în denaturarea sensului iniţial autentic al concepţiilor lui Lenin, demers propriu multor exegeze venite din partea interpreţilor nemarxişti.*

Subzistă în *Materialism şi empiriocriticism*, fiind sau nefiind direct formulate în textul lucrării, sau adesea în prelungirile sale neexprimate, *două planuri* care uneori pot fi chiar două ipostaze ale aceluiaşi fenomen ; ele nu trebuie însă confundate, căci nu întotdeauna ceea ce este valabil într-un sistem de referinţe se poate extinde şi în cadrul celuilalt sistem. Derivarea, de o alternanţă riguros logică, a *planului filozofic* din cel *politic* şi, bineînţeles, invers, creează asemenea situaţii cînd trecerea de la un termen la altul, de la un concept la altul nu se poate realiza prin simple extinderi de semnificaţii, căci între unul şi altul există goluri, rupturi

[5] V.I. Lenin, *Despre cultură şi artă*, E.S.P.L.P. 1957, p. 503.

de sensuri, a căror acoperire ar solicita înlănțuiri de raționamente care lipsesc, ele fiind presupuse, preexistente. Apar, în aceste condiții, situații de o complexitate deosebită, cînd devine necesară construirea unei punți logice între o extremă, fortificată cu propoziții peremptorii, cu un caracter apodictic, reprezentînd pentru marxism adevărate axiome, și cealaltă extremă, unde nu există propoziții direct corespondente, căci ceea ce este logic valabil în primul caz, aici se află în stare latentă, în subordinea altor serii de determinații. Pentru a înțelege însă acest specific al lucrării, nimic nu poate fi mai potrivit decît însăși examinarea articulațiilor logice ale contextului. Iată, tocmai de aceea, cum este ilustrat primul plan, prima serie a atributelor religiei, manifestată prin fideism, aceasta fiind forma principală în care religia reține analiza lui Lenin în *Materialism și empiriocriticism* : idealismul este „fideism rafinat" arată Lenin cînd vorbește despre devierea școlii Mach-Poincaré-Pearson spre idealism[6] ; idealismul filozofic este „un fideism mai mult sau mai puțin atenuat, diluat"[7] spune Lenin vorbind despre linia subiectivistă în problema cauzalității, implicit de doctrinele lui Hume și Kant asupra cauzalității ; fideism *fățiș* înseamnă ultrareacționarism fățiș, se menționează cu ocazia aprecierii pozițiilor unui discipol al lui Mach, iar referitor la pozițiile neutrale în problema atitudinii față de religie : „Neutralitatea unui *filozof*, în această problemă *e deja* o atitudine de slugărnicie față de fideism... Din moment ce negați realitatea obiectivă care ne este dată în senzații, nu mai aveți nici o armă împotriva fideismului, pentru că ați alunecat pe panta agnosticismului sau a subiectivismului, iar fideismului nici nu-i trebuie mai mult[8] ; idealismul este „anticamera directă a fideismului" relevă Lenin cînd demască natura idealistă a teoriei lui Avenarius despre termenul central „potențial" al coordonării între eu și mediu ș.a.m.d. Printre referirile directe la raportul dintre idealism și fideism nu poate lipsi însă mai ales aceea în care se încearcă, pe fundalul opoziției milenare dintre cunoașterea științifică și religie, însăși definirea fideismului, a acestei ipostaze filozofice moderne a religiei : „... negarea adevărului obiectiv de către Bogdanov e în perfectă «armonie» cu fideismul. Fideismul nu respinge cîtuși de puțin știința, el respinge numai «pretențiile excesive» ale științei și anume pretenția ei de a da adevărul obiectiv. Dacă există adevăr obiectiv (precum cred materialiștii), dacă științele naturii, reflectînd lumea exterioară în «experiența» omului, sînt singurele în măsură să ne dea adevărul obiectiv, dacă adevărul (inclusiv cel științific) nu e decît forma organizatoare a experienței omenești, atunci este implicit admisă ideea fundamentală a obscurantismului popesc, se deschid porțile în fața acestuia din urmă, se face loc pentru «formele organizatoare» ale experienței religioase".[9]

Pe planul de largă generalitate al construirii teoriilor filozofice, idealismul și fideismul sînt, în viziunea lucrării *Materialism și empiriocriticism*, termeni corelativi, ce pot deveni, printr-o lucidă reducție dialectică, convertibili în anumite structuri filozofice, degajînd chiar o identitate categorială, care se poate reflecta pe planul vieții practice și, în anumite condiții social-istorice, în poziții sociale de clasă reacționare, într-o „cîrdă-

[6] *Op. cit.*, p. 320.
[7] *Op. cit.*, 156.
[8] *Op. cit.*, p. 361.
[9] *Op. cit.*, p. 124.

şie", cum spune Lenin, între idealişti şi contrarevoluţionarii promotori ai obscurantismului religios. Urmărind demonstraţiile desfăşurate pe parcursul a patru sute de pagini, asistăm la un proces de clarificare teoretică : curentele idealiste surprinse în focarul criticii sînt separate de „pretenţiile" lor ideologice mincinoase (provenite din iluzia că s-ar situa deasupra liniilor fundamentale în istoria filozofiei), de caracteristicile lor individuale etc. ajungîndu-se, aşa cum am văzut, la o suită de determinări esenţiale, iar în aria lor de cuprindere poate deveni valabilă pe deplin judecata : *idealism = fideism.* Iar derivată de aici şi formulată direct sau doar subordonată judecata : *fideism = reacţiune socială.*

Pe cît de simple, pe atît de derutante pot deveni însă asemenea afirmaţii şi uneori nu numai pentru criticii nemarxişti ai lucrării *Materialism şi empiriocriticism.* Filozofi renumiţi prin ateismul lor şi progresişti prin concepţiile lor social-politice—să ne gîndim, de pildă, în ce priveşte epoca noastră la Russell sau Sartre—sînt idealişti în concepţiile lor filozofice generale. Mai mult însă, chiar anume cazuri de filozofi la care se fac largi referiri în cadrul lucrării—cum vom vedea în continuare—nu par să concorde pe deplin şi să confirme integral judecăţile de mai sus : unii gînditori se declară fideişti, deşi prin filozofia lor înclină mai mult spre materialism, iar alţii, care se declară materialişti şi atei, se dovedesc a fi de fapt idealişti. Este necesar deci, fără îndoială, a cerceta mai îndeaproape care poate fi valabilitatea pe care însuşi Lenin o dă demonstraţiilor şi concluziilor din lucrarea sa *Materialism şi empiriocriticism.*

Demonstrînd că în lucrările machiştilor ruşi, implicit în ale acelora care se declarau (Bogdanov ş.a.) sau chiar erau adepţi ai marxismului (Lunacearski ş.a.) se confirmă judecata : idealism = fideism, Lenin releva incompatibilitatea teoretică structurală, esenţială, între filozofia marxistă şi idealism, pe de o parte, şi între filozofia marxistă şi fideism, pe de altă parte. Nu pot exista considerente practice, politice care să infirme, fie şi parţial sau temporar, acest adevăr. Afirmaţiile „ziditorilor de Dumnezeu", bunăoară, despre „divinizarea potenţelor omeneşti superioare", „ateismul religios" ş.a. se dovedeau a fi extrapolări, improprii în planul filozofiei, ale unor conţinuturi psihologice confuze, cu un substrat etic şi estetic. Cît priveşte confruntarea efectivă a acestor propoziţii machiste cu planul practicii sociale, inadvertenţa lor funciară reiese clar, căci, relevă Lenin, „nenorocirea e tocmai că «bunele» intenţii rămîn, *în cazul cel mai bun,* o chestiune subiectivă a lui cutare sau cutare, pe cînd *semnificaţia socială* a unor asemenea declaraţii este evidentă şi incontestabilă şi nu poate fi slăbită prin nici un fel de rezerve şi de lămuriri"[10].

Existenţa unei opoziţii absolute între termenii materialism-idealism (fideism) exclude nu numai orice compromis, ci însăşi posibilitatea de fiinţare a unei tactici la acest nivel de generalizare şi abstractizare a concepţiilor, *unde nu poate exista decît excludere reciprocă absolută,* indiferent de încărcătura intenţională etică a ideilor ce îndeamnă la compromis. Ceea ce explică îndeajuns de ce strălucirii formale a cuvintelor cu care Gorki aureola ideea de Dumnezeu, promovînd un umanism atrăgător,

[10] *Op. cit.*, p. 363.

dar hibrid şi dăunător politic în acea epocă, Lenin îi răspunde cu expresii dure, ce îndeamnă la o delimitare ideologică tranşantă : „... dumneata ai înfrumuseţat, ai îndulcit ideea clericalilor, a Purişkevicilor, a lui Nikolai al II-lea şi a domnilor Struve, deoarece *în fapt* ideea de Dumnezeu le ajută lor să ţină poporul în robie. Înfrumuseţînd ideea de Dumnezeu, dumneata ai înfrumuseţat lanţurile cu care încătuşează ei pe muncitorii şi pe ţăranii ignoranţi"[11].

Planul opoziţiei absolute, al confruntării între religie (fideism) şi comunism (materialismul dialectic şi istoric) nu epuizează însă conţinutul problematicii în discuţie, care, aşa cum am specificat, prezintă două planuri cu calităţi diferite, respectiv posibilităţi de a genera deosebiri în domeniul concluziilor, deşi elementele de bază sînt aceleaşi şi într-un caz şi în celălalt. Religia, fenomen social şi psihologic complex, nu-şi epuizează conţinutul în fideism, după cum comunismul este o realitate ideologică ce transcende cîmpul filozofiei şi totodată o realitate socială, practică. Or, de aici trebuie să desprindem, credem, *o concluzie metodologică esenţială*, ce relevă de altfel profunzimea dialectică a gîndirii lui Lenin : *adevărurile proprii ştiinţelor particulare ce cercetează religia sau proprii tacticii politice a partidului comunist nu pot fi stabilite pe cale deductivă din raportul opoziţiei filozofice analizate mai sus.* Sau, altfel spus, raporturile generale, filozofice stabilite între termenii : *idealism = fideism = reacţiune socială* nu poate reprezenta sursa de deducere, pe cale speculativă, a unor alte adevăruri, constituibile în afara cercetării directe a fenomenelor, cu mijloacele ştiinţifice adecvate. Idee de o importanţă hotărîtoare, relevată, din păcate, prea puţin în propaganda filozofică marxistă.

Contrar acuzaţiilor de vulgarizare şi simplificare a problemelor de filozofie, pe care i le aduc nu puţini teoreticieni anticomunişti, *V.I. Lenin dă în lucrarea sa „Materialism şi empiriocriticism" autentice exemple de sociologie a cunoaşterii filozofice, printre care pot fi citate, la un loc de frunte, aspectele raportului idealism = fideism.* Departe de orice unilateralitate ideologică, Lenin se opreşte îndeaproape şi asupra unor „cazuri" clasice în istoria gîndirii filozofice, în care emergenţa planului filozofic cu cel religios se încadrează în scheme simple, de o claritate incontestabilă şi care ar putea sugera o imagine incompletă şi înşelătoare a raportului : idealism = fideism, dar şi asupra acelor exemple care dezvăluie sau doar sugerează determinările calitative ale acestui raport, ca şi limitele sale de aplicabilitate ideologică. Pentru a demonstra natura idealistă a frazeologiei cvasimaterialiste a empiriocriticilor şi empiriomoniştilor, Lenin evocă, de pildă, nu odată „născocirea teologică a idealistului Hegel" despre „ideea, fără om şi înaintea omului, ideea abstractă, ideea absolută"[12]. Onto-teologia ideii absolute hegeliene, resorbirea religiei în imanenţa conceptuală, metodă proprie acestei filozofii, oferea marele avantaj al unui termen clasic de analogie, prin care se putea demonstra cu uşurinţă caracterul derizoriu al particularităţilor inedite promovate de noile şcoli filozofice, faptul că, aşa cum remarca ironic Lenin, „... o uşoară modificare a modului de exprimare nu suprimă cîtuşi de puţin problemele filozofice fundamentale şi orientările filozofice fundamentale" [13]. De altfel, tendin-

[11] V.I. Lenin, *Despre cultură şi artă*, E.S.P.L.P., Buc. 1957, p. 503.

[12] *Op. cit.*, p. 234.

[13] *Op. cit.*, p. 285.

ţele fideiste, ascunse adesea de către noul idealism, sînt demascate şi de către alţi gînditori decît cei marxişti. Pozitivistul francez Abel Rey, la care se fac dese referiri în *Materialism şi empiriocriticism*, arăta şi el că mişcarea fideistă şi antiintelectualistă din ultimii ani ai secolului al XIX-lea tindea să se sprijine „pe spiritul general al fizicii", iar Lenin precizează : „Dacă Rey ar fi folosit o terminologie filozofică corectă, el ar fi trebuit să spună : locul teoriei gnoseologice materialiste, care era adoptată în mod spontan de fizica anterioară, a fost luat de teoria gnoseologică idealistă şi agnostică, *şi* de acest fapt a profitat *fideistul, contrar dorinţei idealiştilor şi agnosticilor*" [14].

Fideismul este o finalitate potenţială logică şi nu psihologică a idealismului şi care atunci cînd se realizează poate să întrunească sau nu acordul chiar al gînditorilor idealişti. Edouard Le Roy, de formaţie matematician, dar antiintelectualist şi agnostic notoriu, promova deschis fideismul, pe cînd lui H. Poincaré, aşa cum remarca Lenin, „...i-a fost ruşine că din teoria sa se trag asemenea concluzii (fideiste — n. ns.) şi, în cartea sa *Valoarea ştiinţei*, le-a atacat în mod special" [15]. „Reacţionari înveteraţi, propovăduitori făţişi ai fideismului, obscurantişti sută-n sută" sînt consideraţi de Lenin şi imanenţii (Schuppe, Leclaire, Rehmke, Schubert-Soldern ş.a.), căci „nu e printre ei *nici unul* care în lucrările sale teoretice, în probleme de gnoseologie să nu fi ajuns la apărarea *făţişă* a religiei, la justificarea diferitelor rămăşiţe ale evului mediu" [16]. Dar Lenin demască „cîrdăşia" idealismului noilor şcoli filozofice cu fideismul chiar cu exemplul lui Mach, a cărui situaţie nu se schimbă prin faptul că este mai ponderat în afirmaţiile sale asupra raportului între concepţiile lui şi problemele filozofice ale religiei. Ceea ce şi explică faptul că spiritualişti vulgari, de genul americanului Carus, se declară discipoli ai lui Mach sau se întîlnesc pe aceleaşi poziţii cu spiritualişti declaraţi ca psihologul şi filozoful englez James Ward, pe care Lenin îl consideră ca reprezentant al „fideismului contemporan cult" : „Noi vă vom lăsa ştiinţa, d-lor naturalişti, iar dvs. lăsaţi-ne gnoseologia, filozofia — aceasta este condiţia concubinajului dintre teologi şi profesori în ţările capitaliste « înaintate »" [17].

Exemplele de mai sus relevă o coincidenţă între idealismul filozofiei profesate şi sistemul de gîndire fideist al acestor idealişti. În *Materialism şi empiriocriticism* se analizează însă şi un alt gen de exemple, care indică existenţa unor rupturi, pe planul conştiinţei individuale a unor gînditori, între esenţa idealistă a filozofiei promovate şi sistemul lor de gîndire în problemele religiei şi ale ateismului. Or, aceste exemple vin şi ele să demonstreze, prin felul în care sînt interpretate, atît ideea, amintită mai sus, că teza lui Lenin : idealism = fideism se aplică *filozofiei* şi nu *filozofilor*, cît şi, în general, complexitatea concepţiilor lui Lenin în domeniul ateismului, indiferent de faptul că el nu şi-a expus niciodată aceste concepţii în mod sistematic, aşa cum a făcut în alte domenii (economia capitalistă, teoria revoluţiei, a statului ş.a.). Lenin analizează nuanţat semnificaţia unor asemenea fenomene care pot părea derutante : „credinţa

[14] *Op. cit.*, p. 267.
[15] *Op. cit.*, p. 304.
[16] *Op. cit.*, p. 218.
[17] *Op. cit.*, p. 293.

ateistă" a lui Bulgakov şi „ateismul religios" al lui Lunacearski; faptul că naturalistul-ştiinţific Haeckel se pronunţă în favoarea unei alianţe între religie şi ştiinţă; că fizicianul german Ludwig Boltzmann, deşi promovează o teorie materialistă,... specifică în mod expres că nu este cîtuşi de puţin împotriva existenţei lui Dumnezeu" [18]; faptul că, deşi promova o filozofie idealistă cu consecinţe fideiste, „... Dühring a fost ateist; el recomanda chiar ca în regimul său « socialitar » religia să fie interzisă. Şi, totuşi Engels avea perfectă dreptate cînd arăta că „sistemul" lui Dühring nu o poate scoate la capăt fără religie" [19].

Textul lucrării *Materialism şi empiriocriticism* coincide întru totul, în esenţa concepţiilor promovate despre ateism, cu conţinutul studiilor şi articolelor în care Lenin abordează în mod direct fenomenul religios şi argumentează tactica social-democraţiei şi, mai tîrziu, politica statului socialist în domeniul religiei. Valoarea programatică şi metodologică a acestor idei, ce îmbină intransigenţa teoretică şi politică cu caracterul deschis, creator, dialectic, reprezintă o sursă bogată de inspiraţie în lupta împotriva atacurilor venite din partea filozofilor anticomunişti, dar totodată şi în activitatea de prevenire şi combatere a vederilor marxiste schematice, stîngace, ce sărăcesc dimensiunile atît de vaste ale ideilor lui Lenin referitoare la religie şi ateism. Lupta împotriva sectarismului teoretic, ce tinde să izoleze ateismul marxist de fluxul culturii contemporane şi să-l transforme într-un gen de religie ideologică, studierea iraţionalismului şi dialogul viu cu formele de ateism contemporane, ce provin uneori din filozofii idealiste (ateismul existenţialist, russellian ş.a.), cercetarea multidisciplinară a fenomenului religios în societatea socialistă — iată cîteva din marile direcţii de cercetare cărora le este profund folositoare interpretarea ştiinţifică, creatoare, a semnificaţiilor filozofice ale lucrării *Materialism şi empiriocriticism*.

[18] *Op. cit.*, p. 300.
[19] *Op. cit.*, p. 236.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

UMANISMUL CONCEPŢIEI LUI P.P. NEGULESCU

DE

IOANA SMIRNOV

„Eu nu cred că viaţa are în ea însăşi o valoare capabilă să ne facă să ţinem la ea cu orice preţ şi numai pentru ea însăşi. Viaţa nu capătă sens, în adevăr un sens omenesc, superior celui animalic şi vrednic de luat în seamă, decît prin modul cum o întrebuinţăm"[1] —afirma P.P. Negulescu, răspunzînd celor care îl omagiau cu prilejul împlinirii vîrstei de 60 de ani. A fost de fapt crezul său de o viaţă.

Personalitate multilaterală, Negulescu a abordat o pluralitate de domenii: istoria filozofiei, psihologie, antropologie, sociologie, estetică, politică etc., opera lui fiind expresia unei activităţi febrile, pe parcursul căreia clarificările se succed ritmic, iar raportarea la viaţa reală, capătă din ce în ce o mai mare consistenţă. Bazată pe cele mai noi realizări ştiinţifice ale epocii sale, influenţată de atitudinea teoretică a unor mari filozofi, concepţia lui Negulescu poartă pecetea propriei personalităţi.

Spirit eminamente raţionalist, el îşi va egala pasiunea pentru adevăr şi ştiinţă doar cu încrederea nestrămutată şi profundă în valoarea supremă a persoanei umane, a cărei perfectibilitate o consideră scopul tuturor prefacerilor sociale. Ideile sale privind problematica umană, sînt situate pe o linie ascendentă unică: convingerea în progresul omenirii, în forţa creatoare a inteligenţei umane, într-un sens uman al dezvoltării sociale.

Optimismul său în preţuirea puterilor omului, reprezintă mai mult decît o stare de spirit, o credinţă naivă. Este de fapt un act intelectual deliberat. Momentele principale ale istoriei culturii Negulescu le tratează ca pe un proces de realizare progresivă a esenţei umane, ca stadiu de afirmare a acesteia faţă de natura ambientală. Apărut ca produs al unei evoluţii naturale, omul îşi realizează umanitatea, opunîndu-se purei necesităţi naturale; evoluţia istorică este rezultatul unei lupte de fiecare clipă dusă de om, ca fiinţă spirituală contra naturii.

Credinţa în valorile reale ale fiinţei umane îi permit lui Negulescu să descifreze sensul ascendent al omenirii în condiţiile în care nu puţini

[1] „Revista de filozofie", vol. XIX, nr. 1, 1934, p. 12.

Rev. filoz., **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 1079—1085

erau tentați să conteste puterea spiritului uman de a-și defini propriul său destin. Umanismul lui apare astfel ca o valoare angajată, prin aspirațiile puternice ce le degajă concepția sa, către egalitate, justiție, libertate.

Dezvăluind tendințele devenirii umanității, Negulescu se angajează într-o polemică cu un sens deosebit de clar pentru cititorul de atunci ca și pentru cel de azi. Volumele sale despre *Destinul omenirii* apar în perioada în care iraționalismul, misticismul, antiumanismul fascist, încep să facă ravagii în filozofia idealistă a istoriei, în perioada în care N. Ionescu, E. Cioran ș.a. desfășoară o largă cruciadă de suprimare a tuturor valorilor pozitiv-umane pentru a le înlocui cu ignoranța, amoralismul, huliganismul, cultul morții etc., incitînd la dezlănțuirea instinctelor primare și înjosirea omului, prin conceperea lui ca sclav al inconștientului și misticului. Într-adevăr, insecuritatea intelectuală și climatul de neliniște generală ce caracterizau epoca, puneau în discuție întreg ansamblul de valori moștenite de la generațiile trecute, implicit noțiunea de umanism.

Remarcînd cu sinceritate că „în învălmășagul acesta întunecat și crunt în care oamenii cuprinși de o inexplicabilă furie par mai doritori să lovească decît să înțeleagă și mai grăbiți să distrugă decît să construiască, cei ce cred că ar putea să aducă puțină lumină, cei ce se simt datori să înlesnească o mai dreaptă prețuire a lucrurilor și să contribuie astfel la o relativă potolire a spiritelor, nu se pot hotărî ușor să se amestece" [2], Negulescu va încerca totuși, „nu fără sfială", să-și contureze poziția în legătură cu descifrarea sensului omenirii, a viitorului civilizației. Structura lumii viitorului este corelată de el cu formația morală și intelectuală a generațiilor viitoare. Ea nu va fi rodul unei moșteniri primită pasiv de generațiile succesive, ci rezultatul unei strădanii, al unei vigilențe de fiecare clipă, în care omenirea să se formeze pe ea însăși în lumina principiilor „generoase" și în permanentă luptă cu pornirile instinctuale, elementare, sau cu doctrinele care favorizează aceste porniri. Puțini intelectuali au mers atît de lucid pe drumul rațiunii, al analizei critice și al forței morale în acea perioadă, pe drumul promovării valorilor umaniste și a demnității umane.

Raționalist, el va subînțelege deci prin dezvoltarea treptată a societății, în primul rînd progresul facultăților intelectuale și morale ale omului. Deși recunoaște că factorul economic „are o influență incontestabilă asupra evoluției formelor sociale, oamenii urmărind prin dezvoltarea mijloacelor de producție să-și satisfacă, în primul rînd, nevoile elementare ale vieții, de a se hrăni, de a se îmbrăca, de a se adăposti" [3], el nu va considera însă activitatea productivă a oamenilor ca „prim act istoric", întrucît însăși producerea mijloacelor de trai este determinată în viziunea sa teoretică de „ideea obscură desigur la început, dar din ce în ce mai clară cu vremea, a posibilității de a schimba în mod conștient și voluntar condițiile existenței" [4]. Apare evident *iluminismul* concepției lui despre societate. Dar dincolo de faptul că dă o pondere prea mare factorilor morali și raționali în determinarea progresului social, nu putem să nu sesizăm

---

[2] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I. București, 1938, p. 5.
[3] P.P. Negulescu, *Reforma învățămîntului*, p. XLVII.
[4] *Ibidem*, p. XIV.

umanismul larg al concepției sale, încrederea sa în capacitatea lăuntrică a omului de a se autoperfecționa și realiza.

Negulescu era preocupat de normarea conduitei omului, în scopul ameliorării situației sale existențiale, prin viziunea unei soluții individualiste, a unei atitudini personale față de relațiile și stimulii ambientali. Dar viziunea lui nu are nimic comun cu biologismul simplificator. Din ansamblul factorilor care determină dinamica societății el s-a orientat cu precădere către fenomene cu un mai pronunțat specific social, și anume asupra fenomenelor psihice ce caracterizează, după părerea lui, ființa umană, fără a-i epuiza esența. Deși susține teoriile științifico-naturaliste ale epocii privitoare la antropogeneză și la psihic, Negulescu nu rămîne în limitele filozofiei naturaliste, ce reducea omul la animalitate și fenomenele psihice la cele fiziologice. Îl preocupă ființa umană nu numai prin ceea ce a fost ea în trecut (descendența animală) sau ceea ce este astăzi, ci mai ales prin ceea ce trebuie să fie ea în cadrul vieții sociale, al activității creatoare de cultură și civilizație.

Psihologismul lui se menține pe o *linie pozitivistă*. Cercetînd fapte reale, dar individuale, nu înțelege că reacțiile și acțiunile oamenilor, deși rezultate ale unor procese psihice, sînt de fapt urmarea unor relații sociale, îndeosebi economice, guvernate de legi obiective. Evident, cercetarea psihicului individual joacă un rol important în modalitățile complete de realizare a vieții sociale, practice, nemijlocite, influențînd procesul social istoric, dar neraportarea lui la situația și la condiționarea reală, concretă, oprește analiza la suprafață, nu pătrunde pînă la cauzele reale, fundamentale, iar explicația eludează raporturile reale. Societatea apare ca un epifenomen al vieții individuale. *Umanismul iluminist, raționalist* al lui Negulescu viza din această cauză mai mult „o explicare a omului" decît soluții reale pentru transformarea și realizarea sa plenară. El nu va putea ajunge la ideea revoluționară în esența sa, că realizarea omului ca om, are ca premisă desființarea exploatării omului de către om.

Deși respinge scepticismul și pesimismul — pentru că „departe de a înlesni progresul, amîndouă aceste orientări ale cugetării științifice și filozofice, îl îngreuiază, îl întîrzie... încetinesc ritmul vieții individuale... tinerii putînd fi siliți de literatura sceptică și pesimistă pe care o citesc să-și pună întrebarea chinuitoare sau chiar paralizantă : la ce?" [5] — omul lui Negulescu nu are rezonanțele certitudinii, deși năzuiește spre adevăr, spre culmi, este minat de îndoieli. Cu toate acestea omul nu trebuie să dezarmeze, el are datoria să caute, să creadă, să știe, să se îndoiască și să afirme în final un ideal care este în același timp și un îndreptar spre întreaga lui activitate.

Opunînd soluțiilor sceptice și pesimiste un optimism tonic, apelînd la rădăcini autohtone, el afirma că „ceea ce a făcut țăria și mărirea poporului roman a fost un principiu care i-a susținut voința în toate împrejurările. Cînd era mai copleșit de greutăți, romanul vechi rămînea în picioare, zicînd : „dum spiro, spero". Și nu uita, cînd erau în joc lucruri mai mari, să adauge : „per aspera, ad astra" [6]. Sau „în clipele cînd îndoiala amenință

[5] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. IV, p. 383 și 385.

[6] P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, II, *Destinul omenirii*, vol. V, Edit. Academiei, 1971, p. 41.

să-l paralizeze, omul nu trebuie să uite adevărul elementar, că nimeni nu poate şti cu siguranţă ce e în stare să facă, dacă nu încearcă să facă tot, chiar şi ceea ce pare imposibil. Căci nu puţine lucruri par imposibile numai celor ce n-au curajul să încerce a le realiza" [7].

Atrăgînd atenţia că orice încercare de a anticipa viitorul omenirii, este expusă într-o măsură oarecare să ia un colorit utopic, Negulescu afirma deschis : „cît despre optimism, cred că este ceea ce îi trebuie mai mult lumii descurajate de astăzi. Ceea ce nu înseamnă firește că trebuie să îl dăm cu orice preţ, chiar şi fără nici o îndreptăţire" [8]. De aceea îşi permite să conchidă că omenirea nu este nici atît de bună cum cred optimiştii, nici atît de rea, cum cred pesimiştii. „Luaţi în general, oamenii sînt însufleţiţi de dorinţa sinceră de a ajunge la adevăr în ordinea teoretică şi la bine, în ordinea practică" [9].

Negulescu concepe tema omului ca fiind în esenţă sinonimă cu istoria lui, în cursul căreia şi-a acumulat însuşirile sale caracteristice. Fidel manierei sale istoriste de abordare şi analiză a complexului fenomen social, Negulescu sesizează că viaţa societăţii omeneşti se compune deopotrivă din activităţile combinate ale oamenilor ce le alcătuiesc, activităţi între care există deosebiri esenţiale şi fundamentale, că oamenii nu acţionează „oarecum şi la întîmplare, pentru ca societăţile ce le formează ei să progreseze. Trebuie, neapărat, ca activităţile lor să se îndrepteze, în mod constant, într-o direcţie anumită pe care o determină, pentru fiecare caz, potrivit cu locul, cu timpul şi cu împrejurările, legile naturale ale dezvoltării agregatelor sociale" ... „acea direcţie care poate fi bună sau rea, poate duce la progres sau la regres după cum e conformă sau nu cu direcţia naturală a evoluţiei sociale, pe treapta de dezvoltare pe care se găsesc agregatele respective" [10].

Negulescu abordează problema destinului omenirii — destin ce nu reprezintă ceva misterios, „manifestîndu-se cu destulă claritate prin ceea ce face fiecare în viaţă" [11] — funcţie de „jocul natural al factorilor cunoscuţi ce-i determină în prezent evoluţia" [12], din sfera cărora nu exclude factorul economic şi politic, dar cărora le acordă un rol limitat în raport cu factorii metafizic-ştiinţific, moral. Este clar că într-o astfel de abordare, esenţa umană nu poate apare decît ca „o abstracţie inerentă individului izolat" (Marx), societatea însăşi, deşi privită din punct de vedere diacronic, va apare ca un conglomerat în cadrul căruia, indivizii acţionează mai ales în virtutea unor mobiluri biopsihologice. Umanul trebuie descoperit la nivelul co-existenţei indivizilor, al convieţuirii, şi nu al izolării. Fără indivizi în relaţie, societatea rămîne doar un nume, fără comunitate individul rămîne o abstracţie. Or, este ştiut că secretul esenţei umane, al specificului însuşirilor care deosebesc umanul de biologic, nu se află la nivelul individului, ci al grupului, al structurii istorice ce rezultă din integrarea indivizilor în ansamblu.

---

[7] *Ibidem*, p. 9.
[8] *Destinul omenirii*, vol. I, p. 48.
[9] *Idem*, vol. III, p. 124.
[10] *Idem*, vol. IV, p. 77—78.
[11] P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, p. 28.
[12] *Destinul omenirii*, vol. I, p. 19.

Negulescu, accentuînd asupra faptelor de conștiință în explicarea istoriei, ajunge inevitabil la ideea că dacă structurile sociale sînt produse ale conștiinței, atunci transformarea lor este condiționată de înlocuirea vechii conștiințe, de unde rezultă cercul vicios :„... dacă ideile joacă un rol atît de mare în desfășurarea vieții sociale, o schimbare a ideilor cu privire la cauzele mai adînci ale crizei contemporane n-ar putea să nu contribuie la înlăturarea ei. Ar duce o asemenea schimbare la o modificare a instituțiilor? Poate da, poate nu. Dacă oamenii s-ar convinge că răul nu vine de la instituție ci de la ei înșiși, poate că n-ar mai simți nevoia să modifice instituțiile și în orice caz, n-ar avea nevoie de o schimbare a instituțiilor care să le permită lor înșile să se schimbe" [13].

Din perspectiva unui umanism larg, întemeiat pe criterii etice, filozoful român crede cu putere de convingere că nici o limită nu se poate pune în principiu dezvoltării viitoare, pentru că oamenii nu sînt niciodată mulțumiți cu ceea ce au și ar vrea să aibă mai mult; ei nu se împacă niciodată cu ceea ce sînt și ar vrea să fie mai mult, iar acest „mai mult" pe care îl doresc veșnic reprezintă pentru noi o stare superioară, din punct de vedere material și moral, celeia în care se găsesc. El ajunge astfel la concluzia, ce se degajă din aproape toate lucrările sale, că „oamenii nu-și schimbă nici scopurile pe care le urmăresc, nici mijloacele de care se folosesc spre a le realiza, decît atunci cînd încep a fi nemulțumiți de ele" [14]. În acord deplin cu Bacon în această privință, el afirmă că scopul urmărit de oameni în acțiunea lor este să stăpînească natura, să utilizeze forțele ei punîndu-le în serviciul omenirii, să provoace apariția fenomenelor utile, să împiedice apariția celor dăunătoare, sau cel puțin să fie prevăzute pentru a ne feri la timp de acțiunea lor.

Este evident că realizarea de către oameni a scopului pe care-l cunosc devine o lege a activității lor, lege care depășește prin semnificația ei sfera gnoseologiei și o anunță pe aceea a ethosului. La acest nivel, scopul este limitat, mărginit la satisfacerea unei nevoi biologice, dar nu se raportează numai la ea ci și la altceva, la un termen mediu intercalat între nevoie și acțiune, un scop a cărui dezlegare de nevoie devine cel puțin virtual posibilă.

Nemulțumirea declanșează mecanismul dezvoltării societății „nu numai în ordinea materială... ci și în ordinea spirituală... ea este imboldul de căpetenie care a împins omenirea fără odihnă pe drumul progresului" [15]. Ea este aceea care face din om o ființă problematizantă, în căutarea nepotolită de soluții, îi impune o atitudine, o decizie, o căutare, un efort, deci o activitate. Și, întrucît, printre oameni s-au găsit întotdeauna unii care nu s-au declarat mulțumiți cu satisfacerea pură și simplă a nevoilor elementare ale vieții și care au căutat „altceva" decît vedeau în jurul lor, au căutat forme mai ușoare și mai sigure, mai bune și mai frumoase de viață, ei au contribuit la conștientizarea nemulțumirii, la antrenarea mulțimii în promovarea unor modalități noi de trai. Și linia sinuoasă a progre-

---

[13] P.P. Negulescu, *Oameni și instituții*, (text inedit), „Revista de filozofie", nr. 10/1967, p. 1138.

[14] P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane*, vol. IV, București, 1944, p. 5.

[15] *Ibidem*, vol. I, București, 1941, p. 64.

sului continuă, pentru că odată cu îmbunătățirea condițiilor de existență, se ridică și nivelul vieții sufletești, oamenii capătă exigențe mai mari, mai numeroase, mai rafinate pentru a căror satisfacere e nevoie de o nouă îmbunătățire a condițiilor de existență. Aceasta înseamnă — conchide Negulescu — că prezentul oricît ar fi de superior trecutului, nu-l poate mulțumi niciodată pe deplin. El însuși nu se declara mulțumit de structura socială a popoarelor civilizate care „este departe de a fi perfectă. Sub aspectul ei economic mai ales, silește încă pe mulți oameni să trăiască într-o strîmtoare materială" [16].

Analizînd ordinea socială burgheză, Negulescu denunță divergența dintre real și posibil și deși decretează fenomenele sociale ca supuse în cea mai mare măsură schimbării, el va reduce progresul la simple modificări subordonate ordinii burgheze, nealterabile, își va orienta întregul proiect de reformă socială nu înspre înlocuirea structurii capitaliste, ci îndeosebi spre consolidarea moralității, a convingerilor și credințelor maselor.

Ca și Maiorescu — al cărui discipol este — Negulescu simte nevoia îndreptării „răului" dar nu prin revoluție ci prin reforme, prin reglementarea comportării umane, printr-un sistem de norme care ar viza „respectul vieții și averii fiecăruia dintre membri acelor societăți, precum și respectul ordinii politice și sociale ce domnește prin voința lor într-însele — ordine care poate fi modificată prin liberă persuasiune și pe căi legale, nu cu forța și pe căi revoluționare" [17].

Subliniind că valoarea relativă a acestor norme de conduită nu se poate determina decît prin distanța ce le separă de condițiile ideale ale vieții comune a oamenilor, ale vieții sociale, el argumentează că cu cît se apropie mai mult de aceste condiții, cu atît valoarea lor este mai mare și invers. Condițiile ideale ale acțiunii umane le rezumă la :

a) recunoașterea dreptului la existență al fiecărui om și prin urmare respectul vieții lui și a tot ce îi este necesar ca să poată trăi ;

b) simpatia pentru suferințele fiecărui om și prin urmare dorința de a le cruța sau cînd sînt inevitabile de a i le ușura ;

c) simpatia pentru năzuința firească a fiecărui om de a se dezvolta, pe cît posibil, în toate direcțiile, de a-și îmbunătăți și înfrumuseța viața — și prin urmare dorință de a-l ajuta, atît cît este cu putință în sforțările pe care le face în acest scop sau cel puțin de a nu-l împiedica [18].

Cu toate intențiile lăudabile, lui Negulescu îi scapă faptul că întreg conținutul normativ al regulilor sociale se sprijină pe baze obiective ; respectiv, caracterul comportării generale prescrise de o anumită normă nu decurge în ultimă instanță din însăși norma morală dată, din caracteristicile formale ale acesteia sau din structura sa logică, ci din anumite raporturi sociale determinate. Numai ca expresie a unor relații sociale reale, a unor interese și necesități reale, norma morală poate deveni un factor motivațional pentru conștiința unor pături mai largi, un factor determinant lăuntric al activității umane. Neținînd cont de fundamentarea

---

[16] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. III, p. 161.
[17] *Ibidem*, p. 57.
[18] *Ibidem*, p. 57—58.

socială obiectivă a normelor morale, Negulescu rămîne cu analiza la nivelul structurii sufletești a oamenilor, a indivizilor izolați și de aici trage concluzia că valoarea practică a acestor norme este relativă, „ea atîrnă de oamenii ce le mînuiesc"[19].

Reluînd teza, spenceriană în esență, că omenirea își poate într-o măsură modela viitorul în concordanță cu valorile morale, Negulescu scotea în evidență discrepanța — pusă în evidență de democrația burgheză — dintre evoluția intelectuală și cea etică a omenirii: „din punct de vedere al puterii de a înțelege natura și mai ales de a se folosi de forțele ei, omul a ajuns, aproape un zeu, pe cînd din punct de vedere cum se poartă cu semenii săi a rămas încă un diavol" [20]. De aceea cea mai urgentă din problemele viitorului apropiat, o consideră ridicarea omului și din punct de vedere moral la înălțimea la care a ajuns din punct de vedere intelectual.

Negulescu nu va depăși, în conturarea viitorului, cadrul societății burgheze, considerînd capitalismul cea mai importantă cucerire în „ordinea practică" iar democrația burgheză cea mai importantă cucerire în „ordinea politică". Într-o astfel de viziune, însuși progresul moral se închide înlăuntrul unui sistem de moralitate constituit, cu limite flexibile doar în acest sistem, reliefînd cerința perfecționării doar într-o anumită direcție: bine, mai bine — puncte fixe în jurul cărora morala gravitează ameliorîndu-se sau nu.

Asupra democrației Negulescu avea o imagine de asemenea profund umanitară. El înțelegea de exemplu democrația ca „liberă dezvoltare a fiecăruia după puterile lui... dezvoltare fără deosebire... și putința de a te ridica neîmpiedicat de nici un privilegiu de naștere sau de avere în ierarhia valorilor sociale" [21]. Umanismul democratismului său este superior celui etico-iluminist tradițional. Astfel, deși în diverse lucrări va arăta că dezvoltarea liberă a indivizilor o asigură „mai întîi egalitatea civilă, egalitatea economică"[22], el va sublinia că numai egalitatea politică rămîne garanția celorlalte, că „mecanismul vieții publice în regimurile democratice nu pare a fi ajuns încă să fie destul de bine înțeles de cei ce îl practicau; dovadă faptul că nu-i văd destul de limpede condiția, fără de care nu poate duce la rezultate utile într-adevăr pentru toți. Una din aceste condiții — cea mai însemnată poate — este ca toți cei ce alcătuiesc un popor cu un regim democratic să ia parte efectiv la funcționarea lui. Altfel democrația riscă să nu fie, cum a fost adesea, decît o simplă oligarhie [23].

Pasionat apărător al demnității și libertății omului, puse în pericol deopotrivă atît de criza democrației burgheze, cît și de antiumanismul fascist, P. P. Negulescu era de o orientare politică consecventă; nu totdeauna rezultatele s-au potrivit bunelor lui intenții.

---

[19] *Ibidem*, vol. I, p. 6—7.
[20] *Ibidem*, vol. II, p. 175.
[21] P.P. Negulescu, *Reforma învățămîntului*, p. CXLIX.
[22] P.P. Negulescu, *Partidele politice*, p. 190.
[23] *Destinul omenirii*, vol. V, Manuscrise, p. 676—677.

CRITICA TELEOLOGIEI ÎN OPERA LUI P.P. NEGULESCU

DE

PETRE DUMITRESCU

Studierea peisajului bogat, complex și contradictoriu al filozofiei românești din prima jumătate a secolului nostru a relevat cercetătorilor [1] că *principala contradicție* care a brăzdat filozofia acestei perioade, contradicție apărută pe fondul luptei dintre cele două direcții filozofice fundamentale, materialismul și idealismul, a fost aceea *dintre raționalism și iraționalism*.

Împotriva filozofiei iraționaliste s-au ridicat, pe lîngă exponenții direcți ai ideologiei marxiste, și gînditori nemarxiști ca Mircea Florian, Dan Bădărău, D.D. Roșca, N. Bagdasar ș.a., al căror merit constă în sesizarea izvoarelor teoretice ale iraționalismului, a legăturii sale cu misticismul și subiectivismul și, chiar mai mult, cu o anumită tendință politică reacționară al cărei scop final era înlăturarea brumei de libertăți democratice și instaurarea unui regim politic de teroare și arbitrariu. Printre reprezentanții de frunte ai orientării antiiraționaliste se înscrie și P. P. Negulescu.

Contribuția sa substanțială la *critica teleologiei*, izvor teoretic al iraționalismului, are ca punct de plecare constatarea că universul este un tot ordonat, căruia îi sînt proprii următoarele trăsături : solidaritatea, unitatea și regularitatea. Ordinea universului este pentru filozoful român o realitate incontestabilă, impusă de cunoașterea științifică și de experiența umanității, fără de care nu ar fi posibilă funcționarea normală a gîndirii și realizarea cunoașterii. Dacă lumea ar fi un haos, o realitate dezordonată, subliniază P. P. Negulescu, nu ne-am putea folosi în cunoașterea universului de rațiune și de lumina experienței și ar trebui să recurgem la minuni și la forțe suprasensibile pentru a-l explica.

---

[1] N. Gogoneață, *Orientarea materialistă în filozofie*, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, Edit. Academiei R.S.R., București, 1967 ; G. Cazan, *Dezvăluirea rădăcinilor teoretice ale iraționalismului în filozofia românească în perioada interbelică*, în „Analele Universității București", Seria științe sociale — Filozofie" — anul XV, 1966.

Ordinea generală a universului, constată Negulescu, a fost explicată în istoria filozofiei prin două mari categorii de soluţii : a) mecaniciste şi b) finaliste. Ele se bizuie pe folosirea a două categorii de cauze : cauzele eficiente, în cazul soluţiilor mecaniciste şi cauzele finale, în cazul soluţiilor teleologice. În măsura în care materialismul explică ordinea lumii prin cauze eficiente, iar idealismul prin cauze finale, cele două soluţii ale problemei cosmologice apar, în concepţia lui Negulescu, strîns legate de cele două soluţii fundamentale ale problemei ontologice.

Prin cauză eficientă, el înţelege acea cauză care produce în mod mecanic un obiect sau fenomen numit efect. Iar prin cauză finală, acea cauză care implică intervenţia unei fiinţe conştiente, fiind o cauză reprezentată, ideală. Din acest motiv, cauza finală este aceea în care efectul convertit în scop, devine cauza propriei sale cauze. Trăsnetul explicat prin cauze finale se produce în virtutea scopului reprezentat de forţa supra-sensibilă de a pedepsi pe cei răi şi vinovaţi. Aşadar, cauzalitatea finală implică inversarea legăturii reale dintre cauză şi efect, considerîndu-se că efectele preexistă cauzelor care le-au produs. Dar în această împrejurare cauza nu mai acţionează şi deci nu mai este cauză. Se poate observa uşor, că temeiul soluţiilor finaliste ale problemei cosmologice este din punct de vedere logic absurd.

Utilizînd în explicarea universului cauze eficiente, primele soluţii ale problemei cosmologice, arată Negulescu, au fost de natură mecanicistă. Constituindu-se ca o reacţie împotriva limitelor soluţiilor mecaniciste, soluţiile finaliste au căpătat de la început un caracter negativ. Sforţările lor s-au îndreptat în special spre demonstrarea necesităţii admiterii principiului ordonator, fără de care nu s-ar putea explica ordinea fenomenelor universului, şi nu asupra modului cum principiul pe care-l presupun a dat naştere universului. Soluţiile finaliste au contribuit la progresul problemei cosmologice, subliniază Negulescu, nu prin explicările pe care le-au elaborat, ci numai întrucît au silit soluţiile mecaniciste să se precizeze şi să se perfecteze continuu.

Reprezentanţii finalismului obiectau că naşterea ordinii generale a fenomenelor universului, care constă în adaptarea reciprocă, în armonizarea a nenumărate serii cauzale nu poate fi explicată prin întîlnirea întîmplătoare şi combinarea automată a părţilor din care este format universul. Dar de la această constatare întemeiată se ajungea să se susţină, în mod greşit, că „atunci cînd două sau mai multe serii cauzale se combină între ele spre a da naştere unui efect, ce nu rezultă de la sine din natura lor, cauzele eficiente nu mai ajung, e nevoie să recurgem la cauzele finale" [2]. După cum înjghebarea complicată a pieselor unui ceasornic nu poate fi înţeleasă fără intervenţia unei fiinţe conştiente, care să fi lucrat conform unui plan preconceput şi în vederea unui scop determinat, tot aşa, afirmau ei, universul cu unitatea şi regularitatea lui desăvîrşită este opera unui principiu ordonator, care a acţionat prin mijlocirea cauzelor finale. Aceste observaţii critice, constată Negulescu, pot impresiona, dar ele se întemeiază pe analogii, care deşi sînt utile pentru lămurirea anumitor idei, nu sînt propriu-zis argumente, deoarece în raţionamentele prin analogie se conchide

---

[2] P. P. Negulescu, *Problema cosmologică*, 1934—1935, p. 517—518.

de la asemănarea lucrurilor de explicat la identificarea principiilor explicative, de la asemănarea efectelor la identificarea cauzelor.

În vederea analizei criteriului finalității, P.P. Negulescu consideră necesar, mai întîi, să cerceteze caracterele unui produs al activității omenești în care finalitatea este incontestabilă. Analizînd, bunăoară, construirea unei mașini oarecare, el constată că această acțiune umană este determinată, în primul rînd, de legile generale ale naturii și de proprietățile speciale ale materiilor din care e alcătuită, iar în al doilea rînd, de scopul pentru care este construită, adică de efectul pe care urmează să-l producă. Criteriul finalității implică, așadar, o dublă determinare : în raport cu trecutul și cu viitorul, în raport cu cauzele eficiente și cu cauzele finale [3]. În lumina exigențelor impuse de criteriul finalității, el trece și analizează, în special, acele domenii ale naturii în care, după părerea reprezentanților teleologiei, finalitatea se manifestă în formele cele mai perfecte. Întrucît scopul universului în cadrul tuturor teoriilor finaliste este menținerea și întărirea vieții, este firesc ca finalitatea cea mai evidentă să se manifeste la ființele vii. Scopul universului fiind conservarea vieții, înseamnă că scopul existenței organismelor vii se află în ele însele și că finalitatea lumii organice este internă. Natura fizică, susțin teleologii, nu are scopul existenței în ea însăși, ci în afara ei, de aceea finalitatea ei este externă.

Dar finalitatea lumii organice, constată Negulescu, este deosebită radical de aceea implicată în produsele omenești. Numeroase date ale științelor evidențiază, de pildă, că spre deosebire de o mașină, produs al activității omenești, care nu conține, pe lîngă părțile indispensabile funcționării, nici un element dăunător în structura ei, organismele vii posedă o serie de organe inutile sau chiar vătămătoare. Dacă universul, notează Negulescu, ar fi fost ordonat de o forță suprasensibilă în baza unui plan prestabilit, atunci n-ar fi trebuit să intre în structura lui nici o imperfecțiune, nici un element inutil sau dăunător. Și mai izbitoare apare lipsa de finalitate a naturii în domeniul raporturilor dintre speciile animale și vegetale. Natura nu poate fi comparată cu un templu care răsună veșnic de acordurile armoniei universale, cum credeau filozofii teiști, ci mai degrabă, scrie Negulescu, s-ar putea compara cu un abator plin de sînge, din care se ridică în fiecare moment strigătele de durere ale ființelor vii, care se măcelăresc reciproc, fiindcă natura le-a condamnat să se măcelărească reciproc, spre a putea trăi [4].

Gînditorii teleologi au căutat să motiveze acest fenomen în diferite chipuri. Ipoteza accidentelor creației, elaborată de Leibniz, s-a bucurat de cea mai bună primire și a avut cea mai largă răspîndire. Leibniz în lucrarea sa *Teodiceea* susținea că toate relele din univers, inclusiv bolile și epidemiile n-au fost programate inițial în planul creației, ci au rezultat de la sine, în mod întîmplător, așa precum apar, de sub dalta sculptorului, care cioplește o statuie, așchii de piatră fără forme definite. Microbii patogeni și bolile pe care le provoacă ei, ar fi în acest caz, niște accidente pe care divinitatea nu le-a prevăzut în planul creației.

[3] *Ibidem*, p. 366.
[4] *Ibidem*, p. 411.

Ipotezei accidentelor creației, filozoful român îi aduce două obiecții de principiu : a) dacă divinitatea este atotputernică și atotștiutoare de ce nu a prevăzut accidentele și de ce nu le-a împiedicat ; b) dacă microorganismele ar fi simple accidente ale creației ar trebui să nu posede o organizare definită, pentru că n-au intrat în planul primordial de creație. Științele biologice arată însă că microbii sînt tot așa de bine organizați ca celelalte specii de ființe vii. În sfîrșit, modul cum se reproduc ființele vii vădește, de asemenea, remarcă Negulescu, o totală lipsă de finalitate în natura organică. Pentru a da naștere la cîteva ființe vii dintr-o specie oarecare, natura produce o cantitate imensă de germeni din care numai foarte puțini ajung la dezvoltarea deplină, pe cînd ceilalți pier. Cercetată din diferite unghiuri de vedere, natura organică dezvăluie astfel o mare disproporție între scop și mijloace, ceea ce demonstrează că, în acest domeniu, finalitatea cel puțin în forma sa specifică produselor omenești, nu trebuie recunoscută.

Reprezentanții sistemelor teiste își închipuie principiul ordonator ca fiind superior și exterior universului, ca pe un principiu transcendent, identificat adesea cu Dumnezeu. Pentru gînditorii teiști din antichitate, acest principiu suprem ordona o materie preexistentă, iar acțiunea lui se exercita în mod permanent printr-o infinitate de acte parțiale care se desfășurau în infinitatea timpului și în infinitatea spațiului. Acest mod de concepere a acțiunii principiului ordonator vine în contradicție, după opinia lui Negulescu, cu însuși conceptul de ordine a universului. „Ce haotică ar deveni natura, scrie el, dacă cursul fenomenelor ei n-ar fi invariabil, dacă cursul acesta ar putea fi schimbat în fiece moment după rugăciunile a milioane și milioane de oameni, care ar cere divinității lucruri diferite, lucruri opuse sau chiar contradictorii. Dacă rugăciunile ar fi eficace, dacă intervențiile divinității în cursul fenomenelor naturii ar fi reale, universul ar deveni un haos inexplicabil. În fața unui asemenea haos, nesiguranța noastră ar fi atît de mare, încît nimeni n-ar mai risca să întreprindă nimic și progresul ar deveni imposibil" [5].

Sistemele teiste moderne, sub influența concepției religioase a creației din nimic și a constatării ordinii invariabile a fenomenelor, au presupus că principiul inteligent și înzestrat cu voință a acționat ca un singur act inițial creator, atît al substanței cît și al ordinii universului. O dată stabilită ordinea constantă a universului, printr-un act originar fundamental și normativ, principiul ordonator nu ar mai interveni în mersul obiectelor și al fenomenelor.

În fața teoriilor teiste s-a ridicat însă obiecția că este imposibil de a ne reprezenta, fără contradicții, un scop pentru care Dumnezeu ar fi creat lumea. Negulescu consideră că în vederea găsirii acestui scop trebuie să stabilim mai întîi cauza universului. Or, toate sistemele teiste afirmă că această cauză este Dumnezeu, ca ființă absolută și infinită. Dar o ființă absolută și infinită nu poate urmări decît un scop absolut și infinit. Așa fiind, scopul universului se confundă cu cauza lui, căci scopul fiind absolut și infinit, nu poate exista alături de cauza lui care este, de asemenea, absolută și infinită. Două „infinituri" care ar exista alături, ar deveni finite. Dar din teza că scopul universului este Dumnezeu, care este în ace-

[5] *Ibidem*, p. 399.

lași timp și cauza lui, rezultă că Dumnezeu a creat universul pentru sine însuși. Dacă l-a creat pentru sine însuși înseamnă că i-a lipsit ceva. Lipsindu-i ceva înainte de creație, Dumnezeu nu mai poate fi considerat ca o ființă perfectă. Teoriile teiste ne conduc, prin urmare, spre următoarea dilemă : sau Dumnezeu este o ființă perfectă și atunci nu are nevoie de nimic ; sau întrucît universul există trebuie să presupunem că Dumnezeu, pentru a-l crea a fost lipsit de ceva și atunci nu este o ființă absolută și infinită pentru că ceea ce i-a lipsit înainte de creație, a trebuit să existe cel puțin ca potențialitate. Or, dacă alături de Dumnezeu ca existență infinită și absolută există ceva, chiar și în stare potențială, înseamnă că existența absolută a lui Dumnezeu se transformă în existență relativă, iar existența infinită în existență finită.

Alți reprezentanți ai teoriilor teiste susțin că Dumnezeu a creat universul pentru om, omul devenind instrumentul prin care Dumnezeu se preamărește pe sine însuși. În primul rînd, Negulescu arată că dacă Dumnezeu ar fi creat lumea pentru om, ar fi trebuit ca toate lucrurile să fie utile omului. În fapt însă, în univers există nenumărate lucruri nefolositoare omului. În al doilea rînd, dacă scopul pentru care Dumnezeu a creat universul este omul, se pune următoarea întrebare : cum poate o cauză absolută și infinită să urmărească un scop relativ și finit ? În această ipoteză omul ar fi cauza finală care determină pe Dumnezeu să creeze universul. Omul fiind o existență relativă și finită, Negulescu se întreabă : cum poate o cauză relativă să determine o cauză absolută, cum poate o cauză finită să determine o cauză infinită ? În această situație, Negulescu menționează că deoarece absolutul prin definiție exclude orice determinare, iar infinitul exclude orice existență în afară de el, este imposibil de a admite că relativul determină absolutul, iar finitul determină infinitul.

În pofida manierei metafizice de interpretare a raportului dintre absolut și relativ, finit și infinit, critica întreprinsă de Negulescu sistemelor teiste nu s-a perimat.

Spre deosebire de teoriile teiste care explică finalitatea din natură printr-un principiu transcendent, exterior universului, există explicații teleologice care, pornind de la faptul că obiectele și fenomenele sînt produse de forțe interne, consideră că principiul ordonator și creator este imanent. Aici include Negulescu panteismul, panlogismul și pantelematismul. Fiecare dintre ele identifică universul cu un principiu spiritual : panteismul îl identifică cu Dumnezeu, panlogismul cu rațiunea cosmică, iar pantelematismul cu voința universală.

Falsitatea sistemelor teleologice imanentiste este demonstrată de Negulescu, în primul rînd, pe baza datelor științelor naturii, care infirmă existența forțelor supranaturale în univers, iar în al doilea rînd, prin imposibilitatea reprezentării tezelor lor. Negulescu este de părere că valoarea logică și valoarea explicativă nu coincid întotdeauna. Sînt teorii impecabil construite din punct de vedere logic, dar al căror conținut gîndirea umană nu și-l poate închipui și invers, teorii mai puțin realizate din punct de vedere logic, sînt acceptate de gîndirea umană fiindcă conținutul lor poate fi reprezentat. De aceea, Negulescu precizează că o teorie capătă pentru gîndirea umană o valoare explicativă, „numai dacă

este reprezentată de mintea noastră; altfel, oricare ar fi întemeierea ei logică, valoarea ei explicativă rămîne discutabilă, neîndestulătoare, dacă nu chiar absolut nulă"[6]. Prin imposibilitatea reprezentării Negulescu nu înţelege neputinţa principială de a imagina forţele spirituale imanente universului, ci falsitatea unor asemenea reprezentări. De exemplu, fiinţa divină universală din sistemele panteiste şi raţiunea cosmică din sistemele panlogiste nu pot fi concepute, deoarece, o raţiune care n-ar rezida într-un subiect concret, într-o persoană, ci ar exista pretutindeni în univers, vine în contrazicere cu tot ceea ce experienţa şi ştiinţele naturii au stabilit despre raţiune.

Prin amploarea, profunzimea şi claritatea ei critica îndreptată de Negulescu împotriva teleologismului îşi păstrează şi astăzi valabilitatea, putînd fi întrebuinţată pentru ilustrarea inconsistenţei teoretice a concepţiilor teleologice şi, în consecinţă, în dovedirea caracterului fals al unuia din izvoarele teoretice ale filozofiei iraţionaliste.

[6] *Ibidem*, p. 474.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

MILITANTISM ŞI DIMENSIUNE ISTORICĂ *

Poate că una din problemele importante care se pun la alcătuirea unei culegeri antologice unui autor care a căutat prin scrisul său să facă în primul rînd operă militantă, de propagandă a ideilor Partidului Comunist Român, este aceea dacă aceste materiale, pătrunse de spiritul şi imperativele luptei partidului, păstrează fizionomia distinct marcată a personalităţii autorului.

Recenta culegere a lui Ştefan Voicu, *Pagini de istorie socială* îndreptăţeşte un răspuns afirmativ la această chestiune.

În paginile culegerii autorul reuneşte piese reprezentative ale unei bogate activităţi publicistice. Sînt materiale diverse ca întindere şi gen publicistic — de la studiul masiv, construit metodic, la amintiri sau recenzii succinte. Cronologic, articolele din culegere îmbrăţişează două perioade distincte : una — cuprinsă între anii 1935—1939, iar cealaltă — anii imediat următori eliberării ţării. Cîteva articole scrise mai tîrziu gravitează de fapt, prin problematica lor, în jurul perioadelor care concentrează majoritatea materialelor. Figurează în antologie piese apărute în publicaţii ca „Era nouă", „Societatea de mîine", „Soarele", „Cuvîntul liber", „Reporter", „Viaţa românească", „Economia naţională", pînă la 1939, sau „Scînteia", „Contemporanul", „Lupta de clasă", după 1945.

Culegerea dezvăluie un larg diapazon tematic, şi totodată pune în evidenţă o unitate de concepţie şi unitate de atitudine.

Cercetarea sociologică a fost unul din fenomenele interesante ale vieţii ştiinţifice din România care a reţinut atenţia lui Ştefan Voicu. Studiul de teren întreprins de echipele studenţeşti sub coordonarea profesorului D. Gusti s-a soldat cu un vast material documentar. Era un efort remarcabil de cunoaştere, caracterizat prin amploare, stăruinţă, autenticitate. Prin el se deschideau ochiuri de lumină, vie şi limpede, spre realitatea românească. Dar esenţa acesteia se pierdea adesea sub suprapovara datelor faptice rămase la un nivel redus de generalizare. Era o carenţă de structură, împietînd asupra capacităţii cognitive a investigaţiei desfăşurate, împrejurare pe care Ştefan Voicu o subliniază energic şi în alt articol consacrat mişcării de monografie sociologică. Pe plan metodologic, autorul culegerii *Pagini de istorie socială* promovează în fond ideea împletirii cercetării concrete cu munca de abstractizare ca o condiţie a cunoaşterii realităţii, inclusiv a celei sociale. Din această perspectivă el evidenţiază superioritatea materialismului dialectic ca o teorie de ansamblu aptă să orienteze procesul

* Ştefan Voicu, *Pagini de istorie socială*, Editura politică, 1971.

Rev. filoz. 18, 8, Bucureşti, 1971, p. 109—112 1093—1096

cercetării mai în profunzime, să dea explicaţiei cauzale orizontul şi dimensiunea necesare. Este de altfel semnificativ că pornind de la materialele conţinute în cercetările monografice, Ştefan Voicu desprinde concluzii şi observaţii mai substanţiale decît cele formulate de autorii cercetărilor înşişi.

Apariţia lucrării lui Petre Andrei *Sociologia generală* constituie un alt prilej pentru a relua discuţia cu privire la problematica sociologică în ţara noastră. Operă didactică, expunînd sistematic evoluţia gîndirii sociale, lucrarea lui Petre Andrei era în acelaşi timp, potrivit sensului reflecţiilor lui Ştefan Voicu, rodul unui spirit viu, reactiv, preocupat de sinteză, dar deschis dezbaterilor şi confruntărilor ştiinţifice.

În mod special, autorul *Paginilor de istorie socială* ţine să sublinieze ascuţişul critic al lucrării lui Petre Andrei împotriva teoriilor retrograde, rasiste, a căror inconsistenţă ştiinţifică era egalată doar de agresivitatea încercărilor de a fi transpuse în practică.

Procedînd la o delimitare principială din perspectiva învăţăturii marxiste de concepţiile lui Petre Andrei, consideraţiile lui Ştefan Voicu reliefează înălţimea intelectuală, pasiunea ideii şi preocuparea pentru a restabili noblеţea şi demnitatea umană ca trăsături caracteristice de profil ale savantului ieşean.

Într-o nouă perioadă de dezvoltare, Ştefan Voicu integrează preocupărilor gîndirii marxiste din România analiza critică a ideologiei poporaniste a lui C. Stere. Studiul publicat la începutul anului 1937 în „Viaţa românească" defineşte cu siguranţă problema substratului de clasă al curentului poporanist, dezvăluie sensul disputei dintre socialişti şi poporanişti la începutul secolului nostru şi examinează unele teze caracteristice orientării teoretice a acestui curent. Nouă şi într-un fel nefructificată în cercetările ulterioare este modalitatea istorică de înţelegere a poporanismului, cu alte cuvinte abordarea curentului ca pe o problemă a dezvoltării istorice a gîndirii social-politice în România. *Ideologia lui Constantin Stere* rămîne unul din studiile marxiste de referinţă în problema dată.

O mare zonă a preocupărilor în activitatea de cercetare şi publicistică a lui Ştefan Voicu o reprezintă problema agrară. Examinarea realităţilor economice ale satului revine cu insistenţă, atît în perioada premergătoare celui de-al doilea război mondial, cît şi după eliberare. Înseşi articolele consacrate problemelor sociologice sau unor aspecte ale vieţii ideologice sînt legate de procesele economiei rurale, deoarece substanţa reală pe care îşi clădeau analiza o constituiau aceste procese.

În viziunea autorului *Paginilor de istorie socială* problema agrară continua să rămînă una dintre problemele fundamentale nerezolvate ale societăţii româneşti. Efectele reformei din 1921 se dovediseră a fi cu totul reduse, iar termenii în care se punea soluţionarea chestiunii rurale vizau tot raporturile de proprietate, caracterizate printr-o polaritate contrastantă : pe de o parte, un număr redus de mari proprietari deţinînd întinse suprafeţe de pămînt, iar pe de altă parte, o accentuată pulverizare a pămîntului în sectorul ţărănesc al agriculturii. Sigur, liniile demarcaţionale între configuraţia raporturilor de proprietate în agricultura antebelică a României şi în sistemul agrar de după primul război mondial apar oarecum estompate. Aceasta constituie, într-un fel, o reacţie la tonul apologetic cu care exponenţii cercurilor dominante învăluiau reforma agrară din 1921. De asemenea, se fixează astfel atenţia asupra faptului că problema agrară îşi cerea rezolvarea în termeni care nu se modificaseră fundamental, nu erau esenţial restructuraţi prin reforma din 1921. Autorul *Paginilor de istorie socială* se apropia aşadar, în mod corect, de definirea etapei istorice de dezvoltare a ţării şi a caracterului sarcinilor puse în faţa ei spre soluţionare, problemă care a preocupat atît de intens P.C.R. şi a polarizat, într-o perioadă, activitatea sa ideologică.

O serie de fenomene la care autorul se opreşte în mod special — pulverizarea micii proprietăţi ţărăneşti, criza agricolă şi manifestările ei în condiţiile unei structuri agrare prezentînd sensibile malformaţiuni semifeudale, fiscalitatea excesivă, degradarea inventarului agricol şi inadecvarea lui la cerinţele noi ale agriculturii — toate aceste trăsături născute pe terenul relaţiilor agrare în perioada

de după reforma din 1921 aveau şi rădăcini istorice mai vechi, fapt care le agrava şi le sporea acuitatea. În studiile cuprinse în culegerea *Pagini de istorie socială* este sesizată dubla condiţionare — istorică şi social-economică nemijlocită — a proceselor amintite şi acesta reprezintă unul din punctele forte ale articolelor, bogat în orientări sugestive pentru cercetarea ulterioară.

După reforma agrară din 1945, o analiză comparativă a acesteia cu cea iniţiată în anii 1918—1921 se impunea cu acuitate gîndirii sociale din România. În mai multe articole Ştefan Voicu procedează la o asemenea analiză relevînd deosebirea calitativă în ce priveşte concepţia şi aplicarea reformei din 1945 faţă de cea din 1921. „... reforma agrară din martie 1945 — citim într-un articol publicat în „Contemporanul" — reprezintă o cotitură esenţială în mersul unui îndelungat proces istoric, într-un domeniu străbătut de peste o sută de ani de focul răscoalelor ţărăneşti..." (p. 309).

Ca o continuare firească, interesul autorului lucrării se prelungeşte şi spre etapa socializării agriculturii în legătură cu care întîlnim în articolul *Cu privire la sarcina făuririi economiei socialiste unitare*, judecăţi echilibrate, îndelung cumpănite, sintetizînd experienţa practicii sociale.

Revenind la scrierile din perioada antebelică, o menţiune specială se cuvine celor consacrate unor teme politice ancorate în realitatea vremii. În faţa mişcării muncitoreşti, unitatea de acţiune s-a ridicat, de pildă, între cele două războaie mondiale, ca una din problemele fundamentale. În articolele şi studiile sale, autorul *Paginilor de istorie socială* se apropie dintr-o perspectivă interesantă, justă în esenţa ei, vădind o largă înţelegere a situaţiei, de această problemă. Se simte preocuparea pentru a sesiza deplasările, fie cît de modeste, favorabile unităţii de acţiune, intervenite în cadrul Partidului Social Democrat, al organizaţiilor profesionale etc. Rezoluţiile de protest votate în 1935 de unele organizaţii social-democrate împotriva regimului aplicat luptătorilor antifascişti şi revendicarea de a fi puşi în libertate, constituie prilejul unei chemări la extinderea acţiunii de unitate, la ridicarea ei la nivelul unei forţe istorice (p. 86—88). Pericolul ascensiunii fasciste impunea ca o chestiune vitală realizarea frontului popular în jurul nucleului unităţii muncitoreşti şi chiar cînd stăruinţele comuniştilor se izbeau de obtuzitatea unor lideri ai social-democraţiei, luptătorii comunişti nu pregetau să pună în lumină orice iniţiativă de natură să risipească neînţelegerile şi să dea speranţă apropierii, aşa cum reiese din articolele inserate în culegerea *Pagini de istorie socială*. Unitatea de acţiune era concepută în articolele culegerii ca element dinamizator şi ca parte componentă a unei mişcări de regenerare democratică în care îşi puteau găsi colaborarea forţe politice şi social-ideologice foarte largi. Un moment prielnic al unei astfel de colaborări era considerat cel prilejuit de „succesiunea" la guvernarea lui Tătărescu, moment rămas nefructificat datorită aceloraşi neînţelegeri, reticenţe, cedări în faţa adversarului real al democraţiei, pînă la pactizarea deschisă cu el, aşa cum s-a întîmplat cu „înţelegerea Maniu-Codreanu" din 1937.

Problemele politicii externe reprezentau în epocă arena unor ascuţite confruntări şi tendinţe. Ca importanţă pentru destinele istorice ale ţării ele dobîndiseră, poate, o poziţie de prim ordin. *Paginile de istorie socială* redau ceva din intensitatea dramatică a momentelor şi din luciditatea forţelor de stînga pentru a asigura o linie politică externă în conformitate cu interesele ţării, cu cauza independenţei şi suveranităţii sale. În articolul *Alianţele noastre fireşti* regăsim, de pildă, atributele poziţiei P.C.R. din perioada premergătoare războiului în domeniul relaţiilor internaţionale — orientarea clară şi conştiinţa răspunderii pentru destinele ţării.

Partea a doua a culegerii e dominată de preocupările pentru analiza problemelor construcţiei economice socialiste. Ea conţine însă studii şi articole îmbrăţişînd o gamă largă de alte aspecte politice, sociale, culturale. O justă înţelegere a tradiţiei, o optică largă în definirea sarcinilor şi un viu simţ al actualităţii vădeşte articolul care trasează profilul revistei „Contemporanul" în noul climat spiritual al ţării (1946).

În filele culegerii luăm cunoștință de unele aspecte ale situației României la tratativele de pace de la Paris, de caracterul acordului de colaborare între partidele care constituiau Blocul partidelor democratice și semnificația sa programatică, de înaintarea irezistibilă a șuvoiului forțelor democratice, descătușate în urma actului eliberator din August '44, de problemele refacerii economice, de mutațiile fundamentale produse în structura politică a țării. Inaugurarea erei „noii democrații" ridica cu stringență necesitatea realizării unității depline a clasei muncitoare pe baza creării partidului unic al acesteia. În articolul *Înainte, spre realizarea partidului unic muncitoresc* se reliefează semnificația internațională pe care-o capătă experiența istorică promovată în cadrul mișcării muncitorești din România (p. 320—327). În marea confruntare de clasă care s-a desfășurat ca un proces înlănțuind într-un tot unitar fazele unor întregi perioade istorice, naționalizarea industriei capitaliste reprezintă o verigă centrală. Cîteva materiale cuprinse în *Pagini de istorie socială* înfățișează situația industriei în perioada postbelică sau se ocupă nemijlocit de actul revoluționar al naționalizării. Ca și în numeroase alte articole, pe lîngă analiza conținutului economic al actului, autorul e preocupat de dezvăluirea semnificațiilor sale sociale și politice. Examinarea proceselor economice în strînsă legătură cu răsfrîngerile lor sociale și politice reprezintă, de altfel, o trăsătură a scrierilor cuprinse în *Pagini de istorie socială*.

★

Articolele lui Ștefan Voicu aduc cu ele pulsația vie a momentelor în care au fost scrise, ele sînt mărturii ale unei atitudini militante, mereu receptive la vibrația timpului său, angajată plenar în miezul evenimentelor.

În articole și studii, în note și recenzii, se află elemente de trăinicie ce depășesc momentul istoric căruia i-au fost adresate. Percepția perspectivei istorice, deschiderea la ceea ce numim dimensiunea istorică a proceselor și evenimentelor, capacitatea de a surprinde nuanțele unui moment, de a-i transmite tonalitatea sa specifică, fac din *Paginile de istorie socială* o lectură plăcută și interesantă. Expresia sobră, cuvîntul cîntărit vin să sublinieze fermitatea convingerii și temeinicia argumentării. Experiența vastă de publicist a autorului se simte din felul în care știe să pună în relief o idee, să creioneze în linii sigure conturul unei situații. Pornind de la un aspect parțial al vieții economice, politice sau sociale autorul dezvăluie cu pătrundere semnificațiile de ansamblu ale fenomenelor, caracteristicile lor generale. Nu întîmplător aduce cu atîta fermitate un cald elogiu capacității concepției marxist-leniniste de a oferi o orientare teoretică de ansamblu, o perspectivă de analiză și judecată unitară, o explicație ce tinde spre dezvăluirea esențelor.

Culegerea *Pagini de istorie socială* se înscrie în peisajul literaturii social-economice din România ca un eveniment editorial semnificativ.

Damian Hurezeanu

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

NOTĂ

Publicăm, mai jos, primul buletin primit din partea Comitetului de Organizare Bulgar al celui de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, care va avea loc la Varna, Bulgaria, de la 17 la 22 septembrie 1973.

ŞTIINŢA, TEHNICA ŞI OMUL

Sub egida UNESCO-ului şi a înaltului patronaj al Preşedintelui Consiliului de Stat al Republicii Populare Bulgaria, Todor Jivkov.

Organizarea Congresului

Organizarea celui de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie este încredinţată Federaţiei Internaţionale a Societăţilor de Filozofie (FISP) şi Comitetului de Organizare Bulgar (COB), care vor hotărî de comun acord asupra tuturor problemelor avînd legătură cu programul ştiinţific al Congresului. Tema principală a Congresului este : *„Ştiinţa, tehnica şi omul"*, aşa cum a fost arătat mai sus. Comitetul de Organizare Bulgar se va ocupa de organizarea tehnică şi de publicitatea Congresului şi va aranja prin intermediul Agenţiei oficiale de Turism şi al Liniilor aeriene bulgare, toate problemele legate de rezervările hotelurilor sau de transportul congresiştilor.

ADRESE

Secretariatul FISP-ului

ANDRÉ MERCIER, secretar general
JEAN-JACQUES DAETWYLER, asistent al Secretarului general
Institutul de ştiinţe exacte 123, Sidlerstr. 5
CH—3012 Berna, Elveţia
Tel. 031—23 09 01, Telex : CH—32 32 0

Secretariatul COB-ului

ŞTEFAN ANGHELOV, secretar responsabil
MIHAIL BATŞVAROV, DOBRIN SPASSOV, DEIAN PAVLOV, ANASTAS TCHOLAKOV, secretari
COB, 27 B, strada Moskovska, Sofia, Bulgaria
Tel. 87—11—76, 88—41—81, Adresa telegrafică COBFIL

Rev. filoz., **18**, *8*, Bucureşti, 1971, p. 1097—1098

DATE LIMITĂ

15 decembrie 1972 — data pînă la care vor trebui să ajungă la Sofia, referatele ce urmează a fi publicate în primele două volume ale Actelor.
31 ianuarie 1973 — data pînă la care taxele de participare vor trebui încasate la Sofia;
31 martie 1973 — data pînă la care se primesc cererile de participare la expoziția de cărți;
1 mai 1973 — dată pînă la care vor trebui să ajungă la Sofia referatele și rezumatele;
1 mai 1973 — data pînă la care se primesc cereri de subvenții;
17 iunie 1973 — data pînă la care se vor face rezervări de camere la hotel;
15 august 1973 — data pînă la care vor trebui să ajungă la Varna cărțile pentru expoziție.

TAXE DE PARTICIPARE

Pînă în ianuarie 1973. Congresiști — 25.00
Însoțitori — 15.00
Studenți — 10.00
După această dată. Congresiști — 35.00
Însoțitori — 20.00
Studenți — 15.00

Fiecare congresist trebuie să depună taxa de participare, inclusiv membrii organelor FISP-ului, ai instituțiilor afiliate FISP-ului și COB-ului.

Studenții trebuie să prezinte o dovadă oficială că sînt studenți și că n-au depășit vîrsta de 30 de ani.

SESIUNI

Sesiuni plenare, colocvii, grupe, secții. Pentru a răspunde numeroaselor deziderate, FISP și COB au hotărît să schimbe structura Congresului, pentru a încuraja discuțiile și liberul schimb de păreri. Problemele cu privire la programul științific al Congresului sînt de competența profesorului A. Mercier și a profesorului St. Anghelov.

LIMITA REFERATELOR ȘI A REZUMATELOR

Se recomandă ca referatele să nu depășească opt pagini dactilografiate; numai referatele prezentate în ședințele plenare vor putea atinge 15 pagini. Această limitare se impune pentru a permite includerea referatelor în Acte.

Rezumatele nu trebuie să depășească o pagină dactilografiată.

LOCUL ȘEDINȚELOR

Ședințele plenare și ședințele cele mai importante vor avea loc în Palatul de Cultură și Sport, celelalte la Institutul Superior al Economiei Naționale (la o distanță de 5 minute de mers pe jos).

LIMBILE OFICIALE LA CONGRES

Germana, engleza, bulgara, franceza și rusa. O traducere simultană va fi asigurată în timpul ședințelor plenare și la unele ședințe care se vor fixa ulterior.

EXPOZIȚIA

COB va organiza o expoziție de literatura filozofică apărută de la cel de al XIV-lea Congres Mondial de Filozofie.

P. V. KOPNIN

La 27 iunie 1971 s-a stins din viaţă, în urma unei boli grele, Pavel Vasilievici Kopnin. Prin moartea sa, filozofia marxistă a suferit o grea pierdere. Remarcabil om de ştiinţă, P. V. Kopnin a fost director al Institutului de filozofie din Moscova, membru corespondent al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. şi membru al Academiei de Ştiinţe a Republicii Sovietice Socialiste Ucrainiene.

S-a născut în 1922 în satul Gjel, raionul Ramenskoe, regiunea Moscova, într-o familie de ţărani. A luat parte la Marele Război de Apărare a Patriei. După terminarea Facultăţii de filozofie a Universităţii „M. V. Lomonosov" din Moscova şi după susţinerea aspiranturii, a condus catedra de filozofie într-o serie de instituţii de învăţământ sovietice. După ce timp de patru ani a funcţionat ca director al Institutului de filozofie al Academiei de Ştiinţe a Republicii Sovietice Socialiste Ucrainiene, din 1968 a desfăşurat o bogată activitate de îndrumare şi de cercetare ca director al Institutului de filozofie al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. De asemenea a fost membru în comitetele de redacţie ale revistelor „Voprosî filosofii" şi „Filosofskie nauki".

P. V. Kopnin s-a remarcat prin lucrările sale în domeniul materialismului dialectic, teoriei cunoaşterii, metodologiei şi logicii ştiinţei. A scris circa 200 de lucrări ştiinţifice.

Deosebite merite îi revin lui P. V. Kopnin şi în organizarea cercetării ştiinţifice în problemele actuale ale filozofiei marxist-leniniste, precum şi în pregătirea tinerelor cadre ştiinţifice ca profesor la Universitatea „M. V. Lomonosov" din Moscova. Este de relevat apoi aportul său la numeroase congrese şi simpozioane filozofice internaţionale. Din 1963 a devenit membru al Comitetului executiv al Federaţiei internaţionale a societăţilor de filozofie.

Pentru meritele sale faţă de patrie, recunoscute şi înalt apreciate de către partidul comunist şi statul sovietic, P. V. Kopnin a fost distins cu ordinele „Steagul Roşu al Muncii", „Insigna de Onoare" şi cu diferite medalii.

Pavel Vasilievici Kopnin a fost un om înzestrat cu mult talent şi cu mari posibilităţi creatoare, întrunind în persoana sa o energie excepţională, perseverenţă şi principialitate, multă sensibilitate şi bunătate.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants a l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES :

  — SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  — SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  — SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  — SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES
  — SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**. Sub redacţia Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 252 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p. 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROŞ, **Ştiinţă, cercetare, producţie**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediţie îngrijită cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare şi urbanizare. Schela Boldeşti**. Sub redacţia Tr. Herseni, 1970, 259 p. 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

REV. FILOZ., 18, 8, P. 967—1100, BUCUREŞTI, 1971

I.P.I. — c. 2682

43 503

Lei 20.—

TOMUL 18, 8, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL, 18, 9, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7978

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

ATITUDINEA MORALĂ FAȚĂ DE MUNCĂ – COORDONATE ȘI PERSPECTIVE
VASILE POPESCU

CÎTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND BAZELE FILOZOFICE ALE PSIHOLOGIEI SOCIALE
PETRU PÂNZARU

SOCIALISMUL ȘI CARACTERUL NORMAT AL RELAȚIILOR SOCIALE
O. HOFFMAN

CONCEPTUL DE PRACTICĂ LA KANT
NICULAE BELLU

METODOLOGIA ISTORIEI FILOZOFIEI (Dezbateri):
NICOLAE GOGONEAȚĂ,
SIMION GHIȚĂ,
RADU TOMOIAGĂ,
DUMITRU MATEI

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GALL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior—LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126, București, România), sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București,
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7978

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 9 1971

ULU. 2014

2022

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- VASILE POPESCU, Atitudinea morală față de muncă — Coordonate și perspective 1105
- PETRU PÂNZARU, Câteva considerații privind bazele filozofice ale psihologiei sociale 1117
- O. HOFFMAN, Socialismul și caracterul normat al relațiilor sociale 1125
- I. S. MELEȘCENKO (Leningrad), Unele probleme sociale ale revoluției tehnice-științifice 1137
- VICTOR SĂHLEANU, Ontologia și metodologia „universului informațional" 1147
- ION IRIMIE, Formele redondanței și principiul plusului de informație 1157
- NICULAE BELLU, Conceptul de practică la Kant 1171

DISCUȚII

- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Explicație și valorizare în istoria filosofiei 1195
- SIMION GHIȚĂ, Istoria filozofiei și istoria culturii 1201
- RADU TOMOIAGĂ, Dat și fapt în istoriografia filozofică 1207
- DUMITRU MATEI, „Actualitate" și „valoare" în aprecierea sistemelor de gîndire 1213

COMUNICĂRI

- ION BANU, Filozofie socială, magie și limbaj grafic în Hong-fan. 1217
- ADRIAN RESTIAN, Informație minimă, semnificație maximă. 1229

Rev filoz., **18**, 9, p. 1101—1232, București, 1971.

1327c

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 9** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Моральное отношение к труду — Координаты и перспективы 1105
- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Некоторые соображения относительно философских основ социальной психологии 1117
- О. ХОФФМАН, Социализм и нормированный характер общественных отношений 1125
- И. С. МЕЛЕЩЕНКО (Ленинград), Некоторые социальные вопросы научно-технической революции 1137
- ВИКТОР СЭХЛЕАНУ, Онтология и методология „информационного универса“ 1147
- ИОН ИРИМИЕ, Формы избыточности и принцип излишка информации . . . 1157
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Понятие практики у Канта 1171

ДИСКУССИИ

- НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Объяснение и оценка в истории философии 1195
- СИМИОН ГИЦЭ, История философии и история культуры 1201
- РАДУ ТОМОЯГЭ, Заданное и фактическое в философской историографии . . 1207
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, „Актуальность“ и „ценностность“ в оценке систем мышления 1213

СООБЩЕНИЯ

- ИОН БАНУ, Социальная философия, магия и графический язык Хонг-фане 1217
- АДРИАН РЕСТИАН, Минимальная информация, максимальная значимость 1229

Rev. filoz., **18**, *9*, p. 1101–1232 București, 1971.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 9 1971

SOMMAIRE

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ETUDES ET ARTICLES

Page

- VASILE POPESCU, Attitude morale à l égard du travail — Coordonnées et perspectives 1105
- PETRU PÂNZARU, Quelques considérations concernant les bases philosophiques de la psychologie sociale 1117
- O. HOFFMAN, Le socialisme et le caractère normatif des relations sociales . . . 1125
- I. S. MELESCENKO (Leningrad), Sur quelques problèmes sociaux de la révolution technique — scientifique 1137
- VICTOR SĂHLEANU, L'ontologie et la méthodologie de "l'univers informationnel" 1147
- ION IRIMIE, Les formes de la redondance et le principe du "plus d'information" 1157
- NICULAE BELLU, Le concept de pratique chez Kant 1171

DISCUSSIONS

- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Explication et valorisation dans l'histoire de la philosophie 1175
- SIMION GHIȚĂ, L'histoire de la philosophie et l'histoire de la culture 1203
- RADU TOMOIAGĂ, "Donné" et "fait" en historiographie philosophique 1207
- DUMITRU MATEI, "Actualité" et " valeur" dans l'appréciation des systèmes de pensée 1213

COMMUNICATIONS

- ION BANU, Philosophie sociale, magie et langage graphique dans Hong-fan . . . 1217
- ADRIAN RESTIAN, Minimum d'information, maximum de signification 1229

Rev. filoz., **18**, 9, p. 1101–1232 București, 1971.

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAŢIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENŢIAL AL ACTIVITĂŢII NOASTRE IDEOLOGICE

ATITUDINEA MORALĂ FAŢĂ DE MUNCĂ — COORDONATE ŞI PERSPECTIVE

DE

VASILE POPESCU

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — obiectivul principal, în etapa actuală de dezvoltare socială, al activităţii conştiente şi creatoare a întregului nostru popor — impune, aşa cum s-a arătat recent, la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative, rezolvarea unor sarcini multiple : toate sectoarele vieţii economice şi sociale, toate activităţile productive, culturale etc., toate instituţiile şi formele social-organizatorice, toate dimensiunile spirituale şi ideologice în care se înscriu individul ca personalitate şi societatea ca întreg sînt supuse nemijlocit unor transformări structurale, strîns legate de etapele istorice parcurse şi de perspectivele dezvoltării sociale viitoare. În acest cadru general, problematica muncii — privită în complexitatea componentelor sale obiective şi subiective — se impune ca un domeniu de importanţă majoră : „Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — arăta, în acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — trebuie să asigure muncă pentru toţi cetăţenii; *munca trebuie să devină atît o necesitate cît şi o plăcere pentru toţi membrii societăţii*. Toţi cetăţenii trebuie să depună o muncă utilă !"[1]. Dar transformarea muncii în necesitate interioară a fiecărui individ, generatoare de satisfacţii morale superioare, implică mutaţii profunde la nivelul conştiinţei, în general, şi la nivelul atitudinii etice, în special.

Sublinierea însemnătăţii acestui aspect — de conştiinţă morală — al activităţii productive permite o înţelegere mai adecvată a coordonatelor şi perspectivelor general-umaniste pe care le deschide făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Comportamentul în muncă dobîndeşte, aşadar, noi criterii, superioare, de apreciere şi definire : aşa cum,

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative, 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 37 (subl. ns.).

din punct de vedere economic, interesează nu numai *cît* se produce, ci şi *cum* se produce şi *cu ce preţ*, tot aşa, din punct de vedere moral, interesează nu numai cum se munceşte, ci şi care sînt *motivele*, *determinantele subiective* ale muncii. Dacă, în primul caz, eficienţa economică este funcţie de îmbinarea optimă realizată între cantitatea, calitatea şi preţul de cost al unui produs oarecare, în cel de-al doilea caz, realizarea unei înalte „eficienţe" morale devine — la rîndul ei — funcţie de *reunirea adecvată a atitudinii morale, pe de o parte, şi a comportamentului în muncă, pe de altă parte.* Numai o asemenea reunire permite exprimarea şi explicarea comportamentului prin atitudinea morală şi a atitudinii prin comportamentul, obiectiv, în muncă; numai o asemenea reunire permite, în sfîrşit, înţelegerea adecvată a practicii sociale ca factor determinant al dezvoltării conştiinţei morale şi a conştiinţei socialiste ca element stimulator al practicii. În acest sens, studiul atitudinii morale faţă de muncă, reliefarea determinantelor sale obiective şi subiective, relevarea tendinţelor şi perspectivelor sale etc. constituie un domeniu major, de o deosebită actualitate al cercetării etice.

1. ATITUDINEA MORALĂ FAŢĂ DE MUNCĂ

Atitudinea faţă de muncă, în general, şi atitudinea socialistă faţă de muncă, în particular, constituie un fenomen subiectiv complex, în al cărui conţinut intră elemente etice şi politice, psihologice şi profesional-culturale, ştiinţifice şi economice. Fără îndoială, orice studiu cuprinzător teoretic sau orice cercetare empirică ce se vrea realizată trebuie să ţină seama de complexitatea şi multilateralitatea acestui fenomen: încercarea unei delimitări stricte între componentele atitudinii poate să ducă la o tratare schematică şi nereală a unui fenomen de conştiinţă deosebit de complex. Totodată, cercetarea etică — oprindu-se asupra atitudinii — trebuie, în măsura posibilului, să-şi găsească specificul, redescriindu-şi obiectul în maniera şi categoriile sale proprii[2]. Aceasta se impune cu atît mai mult în condiţiile unui studiu limitat.

Din unghiul de vedere al cercetării etice, conceptul de atitudine *morală* faţă de muncă devine un *concept-nucleu*, în jurul căruia se organizează celelalte elemente care formează atitudinea globală. Astfel, componentele profesionale, de pildă, ale atitudinii îşi vor găsi, pe de o parte, o *valorizare* morală, iar pe de altă parte, vor contribui la *conturarea* mai adecvată, la *definirea generală, socială* a însuşi nucleului etic. În acelaşi sens pot fi considerate şi celelalte componente extramorale ale atitudinii faţă de muncă.

Dar şi conceptul-nucleu al atitudinii morale nu constituie o entitate abstractă, nediferenţiată sau nediferenţiabilă: în realitate, atitudinea morală faţă de muncă este, la rîndul ei, o structură *complexă*, cu *elemente diferite*, pe *nivele diferite*, păstrîndu-şi totdeauna o anumită *direcţie*, definindu-se — în fiecare caz în parte — printr-o anumită *intensitate*. Aşadar, conceptul de atitudine morală permite, metodologic, o dublă abordare:

[2] Vezi şi Vasile Popescu, *Atitudinea morală şi stimulentele materiale*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 122—123.

în primul rînd, calitativă, prin studiul componentelor sale; în al doilea rînd, cantitativă[3], prin analiza relațiilor de ordine, ierarhice, între diferitele sale nivele sau a diverselor grade de intensitate proprii atitudinii morale, ca întreg. Îmbinînd abordarea calitativă cu cea cantitativă, în fața cercetătorului se deschide un vast cîmp problematic, care se poate — schematic — organiza pe următoarele direcții: 1) descrierea domeniului de aplicare a conceptului; 2) relevarea caracteristicilor calitative ale gradelor de intensitate; 3) stabilirea tipurilor de atitudini dominante din viața morală practică; 4) surprinderea factorilor determinanți, precum și a tendințelor, pozitive sau negative la un moment dat, ale atitudinii. Nu putem amănunți aceste probleme, care cer analize separate și cercetări pertinente. Totuși, după părerea noastră, trebuie reținut un element comun tuturor direcțiilor de mai sus: ele nu pot fi definite în „general", ci numai în măsura în care se ține seama de valoarea fiecărui element component al structurii de ansamblu a atitudinii. Astfel, de pildă, un anumit grad de intensitate al atitudinii morale față de muncă se constituie prin locul și rolul concret pe care-l joacă responsabilitatea, disciplina etc. în cadrul relației generale. Atitudinea față de muncă — concept sintetic, sumarizator — va putea fi, așadar, descrisă, analizată sau măsurată numai prin intermediul unui „model" teoretic care să formuleze explicit valoarea și relațiile dintre elementele subsumate. Prin urmare, studiul atitudinii morale față de muncă impune definirea prealabilă a elementelor sale componente, rezolvarea cu precădere a problemelor care apar analizînd relațiile dintre acestea etc.

Definirea corectă a elementelor componente ale atitudinii este însă îngreuiată datorită complexității cu care se manifestă fenomenul moral: avem în vedere îndeosebi faptul că fenomenele se interferează, iar conceptele corespunzătoare se subsumează, la rîndul lor, nu unei singure valori sintetice, ci mai multora. În acest sens, un exemplu va fi, credem, edificator: responsabilitatea personală este, fără îndoială, unul dintre elementele esențiale și definitorii pentru atitudinea față de muncă; totodată, responsabilitatea în muncă constituie, de asemenea, un element al responsabilității individuale, în genere — alături de responsabilitatea cetățenească, responsabilitatea politică, responsabilitatea în viața de familie etc. Interacțiunile și determinările responsabilității în muncă vor fi deci multiple și se vor desfășura, în mare, pe cel puțin două planuri: pe de o parte, vom avea interacțiuni cu alte tipuri de responsabilitate, corespunzătoare diverselor activități sociale și personale; pe de altă parte, vom avea interacțiuni cu alte elemente, aspecte ale aceleiași activități, ale muncii. Evident, această polaritate a planurilor va implica o bivalență a determinărilor sau a încadrării fenomenelor sub care se manifestă responsabilitatea în muncă: un fapt moral oarecare din sfera activității productive se va determina fie ca expresie a responsabilității personale, generale a individului, fie ca expresie a atitudinii sale, după cum ne postăm pe unul sau altul din cele două planuri expuse mai sus. De aici, o anumită ambiguitate, care, din punct de vedere teoretic, conferă concep-

[3] Măsurarea *intensității* se realizează, în special, printr-o multitudine de *scale de atitudine*; cele ale lui Thurstone, Lickert, Guttman etc. pot fi aplicate și în domeniul nostru. Vezi și Marwin E. Shaw, *Scales for the measurement of attitudines*, New York, Book Company, 1967.

telor folosite un caracter oarecum abstract, iar din unghiul de vedere al cerinţelor practice ne poate împinge spre interpretări eronate. Multe alte elemente componente ale atitudinii morale faţă de muncă — spiritul de iniţiativă, colaborarea şi întrajutorarea reciprocă etc. — sînt tributare aceleiaşi posibile bivalenţe.

Sublinierea complexităţii fenomenului moral sub acest aspect particular — bipolaritatea elementelor atitudinii faţă de muncă — nu interzice, totuşi, posibilitatea abordărilor teoretice corespunzătoare sau realizarea unor descrieri empirice adecvate: dificultatea relevată poate fi depăşită 1) prin precizarea planului pe care se duce analiza şi 2) prin reliefarea cadrului general şi a determinantelor suplimentare.

Reîntorcîndu-ne, după această precizare necesară, asupra componentelor atitudinii morale faţă de muncă, să-i examinăm, pe scurt, elementele ei esenţiale, definitorii.

În primul rînd, cînd ne referim la atitudinea morală *înaintată* faţă de muncă, avem în vedere considerarea muncii de către fiecare individ drept un factor de importanţă *personală* majoră; şi aceasta nu pe temeiul unor interese utilitare, nu la nivelul unei raţionalităţi reci, ci — îndeosebi — pe baza afirmării plenare a elementelor sensibilităţii interioare: *necesitatea vitală a muncii creează dragostea faţă de muncă*, astfel încît lipsa acestei activităţi reprezintă pentru individ sursa celor mai profunde nesatisfacţii. Prin urmare, munca devine, într-un anumit sens, *motivaţia, mobilul propriei sale desfăşurări*; prin aceasta, pierzînd caracterul de constrîngere, devenind obişnuinţă şi — mai mult — *plăcere*, activitatea de muncă va deveni *principalul cîmp al realizării umane, condiţia esenţială a înfloririi personalităţii* şi, în acelaşi timp, *izvorul permanentelor autodepăşiri*.

Fără îndoială, realizarea practică a acestei componente a atitudinii morale faţă de muncă este o sarcină de durată; în deplinătatea ei, dragostea faţă de muncă constituie o trăsătură esenţială a moralei comuniste, implicînd trecerea pe primul plan a atitudinilor *tuturor* indivizilor, în *toate* momentele vieţii, biruind atît dificultăţile inerente, cît şi tentaţiile superficiale. Dar tocmai perspectiva acestei sarcini reliefează *permanenţa* sa: formarea deprinderii considerării muncii drept o necesitate vitală constituie un proces în cadrul căruia vechilor mentalităţi ale disprețului faţă de muncă şi parazitismului social le sînt restrînse, pas cu pas, domeniul de manifestare. În această direcţie, toţi factorii, organizaţiile şi instituţiile care contribuie, în diferite ocazii şi în diferite moduri, la activitatea de educaţie a conştiinţei socialiste a maselor sînt, în mod esenţial, angajate. Această problemă generală se pune şi mai ascuţit atunci cînd avem de-a face cu educaţia în spiritul muncii şi al dragostei faţă de muncă a tineretului. Aici, eforturile şcolii, ale organizaţiilor de pionieri şi de tineret pot fi în mare măsură stînjenite de o educaţie neadecvată în familie. Sînt însă frecvente cazurile în care părinţii îi „feresc" de muncă pe copii, le inoculează explicit, dar cel mai adesea implicit, un anumit dispreţ faţă de activitatea direct productivă. Afirmaţia „am muncit eu destul şi pentru ei", întîlnită sub diferite forme chiar şi la unii părinţi a căror activitate productivă este exemplară, are consecinţe educative dintre cele mai dăunătoare pe planul formării morale a tînărului. Iată de ce, la recenta consfătuire în problemele activităţii ideologice, tovarăşul

Nicolae Ceaușescu a subliniat importanța educației în familie și necesitatea combaterii mentalității „acelor părinți care, dintr-o grijă exagerată, prost înțeleasă, țin copiii acasă, îi întrețin fără muncă, îi ajută să nu se încadreze în activitatea socială. Aceasta este — arăta mai departe secretarul general al partidului — o mentalitate înapoiată, mic-burgheză. Față de o asemenea mentalitate trebuie să luăm poziție publică, să facem din ea o problemă a întregii societăți"[4]. În consecință, dragostea față de muncă — valoare de prim ordin a atitudinii morale — este domeniul unei construcții spirituale continue, familia, colectivul de muncă, organizațiile politice și obștești, opinia publică, în general, avînd datoria să sprijine și să îndrume neîncetat mersul ei ascendent. Totodată, transformarea muncii într-o elevată plăcere spirituală este și funcție de necontenita dezvoltare a tehnicii, de eliminarea muncilor grele, monotone sau a celor care restrîng posibilitatea manifestării inițiativei creatoare. Eforturile activității de educație, pe de o parte, și modificarea însăși a conținutului muncii, pe de altă parte, sînt factorii esențiali care concură la afirmarea din ce în ce mai puternică, la tot mai mulți oameni, a muncii ca necesitate interioară.

În al doilea rînd, atunci cînd ne referim la atitudinea morală înaintată față de muncă, avem în vedere existența — în cadrul conceptului sumarizator — a unui grup de valori etice deosebit de importante pentru determinarea și definirea profilului spiritual al individului. Enumerăm, din acest grup de valori, pe cele care ni se par a avea o importanță mai mare: *responsabilitatea în muncă, disciplina, spiritul de inițiativă, conștiinciozitatea* etc.

Nu ne putem opri pe larg asupra fiecăreia — de altfel, numărul lor este mult mai mare; încercăm, totuși, să le expunem unele caracteristici comune. O asemnea caracteristică a fost amintită anterior: este vorba de faptul că toate aceste valori au o sferă mult mai largă de manifestare decît domeniul muncii; ele sînt valori proprii *ansamblului* personalității individului și-i direcționează conduita pe *toate* planurile vieții acestuia. Viața de familie sau viața personală, relațiile de prietenie sau de vecinătate, activitatea productivă sau activitatea obștească etc. sînt domenii la fel de influențate de modalitatea specifică de manifestare a acestor valori morale generale. Prin aceasta, în cadrul atitudinii morale față de muncă, ele ocupă un loc determinat, facilitînd stabilirea unor relații complexe în interiorul profilului moral și spiritual general al individului. Astfel, în special prin intermediul unor asemenea valori, se realizează structura morală globală a personalității, acel *pattern* de moralitate specific și relativ omogen ce caracterizează fiecare individ. În acest sens, atitudinea morală față de muncă interacționează cu alte atitudini, principii, comandamente interioare etc. care acționează în diferite sfere ale vieții sociale sau personale. Pe de altă parte, atitudinea față de muncă, în special prin acest grup de valori etice, este, la rîndul ei, influențată de ansamblul factorilor subiectivi. Nu putem încheia această sumară examinare a unor aspecte comune grupului de valori etice examinat fără a sublinia și rolul lor *formativ* din punct de vedere moral. Responsabilitatea în muncă, de pildă, constituie nucleul în jurul căruia se orga-

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 72.

nizează şi se dezvoltă celelalte tipuri de responsabilitate; de asemenea, deteriorarea sentimentului de responsabilitate în muncă va implica, mai devreme sau mai tîrziu, scăderea sau chiar pierderea responsabilităţii personale, în genere. Prin aceasta, cîmpul etic al muncii ni se impune ca domeniu esenţial al activităţii de educaţie morală, mijlocind, în funcţie de influenţele pe care le suferă, atît dezvoltarea morală individuală, cît şi, dimpotrivă, scăderea nivelului de moralitate.

O ultimă problemă, care priveşte de astă dată nu caracteristicile comune ale valorilor morale expuse, ci relaţiile dintre ele: la o privire sau analiză superficială, s-ar putea susţine că între spiritul de iniţiativă şi disciplină, între responsabilitate şi disciplină, între spiritul de iniţiativă şi conştiinciozitate etc. există unele contradicţii. Asemenea contradicţii există, realmente în cadrul vechilor tipuri de morală: relaţiile sociale de exploatare, de subordonare strictă a unor clase şi pături sociale de către alte clase şi pături sociale constituie în acest caz baza obiectivă a finalităţilor deosebite pe care le urmăresc, de pildă, iniţiativa şi disciplina. Disciplină pentru unii, iniţiativă pentru alţii — iată despărţirea sui-generis pe care o realizează morala burgheză sau mic-burgheză. Dimpotrivă, morala socialistă reconsideră sensul şi conţinutul acestor valori sau al relaţiilor dintre ele. Prin noul conţinut pe care-l dobîndeşte disciplina[5], ea devine corolarul iniţiativei şi, invers, spiritul de iniţiativă devine un atribut fundamental al disciplinei socialiste în muncă. Orice încercare de opunere a acestor două valori va avea consecinţe negative pe planul moralităţii generale. Atitudinea socialistă faţă de muncă conţine, astfel, elemente etice *necontradictorii*, cu o evidentă direcţie comună.

Fără îndoială, elementele componente ale atitudinii morale faţă de muncă asupra cărora ne-am oprit nu epuizează nici pe departe conţinutul acesteia. *Spiritul de colaborare şi întrajutorare în muncă, mobilurile interioare de perfecţionare şi autodepăşire profesională, angajarea personală în conducerea şi organizarea întreprinderii, înţelegerea importanţei treburilor colective* etc., etc. sînt de asemenea componente ale atitudinii morale, componente care îi completează conţinutul şi îi conturează mai clar domeniile de manifestare. Nu insistăm asupra lor deoarece, pe de o parte, unele se ataşează mai puţin cîmpului etic, altele depăşesc domeniul atitudinii, iar pe de altă parte, oferă — *metodologic* — puţine elemente suplimentare faţă de cele reieşite mai sus.

Paginile anterioare — atît cele ce se referă la atitudinea morală în general, cît şi cele care se referă la elementele sale — au evidenţiat îndeosebi aspectul *personal, individual* al atitudinii: atitudinea subiectivă priveşte, în primul rînd, propria activitate, sarcinile care stau în faţa fiecărui individ în sectorul său de activitate. Dar atitudinea faţă de muncă şi, în general, toate atitudinile, modelele de conduită, idealurile proprii moralei socialiste nu sînt numai dominante „strict personale"; ele presupun un caracter activ. Atitudinea morală faţă de muncă este cu adevărat o atitudine înaintată, socialistă *în măsura în care purtătorul ei se angajează activ în schimbarea eventualelor disfuncţionalităţi atitudinale*

[5] Disciplina, în socialism, nu mai este considerată o „negativitate", „ceea ce nu trebuie să faci", nu mai are valoarea unui tabu moral, ci pune pe primul plan necesitatea pozitivă a ceea ce *trebuie să realizezi*. Vezi şi Gh. Berescu, *Etica muncii şi modul de viaţă*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 49—51.

ale celorlalți membri ai colectivului, *în măsura în care contribuie* — nu numai prin exemplul personal, ci *și prin luarea de poziție — la afirmarea mereu mai deplină și mereu mai extinsă a principiilor eticii noi.* După cum nu poate fi socotit cu adevărat un om cinstit acela care, conducîndu-se personal după acest principiu, trece cu vederea incorectitudinile altora, tot așa nu putem vorbi despre atitudinea morală socialistă a unei persoane care manifestă dezinteres față de activitatea și mobilurile celorlalți : prin însuși specificul ei, morala socialistă — dacă nu morala în general — nu este o chestiune personală, ci *o problemă a colectivităților*; nu un zeu abstract și impersonal „cîntărește" după moarte „păcatele" și faptele bune ale fiecăruia, ci noi, oamenii, împreună, apreciem, valorizăm și ne influențăm reciproc conduitele și atitudinile în fiecare moment.

Datorită faptului că morala socialistă, în general, atitudinea față de muncă, în particular, fără a-și pierde atributele individualului, sînt — totodată — probleme esențiale pentru dezvoltarea necontradictorie a spiritualității colectivităților, societatea le sprijină înaintarea prin făurirea unor stimuli adecvați, prin crearea unor forme instituționalizate diverse, prin întărirea posibilităților de control, apreciere și exprimare ale opiniei publice etc. Dintre acești factori care influențează pozitiv dezvoltarea atitudinii morale față de muncă, selectăm, în funcție de caracterul determinant major care le este propriu, stimulentele materiale și stimulentele morale.

2. STIMULENTELE MATERIALE ALE ATITUDINII FAȚĂ DE MUNCĂ

Rolul cointeresării materiale, al stimulilor materiali ai muncii au făcut, în special în ultimii ani, obiectul unor numeroase cercetări economice, sociologice, etice etc. În general, toate aceste studii au confirmat ideea leninistă potrivit căreia nu se poate obține, în socialism, o reală dezvoltare economică fără folosirea pîrghiilor cointeresării materiale, au pus în evidență o anumită determinare a conștiinței morale de către stimulentele materiale.

În același timp, cercetările care au amănunțit raportul dintre stimulentul material, pe de o parte, și atitudinea morală față de muncă, pe de altă parte, au reliefat pericolul înțelegerii simpliste sau exclusiviste a rolului formativ al cointeresării materiale. O asemenea înțelegere simplistă neglijează și diminuează rolul altor factori formativi și în special al stimulilor morali. Or, o serie de cercetări de sociologie a moralei au evidențiat faptul că, în nici un caz, stimulentul material nu este un „passe-partout" educativ, sau — exprimîndu-ne statistic — *valoarea corelației dintre atitudine și cointeresare nu depășește o cifră medie* [6].

În al doilea rînd, stimulentul material acționează cu o mai deplină putere atunci cînd este considerat în complexitatea lui : stimulare materială nu înseamnă numai remunerație, ci, așa cum am încercat să demonstrăm cu altă ocazie, cuprinde — în integritatea lui și *condițiile de muncă* și *conținutul muncii* [7]. Cercetarea concretă a evidențiat că abia *reunirea*

[6] Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 152—158.
[7] *Ibidem*, p. 19—30.

salariului, premiilor, conținutului și condițiilor de muncă permite o influențare notabilă a atitudinii.

În al treilea rînd, chiar în cadrul stimulentelor remuneratorii există distincții de importanță: salariul tarifar, îndeosebi în urma măsurilor luate privind perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale, reduce însemnătatea cîștigurilor fluctuante, supuse încă, într-o anumită măsură, subiectivismului și arbitrariului, și condiționează veniturile muncitorilor de „o gamă mai largă de atribute cantitative și calitative ale muncii, de calificare și inițiativă, de aportul pe care-l aduc la dezvoltarea producției, la bunul mers al activității sectorului în care lucrează[8]." Totuși, deși teoria și-a spus cuvîntul, deși indicațiile conducerii de partid au fost clare și lipsite de echivoc, în practică, așa cum s-a remarcat la recenta consfătuire în problemele activității ideologice, există destule confuzii și neînțelegeri atît la unii[9] cît și chiar la unele cadre de răspundere, accentuîndu-se — unilateral — importanța retribuirii suplimentare pentru rezolvarea unor sarcini curente, de serviciu. „S-a creat un obicei — releva tovarășul Nicolae Ceaușescu — ca atunci cînd ne propunem să realizăm ceva să se spună că pentru aceasta trebuie să plătim în plus, ca și cum repartiția principală după muncă, pe care o reprezintă salariul, nu ar fi și cointeresare materială, iar cel care trebuie să execute o anumită muncă nu e plătit pentru a face aceasta. Această mentalitate poate deveni dăunătoare pentru dezvoltarea gîndirii și concepției atît a unor cadre, cît și a unor oameni ai muncii, pentru formarea conștiinței socialiste a clasei muncitoare, a întregului popor"[10]. Într-adevăr, generalizarea unor asemenea mentalități și practici slăbește tocmai fundamentul *moral* al atitudinii, îngreuiază decisiv afirmarea acelei componente potrivit căreia munca trebuie să constituie o necesitate vitală, o plăcere, un mobil al propriei sale desfășurări.

În sfîrșit, înțelegerea exclusivistă a rolului formativ al stimulentelor materiale, pe lîngă faptul că împiedică *direct* dezvoltarea atitudinii morale, slăbește *indirect* valoarea stimulentelor de ordin moral și, prin aceasta, videază de conținut însăși noțiunea de conștiință morală socialistă. Iată de ce, militîndu-se necontenit pentru aplicarea cît mai corectă a cointeresării, subliniindu-se permanent rolul pozitiv pe care-l joacă stimulentele materiale asupra formării și dezvoltării atitudinii morale față de muncă, ele trebuie privite în complexitatea și specificitatea lor. Altfel, din factori care contribuie la dezvoltarea conștiinței morale, stimulentele materiale pot exercita chiar o influență negativă.

Problema influenței formative a cointeresării materiale mai are însă un aspect deosebit de important: stimulentele materiale acționează în direcția formării unei anumite conștiințe morale a personalității nu numai prin valorile lor *pozitive* (creșterea nivelului stimulării), ci și prin valorile

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la conferința națională a Partidului Comunist Român — decembrie 1967*, București, Edit. politică, 1967, p. 85.

[9] Un episod edificator s-a desfășurat, în acest sens, în cadrul adunării generale a salariaților din întreprinderea „Energoutilaj", din capitală: în cuvîntul său, lăcătușul Gh. Păun afirma că slaba preocupare de care dau dovadă cei care răspund de pregătirea ucenicilor s-ar datora lipsei unor stimulente materiale suplimentare (vezi „Scînteia", nr. 8859, din 27 iulie 1971, p. 3).

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie, 1971, p. 45.

lor *negative*, prin intermediul *răspunderii materiale*. Într-adevăr, sancțiunile de ordin material : tăierea sau micșorarea premiilor de producție și de calitate, rețineri din salariu, trecerea pe un timp limitat la o categorie mai mică de salarizare, schimbarea disciplinară a locului de muncă etc. pot contribui, în condițiile unei aplicări imparțiale și corecte, atît la întărirea atitudinilor individuale, cît și la dezvoltarea opiniei și conduitelor colective. Nu se poate vorbi de influența pozitivă din punct de vedere economic sau moral a cointeresării decît în măsura în care latura stimulării este îmbinată cu latura răspunderii materiale. Pe de altă parte, dacă răspunderea materială este considerată drept factor determinant al atitudinii, *înțelegerea necesității ei* devine o componentă interioară a concepției morale, o parte a responsabilității etice individuale. În consecință, măsurile luate pe linia creșterii răspunderii materiale a lucrătorilor trebuie permanent însoțite de activitatea educativă corespunzătoare în direcția înțelegerii necesității, corectitudinii și echității acestora. De aici, se ajunge direct la problema stimulilor morali.

3. STIMULII MORALI AI ATITUDINII SOCIALISTE FAȚĂ DE MUNCĂ

Alături de stimulentele materiale, completîndu-le, adecvîndu-le și — uneori — chiar înlocuindu-le, stimulentele morale joacă un rol decisiv în direcționarea atitudinii. Clasicii marxismului au arătat, în repetate rînduri, că subaprecierea rolului conștiinței în formarea anumitor modele de viață, a anumitor atitudini și conduite constituie o bagatelizare și o vulgarizare a concepției materialiste despre societate. Pe planul moralei practice, o asemenea subapreciere nu poate decît favoriza persistența vechilor deprinderi dominate de individualism, egoism și cupiditate. Într-adevăr, dacă fiecare acțiune individuală și-ar căpăta o satisfacție subiectivă *numai și exclusiv* în măsura în care finalitatea materială și, mai restrîns, cea remuneratorie ar fi prezentă, interesele utilitare imediate ar constitui *dominanta* modelului de viață al fiecăruia. Relațiile dezinteresate dintre oameni, interesele generale, colective, morala însăși nu și-ar mai găsi decît cu greu obiectul. Or, o asemenea imagine a raporturilor dintre individ și societate este cu totul contrară esenței orînduirii noastre, relațiilor socialiste de colaborare, înaltelor sale finalități umane. Folosirea stimulentelor morale în făurirea și afirmarea noului tip de morală, proprie constructorilor societății socialiste multilateral dezvoltate, are ca obiectiv tocmai contracararea eventualelor disfuncționalități ale stimulentelor materiale, *forjarea unui nou conținut al însuși termenului de cointeresare* : în orînduirea noastră cointeresarea trebuie să fie și *materială, și morală*; stimulentul material își consolidează rolul lui formativ, educațional funcție directă de îmbinarea lui cît mai adecvată cu stimulentul moral. Reactualizarea acestor probleme, punerea lor pe primul plan al activității de educație constituie, credem, unele din învățămintele cele mai prețioase dobîndite în urma recentei consfătuiri ideologice.

Stimulentele morale ale atitudinii socialiste față de muncă sînt de diferite tipuri, acționează pe diferite căi, au o forță de direcționare mai mică sau mai mare și funcție de modalitatea folosirii și de caracteristicile subiectului receptor; ele pot fi, de asemenea, *instituționalizate*, reglemen-

tate conştient, dar pot apărea şi *spontan*, ca urmare a diversităţii tipurilor de relaţii stabilite între oameni. Într-o primă categorie s-ar afla întrecerea socialistă, multiplele forme de evidenţiere în muncă, popularizarea fruntaşilor, organizarea olimpiadelor de meserii, cinstirea permanenţei în muncă, promovarea muncii patriotice etc., etc. Fără îndoială, multe dintre aceste stimulente morale ale muncii şi atitudinii faţă de muncă îşi găsesc forme specifice potrivit diversităţii locurilor de muncă, pe măsura preocupării organizaţiilor politice şi obşteşti, consiliilor de direcţie, colectivelor înseşi. În cea de-a doua categorie, caracterizată îndeosebi prin spontaneitate, intră diferitele tipuri de apreciere colegială, prietenească, respectul şi stima pentru activitatea depusă, preţuirea rezultatelor obţinute, încrederea în posibilităţile noilor veniţi în interiorul unui colectiv, încurajarea lor, în special a tinerilor. Importanţa stimulilor morali spontani creşte în condiţiile colectivelor puternice, favorizînd — prin însăşi sinteza lor — naşterea *curentelor de opinie*.

Acţiunea stimulilor morali asupra atitudinilor faţă de muncă este complexă şi cere, credem, studii concrete suplimentare. Putem, totuşi, desprinde două elemente metodologice şi teoretice importante care facilitează o înţelegere generală a acestei acţiuni. În primul rînd, acţiunea stimulului moral se face simţită în mod *direct* asupra *individului vizat*: într-un anumit sens, găsim şi în acest domeniu elementele esenţiale ale sistemului comunicaţional: emiţător, mijloc, receptor; avem de-a face, de asemenea, cu „modulaţia de frecvenţă" specifică fiecărui „receptor". Totodată însă, spre deosebire de sistemul clasic al transmiterii informaţiilor, stimulentul moral, vizînd un anumit individ sau altul, acţionează *indirect* asupra *tuturor celorlalţi*: *dacă direcţia stimulului moral vizează o persoană, rezonanţa este însă colectivă*. Poate şi mai interesant ni se relevă acest proces în cazul în care stimulentul moral este exprimat printr-un curent de opinie: *aprecierea de către colectiv a rezultatelor deosebite este cea mai bună dovadă de apreciere a însuşi colectivului*.

În al doilea rînd, acţiunea stimulentelor morale are o trăsătură comună cu acţiunea stimulentelor materiale: şi în acest caz avem de-a face cu valorile „pozitive" — de stimă, respect, deferenţă, încurajare —, dar şi cu valori „negative" ale acestor stimulente — dispreţ, critică, blam, oprobriu etc. Prin urmare, aşa cum stimularea materială nu poate fi înţeleasă şi aplicată în mod just în afara considerării celeilalte laturi — răspunderea materială — , tot aşa, în cazurile devenite dăunătoare din punct de vedere social, stimulul moral ia forma unei *trageri la răspundere pe plan moral*. Aceasta este o modalitate de manifestare a profundei *responsabilităţi colective faţă de nivelul de conştiinţă* şi de comportamentul fiecărui membru al său. Iar înţelegerea, de către individul în cauză, a valabilităţii şi îndreptăţirii acestei trageri la răspundere ia forma *autocriticii interioare*: sentimentul de ruşine şi culpabilitate poate da naştere hotărîrii profunde şi intime a îndreptării viitoare. Desigur, aplicarea în situaţiile corespunzătoare a măsurilor de sancţionare materială şi, *simultan*, tragerea la răspundere de către colectiv vor spori eficienţa educativă a acestor stimuli, vor facilita îngustarea cîmpului de acţiune al atitudinilor morale înapoiate. Prin urmare, şi în cazul măsurilor „coercitive", aplicarea combinată a stimulilor morali şi materiali se impune cu deosebită forţă practicii educaţionale.

4. TEORIA ȘI PRACTICA ÎN FORMAREA ATITUDINII MORALE FAȚĂ DE MUNCĂ

Studiul de față a încercat, în cuprinsul său, mai mult să ofere o schiță problematică și să delimiteze sumar cîmpul de cercetare decît să aducă dezvoltări substanțiale. Asemenea dezvoltări implică o muncă mult mai laborioasă și de durată, o atentă considerare a realității morale. Or, ca și în multe alte domenii ale cercetării etice, penuria materialelor sintetice descriptive științific elaborate lipsește pe cercetător de „materia primă" a generalizărilor atît de necesare și atît de solicitate. Pe de altă parte, datorită lipsei unor cercetări specializate de sociologie a moralei, chiar și materialele empirice existente sînt parțiale, răspîndite într-o mulțime de lucrări cu alte tematici sau pur și simplu nepublicate. Această situație stînjenește, evident, munca cercetătorului, dar nu o face imposibilă : reunirea acestor materiale disparate constituie o sarcină a cercetătorului ce abordează problema atitudinii morale față de muncă. În același timp, folosirea sistematică (eventual, cu ajutorul metodei analizei de conținut sau al altor metode adecvate) a imensei bogății de informații pe care o oferă presa, radioul etc. va permite eticianului o mai fidelă cunoaștere a practicii morale — comportamente, tipuri de atitudini sau de opinii.

Apropierea de viața morală reală, cunoașterea efervescenței acestei vieți în ceea ce are ea mai caracteristic, cu plusurile și minusurile, cu tendințele și obiceiurile ei deja consolidate, constituie singura chezășie atît a justeței modelului teoretic elaborat, cît și a adecvării eventualelor soluții practice necesare muncii de educație în vederea formării și consolidării atitudinii morale față de muncă.

Dar — cercetător sau educator — trebuie să avem în vedere că acțiunea morală nu se înfăptuiește decît prin practică și că, în ultimă instanță, *practica este cea care sancționează valabilitatea măsurilor luate sau a modelelor teoretice propuse.* Atitudinea morală față de muncă nu este decît — după o expresie fericită — *avanpremiera comportamentului în muncă.* Comportamentul, conduita individului sau a grupului vor valida activitatea educativă. De aici, rolul deosebit al *exemplului personal*, al muncii concrete desfășurate de către comuniști. Pe de altă parte, atunci cînd vorbim despre viața reală practică avem în vedere și un alt aspect : orice acțiune educativă, de dezvoltare a atitudinilor morale înaintate se raportează la o anumită practică existentă într-un colectiv sau altul. Este evident că, oricîte conferințe despre inițiativă sau responsabilitate s-ar organiza, oricîte simpozioane ar fi consacrate acelorași probleme etc., ele nu-și vor afla o reală eficiență dacă în întreprinderea respectivă propunerile muncitorilor nu-și găsesc ecoul la nivelul conducerii, dacă aceștia sînt martori ai unor decizii abuzive, arbitrare sau ai infatuării. Spiritul de inițiativă, responsabilitatea etc. devin principale valori subiective ale atitudinii morale numai în măsura în care *găsesc posibilitatea reală de a se manifesta* — prin comportamentele corespunzătoare — *în viața practică.* Responsabilitatea se educă cel mai bine prin *practica responsabilității*; inițiativa prin *practica inițiativei.* Dar, în vederea realizării acestui climat practic absolut necesar pentru eficiența activității educative și de propagandă ideologică, tipul și formele de conducere în cadrul diferi-

telor colective de muncă au o deosebită importanță. Conducătorul, așa cum s-a subliniat la consfătuirea activului de partid din domeniul ideologic, trebuie să fie nu numai un bun specialist, ci și un înzestrat *activist* politic; prin urmare, conducătorul trebuie să militeze, prin faptele și hotărîrile sale, prin modalitatea aprecierii subordonaților și prin criteriile obiective de stimulare a activității acestora etc., pentru instaurarea acelui climat moral care să faciliteze dezvoltarea atitudinii socialiste față de muncă.

Problemele teoretice și practice ale formării atitudinii morale, soluțiile sau modelele propuse nu pot fi privite însă decît din unghiul *perspectivelor sociale și umane* spre care orînduirea noastră tinde. Să revenim, de pildă, la o problemă larg discutată mai sus : raportul dintre stimulentele materiale și cele morale ca factori stimulatori ai producției și conștiinței. Stabilirea, în fiecare etapă istorică, a raportului optim dintre aceste două elemente formative nu se poate îndeplini cu real succes decît prin prisma unui răspuns adecvat la întrebările : Care sînt consecințele materiale și spirituale ale rezolvării propuse? Ajută sau nu la dezvoltarea spiritualității omului nou și, pe termen lung la formarea conștiinței comuniste? Astfel, orice rezolvare a sarcinilor imediate trebuie să se poată înscrie pe linia continuu ascendentă a dezvoltării sociale și umane — aceasta este, poate, cel mai important învățămînt, cea mai de seamă concluzie a recentelor discuții privind activitatea de propagandă și politico-educativă. În lumina acestei concluzii trebuie gîndită și regîndită teoretic, educațional, practic și problema atitudinii morale față de muncă.

CÎTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND BAZELE FILOZOFICE ALE PSIHOLOGIEI SOCIALE

DE

PETRU PÂNZARU

Orice tratat sau monografie ce se revendică psihologiei sociale — această știință socială particulară, de graniță, extrem de solicitată astăzi — debutează, de regulă, prin a deplînge sau, pur și simplu, prin a constata existența unei pluralități de orientări și tendințe în cercetările teoretice și aplicative de psihosociologie.

Există trei serii de factori care determină și perpetuează această stare de fapt.

Un factor îl constituie împrejurarea că realitățile social-umane oglindite de către psihologii sociali sînt adesea extrem de diferite, se găsesc în stadii deosebite de evoluție, poartă caracteristici specifice, conforme istoriei concrete a acelor societăți și culturi. Teoriile de psihologie socială suferă direct și indirect influența acestor realități sociale diferite. În această privință este semnificativă aprecierea sociologului american Th. Newcomb : „Armele metodologice cu care se forjează în domeniul psihologiei sociale sînt asemenea armelor militare folosite în acea epocă, în acea țară, condiționate de mediul, de epoca în care sînt utilizate. Fiecare aspect al acestei condiționări spațio-temporale a impus direct orientarea cercetărilor psihosociologice și a exercitat o influență indirectă asupra cîmpului cercetărilor psihosociale" [1].

Un alt factor care explică pluralitatea orientărilor în psihologia socială contemporană este legat de funcțiile și finalitățile practice ale psihologiei sociale ca știință. Este notoriu faptul că aceasta îndeplinește o funcție socială deosebită de la un tip de orînduire la alta, de la o societate la alta. Există o diferență care merge pînă la opoziție între funcția socială a psihologiei sociale, pe de o parte, în societățile conservatoare, peri-

[1] Th. Newcomb, *Interdependența teoriei și metodelor în psihologia socială. Tur de orizont*, în volumul *Les méthodes de recherche dans les sciences sociales*, vol. I, Paris, P.U.F., 1963, p. 12.

Rev. filoz., 18, 9, p. 1117—1124, București, 1971.

mate istoriceşte — unde psihosociologia e utilizată, de regulă, pentru menţinerea statu quo-ului şi, pe de altă parte, în societăţile angajate cu toate forţele pe calea progresului economic, social-politic şi cultural, unde cercetările teoretice şi aplicative de psihologie socială pot facilita acest progres.

Este extrem de semnificativ faptul că astăzi există nu numai o tot mai puternică opoziţie faţă de orînduirea capitalistă, dar şi o contestare a acelei sociologii şi psihosociologii care este pusă direct sau indirect în serviciul menţinerii relaţiilor sociale burgheze (a se vedea spre exemplu studiile din revista „L'homme et la société", nr. 16/1970, şi îndeosebi *La sociologie de la contestation*).

De asemenea este simptomatică îngrijorarea manifestată de unii sociologi şi psiho-sociologi nemarxişti contemporani faţă de tendinţele de empirism şi pulverizare a psihologiei sociale, ca şi relevarea nevoii de teoretizare şi implicit de fundamentare filozofică în ştiinţele sociale particulare moderne [2].

În sfîrşit, un factor de extremă importanţă care explică diversitatea de orientări constă în aceea că psihologia socială este o ştiinţă care suferă influenţa *directă* a concepţiilor filozofice, sociologice, economice, politice, a ideologiei. În constituirea sistemului conceptual al psihologiei sociale, o influenţă considerabilă a avut-o şi o are sistemul filozofic adoptat de cercetători în maniere mai mult sau mai puţin explicite.

Începînd chiar cu definirea obiectului psihologiei sociale şi în bună măsură cu alegerea metodelor de cercetare şi terminînd cu interpretarea faptelor, o importanţă capitală are opţiunea iniţială a psihologului social faţă de un sistem teoretic, filozofic-sociologic sau altul.

Ca şi în alte ştiinţe sociale, în domeniul psihologiei sociale se înfruntă concepţiile materialiste cu concepţiile idealiste, inclusiv cu formele sale iraţionaliste. De aici diferenţele mari care există în cadrul psihologiei sociale, nu atît în ceea ce priveşte problematica, tematica, ci în ceea ce priveşte modul de tratare şi, mai ales, concluziile sociale şi politice care se trag din studiile teoretice sau aplicative de psihologie socială.

Vom încerca să demonstrăm implicaţiile pe care opţiunea filozofică-sociologică le are asupra psihologiei sociale, oprindu-ne asupra unui concept-cheie atît în filozofie, cît şi în ştiinţele sociale, *conceptul de esenţă umană* privit în perspectiva gîndirii materialist-dialectice şi istorice. El ne permite să analizăm aceste implicaţii pînă în zona concluziilor şi atitudinilor de ordin practic-social-politic care rezultă din opţiunile teoretice-filozofice ale psihologului social modern.

În primul rînd *considerăm conceptul de esenţă umană valabil şi valid* nu numai pentru filozofia marxist-leninistă, dar şi *pentru ştiinţele sociale*, inclusiv pentru sociologia şi psihosociologia care se bazează pe această filozofie. Orice atitudine pozitivistă sau neopozitivistă în această problemă ne apare contestabilă şi dăunătoare sub un triplu aspect : teoretic, metodologic şi praxiologic.

I. Socotim că noţiunea filozofică-sociologică şi psihosociologică de *esenţă umană* are un conţinut precis şi o funcţie explicativă, metodolo-

[2] A se vedea Daniel Katz, *Psihologia socială — o perspectivă*, în volumul *Contemporany research in social psychology*, 1969.

gică şi practică importantă. Desigur, problema s-ar putea pune — ea a şi fost pusă * — şi astfel: nu am putea abandona oare arhivelor intelectuale acest concept pe motivul că ne complică existenţa teoretică mai mult decît ne-o simplifică? Răspunsul nostru este negativ. Iar argumentele sînt următoarele: conceptul de esenţă umană ne este indispensabil pentru a înţelege sensul *totalităţii* structurale şi funcţionale a activităţilor şi relaţiilor umane, pentru a exprima ceea ce are omul relativ comun cu alte fiinţe şi absolut diferit de ele, ceea ce este identic sau analog şi repetabil la toţi membrii speciei umane şi ceea ce este specific şi nerepetabil; conceptul de esenţă umană este necesar pentru a exprima fără echivoc ceea ce leagă şi ceea ce desparte între ei pe oamenii diferitelor epoci istorice, pe oamenii aceleiaşi epoci, dar aparţinînd unor societăţi, clase, profesiuni, grupuri etnice, naţiuni, vîrste şi sexe diferite. Fără cunoaşterea elementelor componente ale esenţei umane — exprimate în conceptul respectiv — nu putem înţelege matricea motivaţională specific omenească (trebuinţe, interese, scopuri) şi modalitatea fundamentală de a satisface aceste trebuinţe: *munca*. Aceasta angajează *toate* elementele esenţei umane de ordin biologic, psihologic şi social-istoric.

Înţelegerea filozofică — ştiinţifică marxistă a conceptului de esenţă umană are particularităţi care se cer precizate cu claritate.

Acceptînd şi utilizînd ideea şi conceptul de esenţă umană, marxismul nu are în vedere nici un fel de „substanţă" eternă şi imuabilă, nici o „materie primă teoretică" din care să se „fabrice" prin deducţie toate celelalte concepte explicative ale vieţii social-istorice. Nici identificarea (sau deducerea) esenţei umane cu (din) „ansamblul relaţiilor sociale" date nu este autentic marxistă.

Concepţia marxist-leninistă despre esenţa umană este *dialectic-integrativă*. Prin esenţă umană, în lumina acestei concepţii, se înţelege *totalitatea* determinărilor care *împreună* fac din om o fiinţă cu caracteristici biopsihice şi social-istorice specific structurate, manifestate şi aflate într-un perpetuu dinamism, dar în cadre calitative relativ stabile [3].

Suportul teoretic, filozofic al unei asemenea concepţii** îl reprezintă interpretarea conceptului de esenţă ca totalitate a determinărilor interne, atît specifice, cît şi nespecifice, dar care *împreună* fac ca un obiect, o fiinţă,

---

* Să ne ocupăm de esenţa umană azi, cînd, după eşecul toretic al lui Nietzsche cu al său supra om biologic, se propune ipoteza unei specii postumane?" — se întreabă Toynbee.

[3] Vezi Ath. Joja, *Definiţia omului*, în *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966.

** Într-o serie de consideraţii privitoare la conceptul marxist de esenţă, Lucien Sève subliniază că „esenţa este în mod obiectiv prezentă în mişcarea şi conexiunea diversităţii concrete. Obiectele reale în dezvoltarea raporturilor lor nu se disting decît în măsura în care sînt comparate, iar comparaţia lor presupune existenţa obiectivă a caracteristicilor generale care le sînt comune, ca şi a particularităţilor care le opun". Citînd textul lui Marx din *Grundriss*, în care se spune că, „dacă generalul este o diferenţă specifică gîndită, el este de asemenea, o formă reală particulară, alături de forma particularului şi individului" (*Fondaments de la critique de l'économie politique*, t. I, p. 413). Sève arată că „concepţia marxistă despre esenţă — a cărei importanţă e decisivă pentru o justă înţelegere a materialismului dialectic şi istoric — nu e nici realismul metafizic (idealismul obiectiv) care separă esenţa de existenţă ... nici conceptualismul (nominalismul-idealist subiectiv) . . . Dimpotrivă, a înţelege dialectic aceste raporturi... înseamnă a le înţelege ca unitate a contrariilor, adică între esenţă şi existenţă există, în acelaşi timp, opoziţie (de la generalitatea gîndită la particularitatea reală) şi identitate (esenţa nu numai că e prezentă în existenţă, dar merge pînă

un proces să fie ceea ce sînt, să aibă legi proprii de evoluţie, funcţii şi limite proprii. Esenţa reuneşte într-un tot acele elemente constitutive — specifice şi nespecifice a căror prezenţă este obligatorie pentru ca obiectul, fenomenul, procesul, fiinţa să fie ceea ce sînt.

A căuta esenţa umană numai în elementele strict şi „pur" specifice omului (cum s-a încercat şi se încearcă printr-o artificială operaţie de laborator logic) este, după părerea noastră, un demers metodologic greşit, deoarece elemente cum sînt structura corporală nu sînt nici fenomenale, nici de un grad de esenţialitate mai coborît decît structura relaţiilor sociale care condiţionează existenţa şi manifestarea potenţialităţilor umane naturale. Nu putem reţine în conceptul de esenţă umană *numai* ceea ce *deosebeşte* pe om de celelalte fiinţe fără riscul de a eşua în metafizică şi idealism sau în sociologism materialist — mecanicist.

Deşi e fiinţă socială, subiect al relaţiilor specific sociale, omul — aşa cum a insistat Marx — este neîncetat şi o parte a naturii, natura făcînd parte integrantă din esenţa sa (a se vedea *Ideologia germană* şi *Manuscrisele economice-filozofice din 1844*, precum şi *Capitalul*). Activităţi prin excelenţă sociale, cum este producţia de valori, materiale şi spirituale, trebuie să ţină seama de factori predominant naturali cum sînt starea de sănătate fizică, limitele duratei de viaţă activă, limitele fiziologice ale muncii, obligativitatea odihnei pentru refacerea forţei de muncă, predispoziţii (acuităţi, abilităţi) naturale (neurofiziologice), care sînt baza talentelor ştiinţifice, tehnice, artistice, politice, pedagogice etc.

Problema esenţei umane se pune apoi într-o altă corelaţie — în termeni de *universal* (caracteristicile, determinările calitative comune tuturor membrilor speciei umane, chiar dacă sub raport cantitativ există diferenţe, adesea, sensibile) şi *particular* (caracteristicile specifice, nerepetabile de realizare —, manifestare a acestor calităţi, funcţie de context social-istoric şi individualitate). Ambii termeni aparţin concretului, deoarece universal-umanul nu a existat şi nu există decît în şi prin particular şi specific, care se exprimă în acelaşi timp pe sine (individual) şi specia, aşa cum exprimă mediat istoria şi epoca. „Fiecare cultură presupune ideea de om propunînd modele de-a lungul cărora universalul se particularizează, aşa cum se singularizează de-a lungul indivizilor"[4].

Una dintre caracteristicile cele mai universale şi fundamentale ale omului este — aşa cum observă şi Otto Klineberg — variabilitatea, maleabilitatea sa în raport cu condiţiile sociale şi culturale în sînul cărora creşte şi se dezvoltă. „Este poate extrem de dificil a dovedi că, dată fiind natura umană, omul va acţiona în cutare sau cutare mod; este însă mai uşor a demonstra că tocmai în virtutea naturii umane omul va acţiona de o manieră foarte diferită după mediul său social şi cultural" [5].

II. În ce constau — sintetic vorbind — funcţiile gnoseologice şi metodologice ale conceptului de esenţă umană în accepţia sa real-

---

la a exista direct ca atare); înseamnă, de asemenea, a le înţelege ca raporturi în dezvoltarea istorică..." (*Contradiction, antagonisme, explosion*, în „Nouvelle Critique", 1968, nr. 13, p. 39—40).

[4] M. Dufrenne, *Pour l'homme*, p. 222.

[5] Otto Klineberg, *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1967, p. 72.

mente ştiinţifică, materialist-dialectică şi istorică pentru ştiinţele sociale în genere, pentru sociologie şi psihologie socială în mod special?

Epurarea conţinutului speculativ (idealist-obiectiv) şi a limitărilor antropologiste (metafizic-materialiste) ale conceptului *filozofic* de esenţă umană, vitalizarea sa gnoseologică şi metodologică au fost posibile datorită dimensiunilor economice-sociologice şi politice pe care marxism-leninismul le-a conferit filozofiei*** şi conceptelor sale fundamentale. De această situaţie a profitat în mod deosebit conceptul de esenţă umană, care, regîndit şi prelucrat prin prisma datelor şi noţiunilor originale ale istorismului materialist-dialectic, ale economiei politice şi sociologiei marxiste, ale socialismului ştiinţific, a devenit apt să slujească ansamblul ştiinţelor sociale, prin urmare şi sociologia, şi psihologia socială. Astfel sociologia marxistă a putut şi poate să evite atît calea formalismului, cît şi pe aceea a naturalismului biologizant sau a relativismului atomist. La rîndul ei, psihologia socială, inspirată de marxism şi de conceptul corespunzător de esenţă umană, a putut şi poate să respingă instinctualismul biologist ca şi psihologismul idealist[6], care deţin o pondere atît de mare încă în ştiinţele sociale din ţările capitaliste.

Totodată se cere remarcat faptul că, în perspectiva sa sociologică şi psihosociologică, conceptul de esenţă umană se eliberează de elemente normativist-etice abstracte şi imuabile. Căci, înţeles în determinările sale ştiinţifice, conceptul de esenţă umană nu mai apare ca un *summum* de virtuţi şi aspiraţii, ci ca o structură care sintetizează şi dă unitate funcţională unor elemente componente de natură şi provenienţă diferită (calităţi, defecte, corp, spirit, instinct şi sentiment), care formează astfel o unitate dialectică de contrarii, dinamică, în perpetuă transformare.

Pentru psihologia socială, conceptul marxist de esenţă umană are o valoare inestimabilă ca „sistem de referinţă" permanent în explicarea (cu ajutorul datelor oferite de istoria socială, economică, politică) a atitudinilor, a opiniilor, a comportamentelor umane considerate în întreaga lor concretitudine. Conceptul marxist de esenţă umană, în corelaţie cu întregul sistem conceptual al ştiinţelor sociale marxist-leniniste, oferă calea de acces spre zona profundă a *motivaţiilor* activităţilor şi relaţiilor umane concret-istorice şi, astfel, spre înţelegerea nemecanicistă, realmente dialectică şi materialistă a determinismului social [7]. Fapt este că *trebuinţele* umane (varietatea, evoluţia, multiplicarea lor) şi modalitatea socială de a le satisface *interesele* (comune sau opuse), modalitatea socială de a le realiza *scopurile* (identice sau diferite), ca şi modalitatea de a le elabora şi de a declanşa acţiunea pentru atingerea lor, toate acestea nu pot fi înţelese şi explicate profund fără a ne „urca" spre datele natural-sociale pe care marxismul le-a sintetizat în conceptul de esenţă umană. Şi prin aceasta *întreg ansamblul categoriilor psihosociologiei — de la cele care descriu raporturile interpersonale, la cele care exprimă fenomene psihosociale colective — este servit de acest concept demistificat de către marxism.*

*** Asupra acestui punct am stăruit în studiul *Valoarea socială a filozofiei*, publicat în revista „Lupta de clasă", 1968, nr. 5; a se vedea în special p. 32—34.

[6] Miron Constantinescu, *Cercetări sociologice 1938—1971*, Edit. Academiei, 1971, p. 266.

[7] Vezi studiul *Determinism, motivaţie, acţiune*, în volumul *Existenţă, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971.

Analiza proceselor de socializare și integrare socială și a conceptelor de status și rol pe care am întreprins-o în alte studii [8] oferă argumente suplimentare în favoarea valorii gnoseologice și metodologice a conceptului marxist de esență umană pentru sociologie și psihologie socială.

III. În încheiere socotim utile cîteva considerații de ordin social-politic, practic.

Pentru a transforma din temelii societatea, trebuie acționat asupra subiecților care realizează practic transformările, adică asupra oamenilor concreți, vii care trăiesc în societatea respectivă, asupra activităților și relațiilor lor, asupra conștiinței, motivațiilor și scopurilor, asupra sentimentelor lor personale și colective. Aceasta presupune cunoașterea atît a legilor sociale obiective, a legilor sociologice generale, cît și a celor psihosociologice.

Așa cum o arată nu numai teoria marxist-leninistă, dar și practica socială vie, concretă, lichidarea structurilor și a relațiilor economice și politice, a instituțiilor burgheze nu coincide în timp cu înlăturarea ideilor, mentalităților, credințelor, obiceiurilor, atitudinilor, sentimentelor, prejudecăților cultivate secole în șir de dominația societăților împărțite în clase, bazate pe exploatare, pe forță și intimidare, pe smerenie și frică, pe egoism și spirit de concurență.

Socialismul, cu ideile, practicile și metodele sale proprii, umaniste, nu se instalează prin forța unui decret în viața socială, în viața oamenilor — atît de diferențiați sub raport sociologic și mai ales psihologic și psihosociologic. Socialismul învinge mai întîi în domeniul politic și economic al existenței sociale și, într-un ritm inevitabil mai lent, printr-un uriaș efort educativ și de experiență practică (prin metoda „încercărilor și a erorilor") în sfera conștiinței sociale și individuale, adică în domeniul ideologic și psihologic. Aceasta se datorează, în principal, faptului obiectiv că, atît la scara socială de masă, cît și la nivelul individului uman, elementele ideologice și mai ales psihologice ale conștiinței omenești reale, vii se schimbă în ritm mai lent decît acela pe care îl cer principiile și practicile autentic socialiste. Aceasta nu numai că nu îndeamnă la pasivitate, ci, dimpotrivă face obiectiv necesară intensificarea muncii de formare, dezvoltare și afirmare la scară de masă a tuturor elementelor componente ale conștiinței socialiste.

Principala concluzie practică constă în ideea că succesul muncii educative, care este întotdeauna o muncă cu oameni concreți vii, aflați în anumite tipuri de relații, desfășurînd anumite activități, depinde în mare măsură de luarea în considerație a trăsăturilor caracteristice biopsihologice, de sex și vîrstă, de caracter și temperament, socioprofesionale și cultural-ideologice ale celor ce formează obiectul educației.

Așadar, se cere considerat deodată atît general-umanul, cît și (sau mai ales) felul cum el este modificat, structurat de epoca istorică, de societatea, națiunea, cultura, clasa socială, grupul profesional, familiar etc. cărora indivizii le aparțin în mod obiectiv.

Esența muncii educative este convingerea, influențarea, mobilizarea și antrenarea oamenilor la activitatea conștientă, de sine stătătoare.

---

[8] A se vedea „Revista de filozofie", nr. 12, 1969, nr. 7 și 10 din 1970.

Concepția marxistă despre esența umană are importante implicații politice :

a) Pe această concepție se poate fonda *practica umanismului socialist*, cu tot ceea ce presupune ea pe plan economic, politic juridic, cultural-educațional. Din concepția științifică asupra esenței umane decurge și deosebirea radicală dintre umanismul marxist-leninist militant, revoluționar și umanismul premarxist cu caracter iluminist și utopic.

b) Pe concepția marxistă asupra esenței umane se poate fundamenta *obiectivul dezvoltării multilaterale* — fizice și psihice, profesionale și extraprofesionale — a personalității tuturor celor ce muncesc, adică a afirmării nestingherite a originalității și creativității lor în folosul progresului social-general. „Țelul suprem al politicii partidului nostru — a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu — a fost și este creșterea bunăstării materiale și spirituale a maselor, asigurarea condițiilor pentru *afirmarea plenară a personalității, făurirea omului nou* profund devotat socialismului și comunismului. Activitatea politică-educativă constituie o parte componentă inseparabilă a operei de edificare a noii orînduiri sociale, o preocupare de seamă a partidului și statului nostru" [9].

c) Din aceeași concepție decurge *practica dezvoltării democratismului socialist*, a respectării drepturilor și libertăților egale pentru toți, a valorificării capacităților personale, a respectului demnității umane, a integrității umane fizice și psihice.

d) În sfîrșit, din concepția marxist-leninistă despre esența umană — în sensul prezentat anterior — decurge și un alt argument politic și practic deosebit de important în zilele noastre, în raporturile dintre națiuni, în particular în cadrul relațiilor dintre națiunile mari, mijlocii și mici.

Concepția marxistă despre esența umană, despre unitatea speciei umane nu admite ideea inegalității între indivizi, nici a inegalității între națiuni și popoare, nici a vreunei pretinse superiorități a unora față de altele (indiferent de considerentele invocate : rasiale, demografice, de potențial economic, tehnic, militar etc.). Un om aparținînd unui popor sau unei națiuni relativ redusă ca număr, ca forță economică sau ca pondere teritorială nu se poate, în nici un caz, socoti — din aceste cauze — inferior, *ca Om*, altora care fac parte dintr-o națiune foarte numeroasă și foarte dezvoltată economic, tehnic etc. E un argument împotriva complexului, fie de „inferioritate", fie de „superioritate".

Relațiile de inegalitate și dominație între națiuni mari și mici, puternice sau slabe, atunci cînd apar, nu decurg din natura umană, ci din raporturile sociale, bazate pe proprietatea privată, pe scindarea în clase antagonice, raporturi istoricește condiționate, deci pasibile de transformare. Dezvoltarea socială contemporană — în principal saltul țărilor sistemului socialist mondial (unele din ele în trecutul apropiat aflate pe trepte precapitaliste de evoluție social-economică) și avîntul spre civilizația și cultura modernă a popoarelor foste coloniale — demonstrează capacitatea oamenilor, indiferent de culoarea pielii sau de limbă, de a-și însuși știința și de a mînui tehnica avansată, de a învăța și de a crea în cadența impusă de revoluția științifică, tennică și de revoluția socială contempo-

[9] Nicolae Ceaușescu, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii, 6 iulie 1971*, București, Edit. politică, p. 7 (subl. ns.).

rană. Explicația ultimă o găsim în caracteristicile comune, în aptitudinile general-umane *în fond* egale ale tuturor celor ce trăiesc pe globul pământesc și a căror valorizare este într-adevăr condiționată de întrunirea unor premise social-economice și politice-culturale favorabile, în primul rînd, de abolirea exploatării de clasă, a raporturilor de dependență politică-economică.

Studiile de sociologie, psihosociologie și etnologie, dar mai presus de toate însăși practica socială au demonstrat convingător că, puși în condiții social-culturale egale, oameni aparținînd unor rase, națiuni și clase diferite dovedesc — statistic vorbind — inteligență, capacități și aptitudini de creație științifică, tehnică, artistică egale. Aceste aspecte ale problemei le avea în vedere tovarășul Nicolae Ceaușescu cînd, la Congresul al X-lea, spunea că „ridicarea nivelului de pregătire științifică și de cultură generală... este o necesitate general-umană", „una din trăsăturile distinctive ale omului înaintat, expresia adevăratului spirit de civilizație"[10]

Conceptul marxist de esență umană oferă argumente puternice în favoarea deplinei egalități în drepturi a popoarelor și națiunilor, indiferent de mărimea lor, de trecutul lor istoric, în favoarea respectării demnității naționale, a independenței și suveranității, a colaborării pe picior de egalitate, a întrajutorării și solidarității umane, a schimbului de valori materiale și spirituale pe care geniul uman și munca modestă a majorității covîrșitoare a omenirii le produc și le reproduc pe scară lărgită.

Sîntem deplin îndreptățiți să considerăm că viitorul — anume viitorul comunist al societății umane — rezervă un loc și un rol și mai important realizării esenței umane și deci, pe plan teoretic, conceptului corespunzător. Aceasta va fi condiționat de dispariția deosebirilor de clasă, a diferenței esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre sat și oraș, de egalizarea condițiilor de viață materiale și de posibilitatea egală pentru absolut toți indivizii umani, eliberați de tiparele diviziunii sociale permanente a muncii, de a-și manifesta aptitudinile și talentele, de a-și realiza integral potențialitățile umane de creativitate și originalitate.

Comunismul, scria Marx, trebuie privit „ca suprimare *pozitivă a proprietății private* — această *autoînstrăinare a omului* — și deci ca *apropiere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om; așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman. Acest comunism ... este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare" [11]. Este o caracterizare profundă și amplă a societății viitorului, chemată să realizeze în plenitudinea practicii sociale, prin om și pentru om, virtualitățile naturii sale.

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București Edit. politică, 1969, p. 93.

[11] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București. Edit. politică, 1968, p. 576.

SOCIALISMUL ŞI CARACTERUL NORMAT AL RELAŢIILOR SOCIALE

DE

O. HOFFMAN

Normele de comportare în societate, valoarea lor şi modalitatea de realizare a cerinţelor lor sînt teme amplu dezbătute în ultimul timp în literatura de specialitate. În rîndurile care urmează ne propunem să analizăm unele aspecte ale mecanismului de realizare a normelor, modul în care, cu ajutorul lor, unele valori sînt însuşite de către indivizi şi devin stimuli ai activităţii lor sociale.

Este cunoscut faptul că relaţiile de producţie socialiste, bazate pe ajutorul şi colaborarea tovărăşească în muncă, nu determină în mod spontan, de la sine, instaurarea şi realizarea unor relaţii umane de tip nou. Socialismul creează baza obiectivă şi posibilitatea generării unor noi comportamente, a unor noi modalităţi de stabilire a raporturilor între oameni. Dar, ca şi în alte domenii ale realităţii, şi aici ceea ce reprezintă o posibilitate nu se transformă în mod automat în realitate.

Cu deosebire în etapa actuală a construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate, educarea maselor în vederea înţelegerii necesităţilor obiective şi a stimulării participării lor conştiente la realizarea cerinţelor dezvoltării sociale, formarea şi dezvoltarea unui comportament de tip nou corespunzător normelor convieţuirii socialiste şi transformarea acestui comportament într-o cerinţă lăuntrică a fiecărui individ devin comandamente de prim ordin. Transformarea conştiinţei oamenilor, educarea lor, formarea unei personalităţi multilateral dezvoltate sînt probleme centrale ale vieţii noastre social-politice. Aşa cum a arătat tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „Poporul trebuie să acţioneze conştient pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, să-şi făurească în mod conştient viitorul. Aceasta impune luarea tuturor măsurilor pentru intensificarea activităţii ideologice şi educative, activitate care trebuie să aibă un rol tot mai important în formarea omului nou, în dezvoltarea conştiinţei socialiste, în întreaga activitate de edificare a societăţii noastre

Rev. filoz., 18, 9, p. 1125–1135, Bucureşti, 1971.

noi" [1]. Cercetarea mecanismelor de raportare a omului la normele sociale socialiste, de asigurare a respectării tot mai depline a cerințelor acestor norme prezintă o importanță teoretică și practică majoră.

Normele au rolul de a conștientiza cerințele obiective ale societății sau ale unui grup social, de a îndruma pe oameni spre respectarea lor, de a apăra și consolida procesul dezvoltării noilor relații sociale.

Acel „Sollen" (trebuie) al normei diferă de „Sein" (este), ceea ce îndreptățește, firește, distincția dintre cele două categorii, dar, sub un alt aspect, „Sollen" face parte din însăși lumea lui „Sein", căci norma reflectă o cerință a realității de fapt, consfințește o practică posibilă și realizată în general de oameni. Am putea spune că „este" îl determină pe „trebuie" și că „trebuie" există permanent în „este". Cum precizează și Holostova: „Aprecierea morală apare pe tărîmul unor relații deja existente în societate, ca o formă a raportării noastre la ele" [2].

De bună seamă, uneori între ceea ce norma prescrie și realitatea de fapt se creează o opoziție și chiar o excludere reciprocă, fapt caracteristic orînduirilor cu clase antagoniste, unde normele oficiale au tocmai funcția de a se opune cerințelor obiective ale realității.

Creînd un nou tip de societate, în care idealurile și normele de conduită devin expresia înțelegerii conștiente a necesităților sociale, socialismul creează un nou raport între „este" și „trebuie". Norma intervine ca un mod specific de reglementare specială a acțiunilor umane, constituind un model ideal de apreciere valorică a unui anumit tip de comportament în cadrul căruia oamenii (societatea întreagă sau doar anumite grupuri) trebuie să se încadreze, nerespectarea sa atrăgînd o serie de sancțiuni. Modelul oferit de normă relevă cîteva aspecte mai caracteristice.

Orice *apreciere* a unei acțiuni înseamnă, implicit sau explicit, o *selectare* a unor acțiuni din aceeași clasă, o *incitare* spre realizarea acțiunii socotită ca necesară de îndeplinit. Prin aceasta, norma reprezintă o *prescriere* a unui comportament, un criteriu în aprecierea acestuia. Ch. W. Morris a arătat că limbajul moralei este atît apreciativ, cît și incitativ; termenii pe care îi folosește morala sînt apreciativi, modul folosirii lor este incitativ, iar prin ambele aspecte morala capătă un limbaj prescriptiv [3].

În acest sens, credem că putem desprinde patru aspecte mai caracteristice ale normelor sociale:

1 — aprecierea valorică a acțiunilor, a comportărilor, a atitudinilor umane;
2 — selectarea acestora după criteriul: care „trebuie" realizate și care respinse;
3 — incitarea la îndeplinirea acelor acțiuni care capătă o apreciere pozitivă și cărora li se adresează comandamentul de a „trebui" înfăptuite;
4 — prescrierea unui model de comportament.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 36—37.

[2] M. Holostova, *Ob osobennostiah i strukture, kak spețificeskova obșcestvennovo iavlenia*, Leningrad, 1964, p. 5.

[3] Vezi Ch. W. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1955, p. 100.

O încercare de prezentare a acestor aspecte ar putea utiliza următorul model * :

$$(1) \qquad [a\ V(Am) \wedge \sim a\bar{V}(\bar{A}m)] \supset [\sim a \sim Am(V) \wedge \sim a\ \bar{A}m(\bar{V})]$$

Cu alte cuvinte, norma socială manifestă mai întîi un aspect de *apreciere* valorică, celor două acţiuni (Am şi $\bar{A}m$) fiindu-le atribuite anumite valori. Din însuşi modul în care norma realizează judecarea axiologică a acestor acţiuni ea implică o anumită *selectare* foarte riguroasă, acţiunea care capătă o apreciere pozitivă fiind acceptată, cea contrară fiind respinsă. Aprecierea şi selectarea nu sînt acte pasive, ci reprezintă modalităţi prin care norma *incită* la depăşirea actului de judecare şi la realizarea în fapt a acţiunii. Dacă Am este socotită ca fiind comportarea care întruneşte valoarea pozitivă, ea trebuie în mod obligatoriu realizată, tot aşa cum $\bar{A}m$ în mod obligatoriu nu trebuie realizată. Acest al patrulea aspect ne dezvăluie caracterul prescriptiv al normei, ea fiind acel model general de comportare care reglementează unele acţiuni sociale ale oamenilor.

Evident, acest drum simplifică mult procesul real, în care diferitele verigi ale mecanismului nu se realizează automat, de la sine. La diferitele nivele ale mecanismului intervin factori care se opun sensului descris şi care caută că contracareze acţiunea altor factori capabili să impună acceptarea altui sistem de valori pe baza căruia să se realizeze acţiuni contrare. De aceea, analiza nu poate fi pur formală, ci trebuie să aibă în vedere forţele sociale în luptă, orînduirea socială, diferitele interese ale individului etc. În mod deosebit, analiza trebuie să se călăuzească după ideea că, „în pofida voinţei persoanelor, interesele personale se transformă întotdeauna în interese de clasă, în interese comune care devin de sine stătătoare faţă de indivizii izolaţi" [4]. De asemenea, sînt luate în consideraţie nu valorile afirmate, ci cele aplicate, cele pe baza cărora se desfăşoară în mod real acţiunea individului şi care, uneori, diferă de valorile afirmate de el sau chiar li se opun.

Analiza diferitelor momente ale mecanismului de acţiune al normei scoate în evidenţă unele elemente de-o largă semnificaţie sociologică.

Să luăm primele două momente : $[a\ V\ (Am) \wedge \sim a\ \bar{V}\ (\bar{A}m)]$. O serie de cercetători socotesc că există o diferenţă principială şi ireductibilă între propoziţiile descriptive („Pămîntul este o planetă") şi cele prescriptive formulate de norme („Să nu furi!") deoarece propoziţia prescriptivă nu ar descrie un fapt existent şi deci ar fi neverificabilă, lipsită de fundamentare logico-ştiinţifică. O asemenea poziţie o susţinuse mai demult şi Simon Deploige, care făcea distincţia netă între fundamentarea ştiinţifică a mij-

---

* S-au folosit simbolurile în general uzitate : „a" = este acceptat „V (Am)" = valoarea atribuită acţiunii Am ; „$\wedge$" = şi ; „$\sim$ a" = nu este acceptat ; „$\bar{V}$ (Ām)" = valoarea lui Am contrară lui V(Am) conform relaţiei V (Am) $\wedge$ $\bar{V}$ (Ām) = Ø (imposibilitate) ; „$\supset$" = implicaţie ; „$\sim$ a $\sim$" = nu este acceptată neîndeplinirea (acţiunea e obligatorie) ; vezi şi *Logică şi adevăr*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 192—193.

[4] K. Marx—F. Engels, *Opere*, ediţia a II-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 244.

loacelor şi imposibilitatea acestei fundamentări în cazul scopurilor (deci şi al normelor). „Există o ştiinţă a mijloacelor — spunea el — , fapt cu care toată lumea este de acord. Poate exista însă o ştiinţă a scopurilor ?" [5]. După el, ştiinţa nu poate impune nimănui anumite scopuri, nu poate prescrie un anumit mod de conduită, căci „ştiinţa serveşte toate scopurile : ne ajută să trăim, dar să şi murim. Unii trăiesc igienic, alţii se sinucid ştiinţific" [6]. Această poziţie este acceptată şi astăzi de diverşi cercetători. Astfel, G. Klaus împărtăşeşte ideea după care, în cazul normelor privite ca propoziţii imperative, nu se poate vorbi nici de adevărul, nici de falsitatea enunţurilor lor.

Posibilitatea echivalenţei de sens a propoziţiilor prescriptive (imperative) şi a celor descriptive a fost arătată de mai mulţi cercetători, dintre care la noi de Pavel Apostol : „... propoziţia prescriptivă « trebuie să spună întotdeauna adevărul ! » (« nu minţi ! »), care formulează o normă etică, este echivalentă în conţinut informaţional cu propoziţia descriptivă « a spune adevărul în toate situaţiile în care ajungi înseamnă a adopta comportamentul cel mai adecvat (eficient, bun, folositor etc.) în raport cu sistemul referenţial ales (sau acceptat) şi în raport cu funcţia ce-ţi revine (sau pe care o meriţi, la care rîvneşti) în societate » ; ca atare, în virtutea acceptării sistemului referenţial ales, dispunem de posibilitatea de a alege cutare sau cutare comportament" [7]. Pe o altă linie, H. Margenau arată şi el inconsistenţa opoziţiei dintre structura explicaţiei ştiinţifice şi cea a normelor [8].

Fără a nega diferenţele reale dintre explicaţia ştiinţifică şi prevederile normelor credem că între ele nu există o incompatibilitate logică şi gnoseologică. Care este structura de argumentare în explicaţia ştiinţifică ? Pornindu-se de la o teorie (sau ipoteză), se atribuie unui fenomen (proces, obiect) o anumită valoare de adevăr şi, în consecinţă, se respinge posibilitatea ca despre acest fenomen să se poată admite judecăţi cu o semnificaţie valorică contrară, cu alte cuvinte ca fenomenul să fie descris în alt mod.

Prin aceasta, plecîndu-se de la teoria „T", se consideră ca o implicaţie justă faptul că descrierea Fm a unui fenomen este adevărată — adică prezintă un anumit grad de reflectare corectă (are o valoare cognitivă V). În consecinţă, se respinge posibilitatea ca descrierea în mod contrar ($\overline{\text{Fm}}$) a fenomenului căruia i se atribuie astfel o explicaţie ce contrazice adevărul lui V (adică are o valoare cognitivă $\overline{\text{V}}$) să fie admisă ca o implicaţie logico-ştiinţifică. Am putea formaliza aceste relaţii astfel :

$$\text{aV (Fm)} \wedge \sim \text{a}\overline{\text{V}}(\overline{\text{FM}})$$

---

[5] Simon Deploige, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, ed. a III-a, Paris, 1923, p. 262.

[6] *Ibidem*, p. 270.

[7] Vezi *Norma etică şi activitatea normată*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 98.

[8] H. Margenau, *Etics and Science*, Princeton, New York, Toronto, London, 1964, p. 49.

Apare însă clar că avem acelaşi mecanism logico-funcţional ca în cazul normelor :

$$aV\,(Am) \wedge \sim a\overline{V}\,(\overline{Am})$$

Teoria ştiinţifică	Norma
1. Despre fenomenul (obiectul, procesul) „F" se dă descrierea Fm.	1. Comportarea (atitudinea, acţiunea) „A" este descrisă sub forma Am.
2. Fm este socotit ca avînd o valoare de reflectare pozitivă (sau că, în raport cu o anumită teorie, valoarea de adevăr poate fi atribuită lui Fm). Deci : aV (Fm).	. Am este socotit ca avînd o valoare pozitivă care reflectă cerinţele reale existente în societate (sau că, în raport cu un anunit sistem de apreciere valorică, valoarea pozitivă poate fi atribuită acţiunii Am). Deci aV(Am).
3. Faţă de descrierea Fm a fenomenului „F" descrierea $\overline{Fm}$ este contrară.	3. Faţă de descrierea Am a comportării „A", comportamentul prezentat prin $\bar{A}m$ este contrar.
4. Valoarea de reflectare a lui $\overline{Fm}$ este contrară celei a lui Fm (este deci $\overline{V}$).	4. Valoarea de reflectare a lui $\bar{A}m$ este contrară celei a lui Am (deci este $\overline{V}$).
5. Dacă Fm este adevărată, trebuie respinsă descrierea $\overline{Fm}$ cu valoarea de reflectare contrară $aV(Fm) \wedge \sim a\overline{V}\,(\overline{Fm})$.	5. Dacă Am este comportarea justă, trebuie respinsă comportarea descrisă prin $\bar{A}m$ cu o valoare de reflectare contrară : $aV(Am) \wedge \sim a\overline{V}(\bar{A}m)$.

Bineînţeles, este vorba de o asemănare în ceea ce priveşte valoarea de reflectare a realităţii de către norme şi teoriile ştiinţifice. Aceasta nu neagă, în nici un caz, deosebirile privind modalitatea acestei reflectări.

Modalitatea reflectării, în cazul normelor, capătă unele particularităţi deosebit de însemnate, avîndu-se în vedere faptul că valoarea reflectă acţiunile (comportările) nu în mod direct, ci prin intermediul unui anumit sistem de apreciere acceptat de o societate (grup social etc.).

Rezultă că norma nu determină arbitrar instaurarea anumitor comportări umane, ci, invers, existenţa unor relaţii obiective determină prescrierea unui comportament normat de un anumit gen. Aşadar, şi norma reflectă o stare prezentă, deşi enunţurile sale apar sub formă imperativă.

În ceea ce priveşte ultimele două momente ale acţiunii normei [$\sim a \sim Am(V) \wedge \sim a$ Am (V)], lucrurile nu se petrec de loc simplu, de la sine. Justeţea valorică a unei norme nu duce automat la însuşirea sa de către individ. Pentru ca norma să joace un rol efectiv, *ea trebuie să devină scop*, să se transforme din cerinţă socială generală în dorinţă individuală. Scopurile (valorile) sociale devenite norme se transformă astfel în scopuri individuale. Fenomenul însuşirii unei norme de către indivizi trece cu necesitate prin întreaga lor personalitate, presupune atît corespondenţa normei cu interesele de clasă şi personale ale individului, cu situaţia sa obiectivă în societate, cît şi cu întreaga sa subiectivitate, mod de a percepe, a simţi, a gîndi etc.

Tocmai la acest nivel se evidenţiază rolul social deosebit al activităţii ideologice, de educaţie a maselor. S-ar putea spune că, în fond, esenţa procesului de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste a oamenilor în ţara noastră constă în educarea lor într-o asemenea manieră, încît idealurile, valorile, normele impuse obiectiv de cerinţele construcţiei socialiste să devină componente intime ale fiecărui individ, să se transforme în scopuri liber acceptate, pentru care acesta să militeze conştient.

NORME – VALORI – PREFERINŢE

Individul are posibilitatea alegerii unui anumit comportament, a unei anumite atitudini. Dintr-o multitudine de variante, el selectează pe aceea care corespunde subiectivităţii sale, bineînţeles elementele sociale obiective jucînd un rol determinant. Selectarea — ca urmare a aprecierii — e un act de judecată axiologică, de ierarhizare, diferenţiere, opţiune, de conştientizare a unor cerinţe sociale.

Între primele două aspecte ale normei (aprecierea şi selectarea) şi cea de-al treilea (incitarea) se interpune, aşadar, procesul de opţiune, de alegere conform preferinţelor individului. Pe bună dreptate, arăta Tudor Vianu, „nu există viaţă axiologică fără acţiuni de preferinţă" [9]. Intervenţia preferinţei în procesul realizării normei este un aspect al legăturii directe şi puternice care se stabileşte între evaluarea socială şi conştiinţa socială, pe de o parte, şi conştiinţa individului, pe de altă parte. Preferinţa constituie un fenomen ce se desfăşoară pe planuri deosebite ale vieţii individului şi care-l pune pe acesta în contact cu întreaga lume de valori şi aprecieri valorice ale societăţii. Preferinţa reprezintă o evaluare şi — ca atare — o cunoaştere, o gîndire şi o hotărîre. Ea este, totodată, legată de stări afective, de evidenţiere a trăsăturilor temperamentale şi de caracter etc.

În actul de alegere, individul stabileşte un raport între el şi societate. „Cu ocazia unei evaluări, « unele acţiuni sînt apreciate pozitiv », acţiunea dată fiind astfel « recomandată » pentru practica viitoare, alte acţiuni atrag după sine o condamnare conţinînd parcă şi indicaţia : asemenea acţiuni să nu se mai repete în viitor" [10].

Departe de a putea spune că „libertatea mea este unicul fundament al valorilor şi că nimic, absolut nimic nu mă justifică să adopt cutare sursă de valori" [11], se cuvine a evidenţia puternicele pîrghii sociale care intervin în procesul opţiunii individului. Conştient sau inconştient, omul îşi manifestă preferinţele nu numai sub acţiunea pornirilor sale individuale, ci — în ultimă instanţă — determinat fiind de apartenenţa sa la o clasă, la un grup social, naţional, ţinînd seama de condiţiile sociale ale existenţei sale, de posibilităţile oferite de societate şi de situaţia lui socială. În plus, intervin numeroşi alţi factori proprii fiecărui individ în parte: sexul, vîrsta, profesia, pregătirea etc. Astfel, este clar că unele atitudini, comportamente, genuri de activităţi sînt proprii unor vîrste şi improprii altora.

[9] T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Bucureşti, Editura Cugetarea, 1942, p. 139.
[10] M. Holostova, *op. cit.*, p. 9.
[11] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, p. 76 (idee pe care şi autorul ei a părăsit-o ulterior).

În acest sens, individul, pe parcursul vieţii sale, adoptă succesiv noi tipuri de comportament.

Părăsirea unor modele de răspuns nu e determinată însă de simpla schimbare a vîrstei, ci — pe această cale — de o serie de factori sociali (schimbarea, în diferite etape ale vieţii, a statutului social, a situaţiei familiale, a pregătirii, a profesiei etc.) care duc la modificări de rol şi impun, în consecinţă, şi schimbări de comportament.

Pentru ca selectarea făcută de normă între diferite tipuri de acţiuni să poată efectiv incita individul la realizarea actului prescris, trebuie ca şi el să prefere aceeaşi acţiune acceptată de normă. Norma trebuie, aşadar, să „atingă" subiectivitatea individului, să aibă loc transferul de la cerinţa socială la dorinţa personală. Pe ce se bazează această preferinţă?

Individul „x" apreciază într-un anumit mod diferitele acţiuni posibile. Bineînţeles, aşa cum s-a amintit, procesul nu are loc în mod întîmplător, ci determinat de factori sociali (tipul de societate, apartenenţa la o clasă, profesia etc.) şi individuali. În măsura în care, în momentul t, acţiunea Am are pentru x aceeaşi semnificaţie valorică ca aceea normativ stabilită, el va prefera pe V lui $\overline{V}$.

Acceptînd şi chiar accentuînd rolul subiectivităţii individului în relaţia preferenţială, nu putem fi însă de acord cu R. Carnap, care defineşte astfel valoarea subiectivă pentru x a unei acţiuni posibile Am, la momentul t :

$$V_{x,t}(Am) = \sum_{n} Ux\ (Om,\ n) \times P(Sn)^{*}$$

„Cu alte cuvinte, adoptăm ca valoare subiectivă pentru x a acţiunii Am utilitatea aşteptată a rezultatului acestei acţiuni. Relaţia este valabilă la timpul t, înainte de a fi fost efectuată vreo acţiune. Ea se referă la acţiunea considerată Am, prin urmare ea foloseşte utilităţile rezultatelor Om, n posibile ale acţiunilor Am, în cazul diferitelor stări Sn posibile"[12].

După părerea noastră, în acţiunile preferenţiale nu poate fi vorba, în primul rînd, de utilitate, alegerea făcîndu-se pe baza altor factori sociali mult mai importanţi decît utilitatea. Este adevărat că normele nu pot trece din domeniul unor comandamente sociale în cel al acţiunii practice decît în măsura în care valoarea atribuită de normă unei acţiuni V(Am) devine şi valoare acceptată de individ Vx, t (Am). În acest sens, relaţia [V(Am) →Vx, t (Am)]** ne apare ca un termen de mediere necesar implicat mecanismului de realizare a normelor sociale. Bazele acestui transfer sînt, credem, cu totul altele decît cele prezentate de Carnap, ele evidenţiind nu simplul calcul individualist al utilităţii, ci adeziunea socială a unui individ la un grup social din care face parte şi al cărui tip de comportament determină (la nivelul fenomenului de masă) alegerea preferenţială a oamenilor.

---

* P(Sn) = probabilitatea stării Sn, iar suma $\sum_{n}$ se extinde la toate stările Sn posibile, Ux = funcţia de utilitate pentru x, cunoscută de acesta.

[12] R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în volumul *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 229.

** Unde vectorul „→" înseamnă transferul de la valoarea normată la cea însuşită de individ.

Folosind terminologia dată de R. M. Martin relației de preferință [13], am putea prezenta următorul model al mecanismului de realizare a normelor sociale :

(2) $[aV(Am) \wedge \sim a\overline{V}(\overline{Am})] \not\equiv ([V(Am) \rightarrow Vx,\ t\ (Am)] \sqsupset [xPrfr\ Am,\ t] \sqsupset [\sim a \sim Am(V) \wedge \sim a\ \overline{Am}(\overline{V})]) \not\equiv ([(\overline{V}(\overline{Am}) \rightarrow \overline{V}x,\ t\ (\overline{Am})] \sqsupset [xPrfr\ \overline{Am},\ t] \sqsupset [\sim a \sim \overline{Am}\ (\overline{V}) \wedge \sim a\ Am(V)])$ *.

Față de relația (1), această nouă relație prezintă normele sub aspectul modalității influențării efective a activității sociale.

Ea poate fi formulată astfel : Dacă o anumită normă implică acceptarea acțiunii Am căreia i se atribuie valoarea (V) și respingerea altei acțiuni contrare ($\overline{Am}$) cu o valoare opusă ($\overline{V}$), atunci sau individul x — însușindu-și această valoare — preferă realizarea lui Am, de o semnificație valorică V, și norma socială devine o conduită a lui x, sau x — însușindu-și valoarea contrară — va prefera acțiunea contrară ($\overline{Am}$), trecînd astfel la realizarea unei acțiuni de-o semnificație valorică opusă lui V (pe $\overline{V}$), comportîndu-se deci contrar normei.

Bineînțeles, însușirea valorii de către individ nu se realizează în toate cazurile printr-o echivalență totală între V(Am) și Vx, t (Am). În practică se pot ivi trei cazuri : a) Vx, t (Am) $>$ V ; b) Vx, t (Am) $<$ V ; c) Vx, t (Am) = V, ceea ce corespunde cu situațiile de supraapreciere a valorii reale, subapreciere sau apreciere exactă. Este clar că aceste nivele diferite de reflectare a valorii de către subiect afectează (direct sau indirect) modul de realizare a cerințelor normelor sociale.

Realizarea modelului mai înainte prezentat are loc cînd preferința pentru Am și aceea pentru $\overline{Am}$ sînt incompatibile, adică nu se pot realiza în același timp, sau atunci cînd apare relația (xPrfr Am, t) $\wedge$ (xPrfr $\overline{Am}$, t) = Ø.

În realitate, alegerea nu se face numai între două comportamente (Am și $\overline{Am}$). Există un cîmp de răspunsuri față de care individul își poate manifesta preferința, incompatibilitatea existînd doar între un grup de răspunsuri (conforme cerințelor normei) și altul (contrar cerințelor normei). Notînd cu A {1, 2, 3, 4} cîmpul răspunsurilor conforme cerințelor normei N și cu $\overline{A}$ {1, 2, 3, 4} cîmpul răspunsurilor contrare lui N, incompatibilitatea se manifestă în relația : A $\wedge$ $\overline{A}$ = Ø.

Admițînd posibilitatea mai multor alegeri dintr-un cîmp de răspunsuri sau altul, se poate lesne vedea că avem de-a face cu două serii de combinări, egale ca număr, una pentru A, alta pentru $\overline{A}$:
x_1 {1}, x_2 {2}, x_3 {3}, x_4 {4}, x_5 {1, 2}, x_6 {1, 3}, x_7 {1, 4} etc. Deoarece atitudinea de indiferență poate fi găsită doar o singură dată, iar numărul posibil de combinări de preferințe sînt egale pentru A și $\overline{A}$, se poate da

[13] Vezi *lucrarea citată*, p. 40—60.

* Simbolul $\not\equiv$ indică relația „sau — dar nu ambele" „xPrfr Am, t" = preferința lui x pentru Am în momentul t. Este posibil ca x să fie indiferent atît față de V, cît și față de $\overline{V}$, în care caz el nu se încadrează în nici un fel în acțiunea socială respectivă.

formula pentru alegerile preferenţiale în cazul a două cîmpuri de răspuns incompatibile şi a posibilităţii atitudinii de indiferenţă: $\Sigma = 2(C_m^1 + C_m^2 + C_m^3 \ldots\ldots + C_m^n) + 1$. Pentru „m" = 5 şi „n" = 3 avem $\Sigma = 2(C_5^1 + C_5^2 + C_5^3) + 1 = 2(5 + 10 + 10) + 1 = 51$. În realitate, m şi n sînt mult mai mari *. Tocmai acest număr mare de posibilităţi de răspunsuri ale fiecărui individ dovedeşte că norma permite o mare varietate de comportamente. Se înţelege de ce norma dă astfel doar o „matrice comportamentală". Realizarea concretă — în cadrul prescris de normă — cunoaşte o infinită varietate condiţionată social-istoric şi individual. O ierarhie a preferinţelor, din cadrul aceluiaşi cîmp de răspunsuri, poate fi prezentată sub forma: $xPrfr\ A_{1,t} > xPrfr\ A_{2,t} > xPrfr\ A_{3,t} > x_1\ Prfr\ A_{4,t}$. În acest sens, pentru un moment bine determinat (t) preferinţa lui x pentru A_1 are un statut privilegiat; A_2, A_3 exprimă stadii intermediare ale preferinţei, iar A_4 preferinţa de „ultimă instanţă".

Existenţa posibilităţilor de alegere nu înseamnă, implicit, capacitatea socială de folosire a acestora. Şi în acest caz cercetarea nu poate să se desfăşoare doar într-un mod abstract, ci trebuie plasată pe terenul concret al realităţii sociale. În ţara noastră, în procesul dezvoltării permanente a democraţiei socialiste are loc o lărgire a sferei de manifestare liberă a fiecărui individ în parte. Aceasta presupune crearea cadrului social menit să asigure, să stimuleze participarea activă a tuturor membrilor societăţii şi a fiecăruia în parte la dezvoltarea ţării, afirmarea multilaterală a personalităţii umane, creşterea capacităţii de alegere conştientă, a modului în care orice cetăţean are dreptul şi posibilitatea de a se încadra în activitatea generală. Dezvoltarea şi consolidarea normelor socialiste de convieţuire se realizează în strînsă îmbinare cu creşterea gradului de libertate a maselor, necesitatea normei şi capacitatea alegerii deliberate mergînd pe un făgaş unic. Datoria de a milita pentru progresul obştesc şi dreptul de dezvoltare şi afirmare a individului apar ca aspecte unitare ale democratismului socialist. Aceasta presupune armonizarea cît mai deplină a cerinţelor dezvoltării democraţiei socialiste, ale umanismului socialist cu cerinţele responsabilităţii sociale. Înţelegerea necesităţii în condiţiile noastre înseamnă înţelegerea datoriei de a face totul pentru triumful socialismului, pentru ridicarea bunăstării poporului, pentru întărirea independenţei şi suveranităţii patriei noastre.

În această perspectivă, alegerea devine o latură majoră, componentă a activităţii conştiente. Ea nu se poate realiza spontan şi nu poate fi lăsată la cheremul întîmplării. Alegerea presupune cunoaştere, înţelegere a sensului dezvoltării, judecată pe baza însuşirii cerinţelor legilor obiective. Referindu-se tocmai la legile obiective ale noii orînduiri socialiste, tovarăşul Nicolae Ceauşescu evidenţia: „Putem spune că cunoaşterea acestor legi, şi în general stăpînirea ştiinţei conducerii, a folosirii legilor obiective, constituie factori de prim ordin pentru înfăptuirea cu succes a sarcinilor trasate de Congresul al X-lea al partidului" [14].

---

* C = combinări; m = numărul variantelor de alegeri; n = numărul alegerilor posibile.

[14] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative*, p. 40.

c) NORME ŞI COMPORTAMENTE

În procesul de realizare a normei intervin mai multe momente distincte, legate între ele, care se presupun şi se transformă unul în altul. În mare, comportarea omului în cadrul activităţii normate începe o dată cu înregistrarea situaţiei. Există diferite accepţii şi moduri de definire a situaţiei.

Pentru a putea declanşa o acţiune, situaţia trebuie să fie „citită", „tradusă" în limbajul uman. Omul descifrează toate aceste impulsuri ale situaţiei căutînd să le afle sensul, importanţa, rolul, modul de corelare cu personalitatea sa, gradul în care-l afectează. El dă o semnificaţie valorică situaţiei sau diferitelor sale componente, apreciază, compară, clasifică şi alege. De bună seamă, „limbajul" folosit nu aparţine individului, el avînd la dispoziţie diferitele sisteme de valori existente în societate. Mai mult, alegerea unui anumit sistem de valori nu este nici ea întîmplătoare sau o simplă problemă de gust sau utilitate individuală.

Ceea ce determină, în principal, adeziunea unui individ la un sistem de valori sau altul ţine de poziţia sa obiectivă în societate, de locul său în relaţiile sociale (apartenenţa la un anumit grup social, în primul rînd), de interesele sale. Este tot atît de adevărat însă că această alegere solicită din plin întreaga subiectivitate a omului. Înregistrarea situaţiei denotă rolul activ al individului, de interpretare axiologică a complexului de factori care acţionează asupra sa. Prin acest mecanism de transfer de valoare asupra situaţiilor, se realizează incidenţa dintre prescrierea normei şi acţiunea stimulatorie a situaţiei.

Aprecierea situaţiei înseamnă implicit opţiunea spre o atitudine, spre o acţiune. Ceea ce individul apreciază în cadrul situaţiei, respectiv ceea ce alege (deci selecţionează, respinge), nu poate să fie un fapt pur individual. Cu alte cuvinte, în momentul în care individul apreciază o situaţie şi îşi alege o anumită acţiune, el aderă la o normă, acceptă ceea ce norma apreciază, selectează şi incită la acţiune. Se înţelege că, în măsura în care modul de apreciere valorică a individului concordă cu prescrierile normelor şi îşi găseşte condiţii prielnice de realizare, înregistrarea situaţiei va avea loc cît mai corect şi va permite o comportare adecvată. În orînduirile cu clase antagoniste, existînd sisteme de valori şi de norme cu semnificaţie opusă şi condiţii social-materiale inegale pentru anumite clase sau grupuri sociale, pot apărea neconcordanţe (parţiale sau totale) între un anumit sistem de valori şi norme, pe de o parte, şi condiţii, pe de altă parte. Aceasta este urmarea unei structuri contradictorii chiar a situaţiei, între factorii stimulatori şi condiţii. Literatura contemporană oferă numeroase aspecte de asemenea cazuri în care oamenii, tinzînd spre realizarea unei activităţi de o înaltă factură valorică, se văd incapabili de o asemenea comportare din cauza condiţiilor sociale precare.

În ţara noastră există creată baza socială obiectivă care generează, şi consolidează concordanţa dintre cerinţele, intenţiile şi modul de apreciere al individului, cu prescrierile normei şi condiţiile necesare. Aceasta însă nu este suficient. Aşa cum s-a accentuat în numeroase documente de partid, factorii obiectivi proprii socialismului nu asigură spontan şi auto-

mat o activitate conformă normelor şi principiilor socialismului. Factorii obiectivi nu trebuie fetişizaţi, subapreciind sau neglijînd rolul uriaş al elementelor subiective. Tocmai de aceea, partidul desfăşoară o largă activitate ideologică, de educaţie a maselor, în vederea creării cadrului necesar realizării de către toţi cetăţenii a normelor sociale de convieţuire socialistă.

Procesul de trecere de la cerinţele normei sociale la însuşirea acesteia ca normă individuală înseamnă realizarea unui comportament individual conform modelului prescris de societate (sau de anumite grupuri din cadrul acesteia). Aceasta nu vrea să însemne, în nici un caz, că modelul de comportament al normei ar fi un şablon, pe care indivizii nu fac decît să-l însuşească şi să-l realizeze aidoma. Fiecare individ aduce în comportamentul său întreaga sa personalitate; comportamentele membrilor societăţii (sau ale unei grupări) dezvăluie o mare varietate de la un individ la altul şi chiar pentru acelaşi om de la o etapă la alta a vieţii sale. Există un *tip de răspuns de bază* cerut de fiecare normă în parte, care însă se realizează în mod specific ca urmare a acţiunii unor factori dintre care credem că cel mai important este statutul social. De aceea, s-ar putea vorbi de *răspunsul de statut*, care reflectă diferitele moduri proprii de încadrare în cerinţele normelor a unor indivizi conform statutului lor social. Dar fiecare om are o individualitate proprie, ceea ce face ca fiecare în parte să aibă un mod specific de a răspunde prescripţiilor normei — cu variaţii faţă de răspunsul de statut şi faţă de tipul răspunsului de bază. Aceste răspunsuri — ca răspunsuri reale (nemijlocite) — dau întreaga şi imensa varietate de comportament a membrilor societăţii noastre socialiste, ca reflectare a personalităţii fiecărui membru în parte, a dezvoltării sale multilaterale.

UNELE PROBLEME SOCIALE ALE REVOLUȚIEI TEHNICE-ȘTIINȚIFICE

DE

I. S. MELEȘCENKO (LENINGRAD)

În rețeaua complexă a schimbărilor economice, sociale și politice specifice dinamicii lumii contemporane, o tot mai mare însemnătate capătă realitățile și procesele denumite în ansamblul lor revoluție tehnică-științifică. Studierea acestui fenomen, întreprinsă în mai multe țări, a trecut de la etapa descriptivă — de constatare — la etapa unor generalizări tot mai largi și mai adînci. Multe probleme și-au găsit deja rezolvarea, altele sînt abia formulate sau constituie tema unor dezbateri. Printre acestea ne apar drept centrale problemele care se referă la *esența* revoluției tehnice-științifice, *la rădăcinile* și la *rezultatele* sale cele mai importante, la consecințele sale sociale. Diversitatea concepțiilor, modurile diferite de abordare a acestora ne determină să ne oprim, în primul rînd, asupra unor momente de ordin metodologic.

Să începem cu însuși status-ul științei și tehnicii, cu modalitatea generală de a le aborda. În literatura marxistă știința și tehnica sînt considerate, în general, ca fenomene sociale specifice, cărora le sînt proprii legi interne ale structurii, funcționării și dezvoltării, funcții sociale specifice, ceea ce determină independența relativă a existenței și dezvoltării lor. Într-o oarecare măsură, o asemenea abordare a științei și tehnicii poate fi observată și la cercetători nemarxiști. Aici nu există un monopol, și problema care se pune este cît de consecvent și de științific este realizată această abordare pentru a nu implica deformări și confuzii în direcția tehnicismului sau autonomismului dezvoltării cunoașterii științifice.

Recunoașterea independenței relative a dezvoltării științei și tehnicii, a specificului lor duce în mod logic la concluzia că ele constituie, sau ar trebui să constituie, obiectul unor cercetări speciale, la care să concure o serie de discipline științifice, inclusiv disciplinele metaștiințifice, îndeosebi știința despre știință.

Totodată, știința și tehnica nu sînt izolate una de cealaltă și nici de alte sisteme sociale, de societate în general. Ele nu sînt sisteme izolate, ci sînt incluse în lanțul unic al legăturilor și raporturilor organismului

Rev. filoz., 18, 9, p. 1137–1145, București, 1971.

social. Se pare că și această abordare a științei și tehnicii nu comportă nici un fel de discuții printre cercetătorii marxiști. Dar din aceasta decurge *necesitatea recunoașterii atît a determinării social-economice a proceselor care au loc în știință și tehnică, cît și a influenței lor asupra vieții sociale.*

Aceste aspecte, cu toată banalitatea lor aparentă, sînt extrem de esențiale pentru analiza revoluției tehnice-științifice. Ele cer sau mai bine zis permit o diferențiere și o cercetare specială a unor procese legate între ele, dar nu identice. Este vorba despre revoluția în știință și în tehnică, adică despre procese care includ schimbări calitative interne și care apar ca o formă a dezvoltării lor relativ independente. În același timp este vorba despre acele transformări, de multe ori și în multe privințe revoluționare, care sînt inevitabile și provocate de influența științei și a tehnicii asupra tuturor laturilor vieții sociale, și în primul rînd asupra producției materiale. Astfel, studierea fenomenului cultural trebuie să fie complexă, incluzînd analiza atît a proceselor interne, cît și, într-un anumit sens, a proceselor externe legate de dezvoltarea științei și tehnicii. În sfîrșit, momentele inițiale de ordin metodologic arătate mai sus cer ca în rezolvarea problemei rădăcinilor revoluției tehnice-științifice să se țină seama, pe de o parte, de logica internă, de tendințele și de legile științei și tehnicii, ele urmînd să fie analizate ca sisteme cu autodezvoltare, iar pe de altă parte, să se dezvăluie cauza acestei revoluții, care își are rădăcinile în cerințele mereu în schimbare și dezvoltare ale vieții sociale.

Această din urmă idee ar trebui subliniată în mod special, deoarece succesele științei în ultimele decenii, atenția din ce în ce mai mare față de procesele și problemele ei interne au dus, uneori în mod involuntar, iar uneori voluntar, la o anumită subapreciere a unor factori ai determinării social-economice a progresului tehnic-științific. Totuși, dacă nu părăsim pozițiile obiectivității științifice, putem considera că dezvoltarea științei și tehnicii în zilele noastre, observată în toate țările dezvoltate, a fost condiționată într-o măsură hotărîtoare de schimbările cardinale petrecute în viața social-economică și politică a epocii. Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a produs o ruptură în sistemul unitar capitalist, a dat un impuls puternic desfășurării mișcării internaționale muncitorești și de eliberare națională, care a obținut noi și mari succese după cel de-al doilea război mondial. S-a prăbușit sistemul colonial, a apărut și s-a dezvoltat frăția dintre țările socialiste, a căpătat noi forme și un nou avînt lupta forțelor socialiste împotriva celor capitaliste, s-au ascuțit contradicțiile în sînul lumii capitaliste.

Toate aceste procese nu numai că au avut și au urmări de ordin politic și social-economic, ci au influențat și continuă să influențeze și dezvoltarea tehnică-științifică contemporană. Capitalismul, nevoit să facă concesii oamenilor muncii atît din metropole cît și din țările eliberate, tinde în același timp să-și păstreze pozițiile, încercînd să găsească o ieșire pe calea folosirii progresului științei și tehnicii. Se înțelege că în aceeași direcție acționează și concurența, tendința de a obține profituri maxime.

Printre factorii care stimulează în prezent progresul tehnic-științific trebuie menționată întrecerea dintre capitalism și socialism, care a cuprins laturile cele mai diferite ale vieții sociale. Este deosebit de important faptul că țările socialiste nu numai că au reușit să atingă poziții înaintate în progresul științei și tehnicii, să creeze noi forme de organizare

a științei și de conducere a acesteia pe linie de stat, dar și să obțină succese evidente în folosirea progresului tehnic-științific pentru creșterea bunăstării și culturii popoarelor lor. În sfîrșit, este esențial și faptul că dezvoltarea științei și tehnicii a oferit posibilitatea creării unor arme cu o putere de distrugere colosală, a provocat o răsturnare în problemele războiului, a dat naștere la noi alternative în ceea ce privește războiul și pacea.

Firește, tabloul general al factorilor social-economici și politici determinanți ai revoluției tehnice-științifice este mult mai complex, mai bogat și mai multilateral. Ar fi o vulgarizare a marxismului și o simplificare evidentă să punem revoluția tehnică-științifică în manifestările ei concrete într-o dependență lineară directă de factorii enumerați mai sus. Acțiunea lor, cerințele și contradicțiile apărute pe această bază generează anumite comandamente sociale în ceea ce privește știința și tehnica și ele capătă o formă definitivă prin relațiile sociale dominante și, în primul rînd, economice. Aceste comandamente apar ca niște catalizatori ai dezvoltării tehnice-științifice.

În lumina acestor elemente de analiză apar mai limpede unele particularități caracteristice ale revoluției tehnice-culturale. Una dintre ele constă în faptul că în prezent are loc nu numai *coincidența în timp a schimbărilor revoluționare ale științei și tehnicii*, ci și *condiționarea reciprocă adîncă a dezvoltării lor*, împletirea lor strînsă, avînd ca rezultat generarea unui proces unic, care a căpătat o reflectare adecvată în însăși noțiunea de „revoluție tehnică-culturală". Acest lucru nu se întîmpla în trecut. Revoluția tehnică-culturală aparține secolului al XX-lea și este orientată spre viitor.

Această particularitate a revoluției tehnice-științifice a fost remarcată de numeroși cercetători. Despre ea vorbea, în lucrările sale, J. Bernal (*Știința în istoria societății*, *Lumea fără război*). De obicei însă ea este legată numai de noul rol social al științei, de transformarea ei într-o forță de producție, de influența ei diriguitoare și conducătoare asupra producției și tehnicii. Se pot da destule exemple. Astfel, A.A. Zvorîkin scrie : „Revoluția tehnică-culturală este o formă a progresului tehnic, cînd transformările adînci ale științei și tehnicii coincid și cînd rolul conducător în dezvoltare este preluat de știință" [1].

Și, într-adevăr, realizările cele mai importante ale tehnicii contemporane se întemeiază pe descoperirile fundamentale ale științelor naturii; se lărgește mereu cercul disciplinelor științifice care-și găsesc aplicare tehnică, se reduc termenele aplicării tehnice a descoperirilor științifice. Știința, creînd o serie de cunoștințe, pregătește terenul pentru dezvoltarea revoluționară continuă a tehnicii, deschide noi căi progresului tehnic și progresului producției.

Acest proces îl reflectă modelul teoretic propus de G. M. Dobrov, care a fost recunoscut și larg răspîndit în primul rînd în literatura științifică : $\frac{dS}{dt} > \frac{dT}{dt} > \frac{dP}{dt}$ (unde S, T și P sînt caracteristici cantitative, respectiv, ale științei, tehnicii și producției, iar t — timp [2].

[1] A. A. Zvorîkin, *Revoluția tehnică-științifică și urmările ei sociale*, Moscova, 1967, p. 4.
[2] Vezi G. M. Dobrov, *Despre previziunea dezvoltării științei*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 10, p. 78.

Fiind de acord, în general, cu acest model, nu putem, totuși, să nu remarcăm o anumită unilateralitate a sa. Cu atît mai mult nu putem fi de acord cu absolutizarea rolului conducător al științei, atitudine pe care o întîlnim uneori în literatura de specialitate. De pildă, G. Bohring, ale cărui lucrări în problemele tehnicii și în domeniul criticii tehnicismului vest-german, sînt de înaltă ținută teoretică, socotește că una din particularitățile revoluției tehnice-științifice este „schimbarea funcțiilor sociale fundamentale ale științei, care se transformă într-o forță de producție nemijlocită și exercită o influență călăuzitoare absolută asupra producției"[3].

Legătura dintre știință, tehnică și producție este *bilaterală*. Ea nu merge numai de la știință la tehnică și mai departe la producție, ci are și un sens invers, a cărui subapreciere și cu atît mai mult ignorare este inadmisibilă. K. Marx scria: „Dacă procesul de producție devine o sferă de aplicare a științei, atunci și, invers, știința devine un factor, ca să spunem așa, o funcție a procesului de producție"[4]. K. Marx vorbește tocmai despre funcția, adică despre variabila dependentă care este știința luată în raportul ei cu tehnica și cu producția.

În prezent, progresul tehnic și progresul producției stimulează puternic cunoașterea științifică, ridică în fața științei probleme mereu noi. Revoluția în tehnică permite înfăptuirea industrializării științei, îi oferă acesteia mijloace principial noi de cercetare și experiență, deschide noi posibilități de prelucrare a informațiilor, înmulțind astfel potențele intelectuale ale omului.

În orice condiții, cu toate salturile științei, care depășesc tehnica și producția, ea — știința — continuă să se dezvolte sub influența necesităților tehnice-productive.

Astfel, însăși practica, cerințele vieții ne conving de faptul că, îngrijindu-ne de accelerarea dezvoltării științei, nu ne este îngăduit să subapreciem rolul determinant al producției și tehnicii în raport cu știința. În mod simbolic acest lucru poate fi exprimat cu ajutorul următorului model: $\frac{dP}{dt} \rangle \frac{dT}{dt} \rangle \frac{dS}{dt}$ (unde P, T, S sînt caracteristici cantitative, respectiv ale producției, tehnicii, științei, iar t = mărimea intervalului de timp).

S-ar părea că această formulă ar exclude formula propusă de G. M. Dobrov. De fapt însă ele nu se exclud. Dacă prima formulă dezvăluie rolul primordial al factorului spiritual în raport cu cel material și este legată de funcția constructivă a conștiinței, cea de-a doua formulă dezvăluie rolul determinant al factorilor materiali (producție, tehnică) în raport cu factorul spiritual (știință). Ambele formule sînt juste simultan; ele nu fac decît să dezvăluie diferitele aspecte ale interacțiunii dintre factorii materiali și cei spirituali. Paradoxul excluderii reciproce a două modele diferite este, aici, numai aparent. Recunoașterea autenticității acestui paradox are o mare însemnătate pentru înțelegerea uneia din *particularitățile* revoluției tehnice-științifice. Sensul acestei particularități constă

---

[3] G. Bohring, *Die philosophische Grundeinschützung der wissenschaftlichtechnischen Revolution der Gegenwart*, în „Zu Grundfragen unserer Zeit". Die Technische Hochschule für Chimie, Leuna-Mereburg, 1967, p. 525.

[4] *Din manuscrisele rămase de la K. Marx*, în „Kommunist", 1958, p. 22.

tocmai în *interacțiunea și condiționarea reciprocă dintre revoluția în știință și în tehnică, precum și dintre aceasta și progresul actual în producție.*

O altă *particularitate* a revoluției tehnice-științifice constă în faptul că ea *este generală, cuprinzînd întregul sistem al științei și al tehnicii.* Adesea în literatura sovietică și în literatura de peste hotare se fac încercări pentru a găsi expresia concentrată a acestei revoluții. Unii așază pe prim plan transformările tehnice și fac apel de cele mai multe ori la automatizare, văzînd în ea esența revoluției tehnice-științifice [5]. Alții, dimpotrivă, pun accentul pe știință, caută aici cheia înțelegerii esenței revoluției tehnice-științifice. Aceasta duce uneori la concluzia că expresia ei cea mai deplină ar fi cibernetica (de aici, însăși în denumirea revoluției se apelează la termenul de cibernetică — vezi A. A. Zvorîkin).

Fără îndoială că, și într-un caz și în altul sînt evidențiate momente extrem de esențiale, dar nici automatizarea, nici ideile ciberneticii nu epuizează nici pe departe esențialul din știință și tehnică.

Și acest lucru este lesne de înțeles, deoarece revoluția tehnică-științifică nu este o revoluție locală. În tehnică este vorba despre transformarea întregii baze tehnice a societății, a tuturor ramurilor ei. Schimbările revoluționare din unele ramuri, asemănătoare cu o reacție în lanț, provoacă o serie de schimbări succesive în alte ramuri ale tehnicii, începînd cu substratul ei material, cu procesele folosite și terminînd cu structura și funcțiile mecanismelor și sistemelor tehnice.

O situație asemănătoare este și în știință, unde procesul transformărilor revoluționare a cuprins, în mod practic, toate domeniile ei principale și toate laturile ei, începînd cu informația și obiectele cercetării și terminînd cu metodologia și baza tehnică, cu organizarea și coordonarea.

Acestea sînt cele *două principale particularități* ale revoluției tehnice-științifice. Fără îndoială că ea atinge și cuprinde toate laturile principale ale vieții sociale — producția, transportul, mijloacele de informație sau de legătură, ocrotirea sănătății, învățămîntul, modul de viață, intervine în mod activ în sfera culturii, artei etc. În primul rînd însă, ea a dus la schimbări fundamentale în caracterul, ritmul, orientarea dezvoltării componenților săi — știința și tehnica — și în interacțiunea dintre ele. De aceea, în analiza revoluției tehnice-științifice, punctul de plecare trebuie să-l constituie cercetarea proceselor interne care se produc în prezent în sistemul „știință și tehnică". Dacă am privi acest proces în sensul îngust și direct al termenului, asemenea cercetări ar fi suficiente.

În literatura de specialitate, revoluția tehnică-științifică este tratată însă și pe un plan mai larg, prin trecerea centrului de greutate asupra schimbărilor în producția materială, asupra progresului în domeniul forțelor de producție. O asemenea abordare este remarcată în numeroase lucrări ale cercetătorilor marxiști sovietici și de peste hotare. De pildă, K. Tessman, făcînd bilanțul analizei revoluției tehnice-științifice, reduce particularitățile ei de fapt la trei direcții principale ale transformării actuale a forțelor de producție : trecerea la baze tehnice-materiale calitativ noi ale producției, poziția calitativ nouă a omului în producție, schimbări calitative în rolul activ și conducător al științei [6].

---

[5] Vezi, de pildă, *Revoluția tehnică-științifică contemporană*, Moscova, 1967.

[6] Vezi "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1967, nr. 3, p. 292.

Este oare adecvată o asemenea interpretare a revoluției tehnico-științifice? Și da, și nu. Da — pentru că atenția este îndreptată asupra celui mai de seamă domeniu de manifestare a acestei revoluții — producția materială — și asupra expresiei celei mai esențiale a ei în acest domeniu. Nu — pentru că rămîn în umbră, nu sînt dezvăluite procesele interne care se produc în știință și tehnică, se îngustează sfera acțiunii revoluției tehnice-științifice, care este redusă astfel la revoluția forțelor de producție și, într-un anumit sens, se identifică cu ea.

Între aceste procese există, firește, o legătură, ele coincid parțial, dar nu mai mult decît atît. Revoluția tehnică-științifică este punctul de plecare al revoluției forțelor de producție, ea se înglobează în ultima prin tehnica producției și prin acele ramuri ale științei care deservesc producția și acționează în prezent în calitate de forță de producție. Procesele, schimbările revoluționare în aceste domenii ale științei și tehnicii sînt componenți ai revoluției forțelor de producție, completîndu-se cu alți componenți, cei mai de seamă dintre ei fiind indicați în lucrarea amintită a lui K. Tessman.

Dar, în același timp, revoluția tehnică-științifică este mult mai largă decît revoluția forțelor de producție (deși, după cum am văzut, în alte privințe este mai îngustă decît ea), deoarece se realizează și se manifestă în toate ramurile științei și tehnicii, adică în toate sferele vieții sociale unde este folosit progresul tehnic-științific. În mod practic, ea se extinde asupra întregii societăți. Revoluția forțelor de producție este și manifestarea și urmarea revoluției tehnice-științifice, care transformă structura forțelor de producție, schimbă rolul și locul omului în sistemul proceselor de producție și, în general, de muncă.

Aici este cazul să vorbim și despre *problema omului*. Mulți cercetători consideră această problemă ca *centrală* pentru revoluția tehnică-științifică, lucru cu care nu putem fi de acord. Revoluția tehnică-științifică schimbă într-adevăr funcțiile și rolul omului, în primul rînd în producția materială, deschizînd posibilitatea concentrării funcțiilor sale creatoare și a eliberării lui de orice forme ale muncii de rutină, care pot fi algoritmate și, ca atare, pot fi trecute pe seama tehnicii. În același timp, ea creează premisele obiective, materiale și tehnice-științifice, ale eliberării potențelor creatoare ale omului, ridicînd cerința formării unui tip corespunzător de muncitor, cu o conștiință de sine dezvoltată.

Se înțelege că toate acestea nu se produc în mod automat. Ar fi o mare greșeală să nădăjduim că revoluția tehnică-științifică, prin ea însăși și în orice condiții social-economice, va asigura o treaptă superioară în creația conștientă a omului. Nu avem nevoie de dovezi că acest lucru este imposibil în capitalism și nu ne putem îndoi, de asemenea, de faptul că în condițiile socialismului este necesară o muncă permanentă în această direcție. Un rol hotărîtor sînt chemate să-l joace automatizarea proceselor de muncă, transformarea caracterului însuși al producției, al tehnologiei și al organizării ei, rezolvarea problemelor schimbării structurii profesionale a producției, a învățămîntului, creșterea culturii generale a populației. Dar aceasta nu este totul. Se pare că revoluția tehnică-culturală pune în toată plenitudinea ei *problema democratizării* nu abstract-umaniste,

ci cu adevărat socialiste a vieții sociale, îmbinată cu creșterea conștiinței socialiste a maselor populare, cu înarmarea lor cu o concepție științifică, marxist-leninistă despre lume.

Problemele sociale pe care le ridică revoluția tehnică-științifică sînt foarte variate și ele sînt studiate cu succes de cercetătorii din țările socialiste. Una dintre aceste probleme, aflată încă în centrul dezbaterilor, vizează corelația dintre revoluția industrială și cea tehnică-științifică.

Să ne amintim că, la vremea sa, V. I. Lenin, vorbind despre prima revoluție industrială, nu o limita la transformarea bazei tehnice a producției și nici la schimbarea forțelor de producție. El sublinia că revoluția industrială implică de asemenea schimbări esențiale în relațiile sociale de producție : „Trecerea de la manufactură la fabrică marchează o revoluție tehnică totală, care anulează iscusința manuală pe care meșterul a dobîndit-o de-a lungul veacurilor, iar după această revoluție tehnică începe să se desfășoare inevitabil o transformare radicală a relațiilor de producție sociale ... [7]". Astfel, revoluția industrială invadează domeniul relațiilor de producție și le transformă. Desigur, gradul de transformare a acestor relații, adîncimea lor pot fi diferite și nu înseamnă că se produce întotdeauna o revoluție socială. Trecerea de la manufactură la marea producție de mașini s-a înfăptuit în condițiile relațiilor capitaliste de producție. Așa se întîmplă și acum. Revoluția industrială care a început în țările capitaliste provoacă incontestabil schimbări vizibile în relațiile sociale de producție, dar capitalismul se menține și revoluția nu se produce în mod automat. O altă chestiune apare în legătură cu *limitele* schimbărilor posibile : oare, în condițiile capitalismului, revoluția tehnică-științifică odată începută poate ajunge la desăvîrșire, la fel cu revoluția forțelor de producție și revoluția industrială? Răspunsul este negativ. Capitalismul nu corespunde acelui nivel de dezvoltare tehnică-științifică și a producției pe care îl implică revoluția tehnică-științifică contemporană. *Corespondența necesară va fi realizată numai prin revoluția socialistă* în acele țări în care ea nu s-a produs încă.

Revoluția tehnică-științifică exercită o influență puternică și nemijlocită nu numai asupra industriei, ci și asupra transporturilor, agriculturii și asupra altor ramuri ale producției materiale. De aceea, revoluția forțelor de producție legată de ea nu trebuie să se limiteze numai la industrie. Corect este să vorbim nu numai despre revoluția industrială, ci și despre revoluția producției în ansamblu.

Între revoluția tehnică-științifică, revoluția actuală a forțelor de producție și noua revoluție industrială (a producției) nu există o dependență lineară strictă, deși există o anumită determinare condiționată de rolul științei și al tehnicii în dezvoltarea forțelor de producție și de legea concordanței relațiilor de producție cu forțele de producție. Orice revoluție care o include parțial sau integral pe cea anterioară se îmbogățește cu noi caracteristici și fenomene.

Există și o legătură inversă pe care am remarcat-o parțial la începutul articolului. Ea constă în faptul că revoluția industrială (a producției),

---

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1963, p. 447.

schimbînd relațiile sociale de producție, creează noi condiții și posibilități pentru dezvoltarea revoluționară a relațiilor de producție și înfăptuirea revoluției tehnice-științifice. Totodată, revoluția forțelor de producție ridică noi cerințe în fața progresului științei și tehnicii și creează ea însăși noi posibilități desfășurării lui în viitor.

Astfel are loc o interacțiune între toate *cele trei revoluții*, iar *corelația* dintre ele este următoarea: *revoluția tehnică-științifică* $\rightleftarrows$, *revoluția contemporană a forțelor de producție* $\leftrightarrows$, *noua revoluție industrială* (revoluția producției).

Analizînd aspectele sociale ale revoluției tehnice-științifice, nu putem, desigur, să ne limităm numai la producția materială. Sub influența noii revoluții industriale și pe baza ei, se produc serioase schimbări și în alte sfere ale vieții sociale. În afară de aceasta se intensifică influența nemijlocită a științei și tehnicii asupra altor fenomene și procese sociale. Acest lucru este legat de faptul că în prezent se desfășoară impetuos procesul de tehnicizare și scientifizare a societății. Știința și tehnica invadează toate sferele vieții sociale și întreaga activitate a oamenilor. An de an, în condițiile revoluției tehnice-științifice, crește ritmul progresului social, apar noi posibilități și noi domenii de aplicare a realizărilor științei și tehnicii, sporind totodată și rolul lor în funcționarea și dezvoltarea societății. Omenirea a ajuns în prezent la o etapă a istoriei sale cînd progresul social continuu și însăși viața organismului social se pot înfăptui numai pe baza științei și utilizării unei tehnici multilaterale. De aici *problema centrală* de care depind în mod hotărîtor atît desfășurarea cu succes a revoluției tehnice-științifice, cît și folosirea în interesul progresului social a perspectivelor și a posibilităților colosale deschise de ea, precum și înlăturarea contradicțiilor și a dificultăților generate: avem în vedere *problema conducerii raționale a proceselor sociale, autoreglarea științific fundamentată a vieții sociale, a dezvoltării ei.*

Schimbarea funcțiilor sociale ale științei, legate de revoluția tehnică-științifică contemporană, constă îndeosebi în faptul că știința devine unul din factorii hotărîtori ai autoreglării vieții sociale. Dar folosirea ei în această calitate, adîncimea și plenitudinea conducerii științifice, autoreglarea proceselor sociale depind de existența condițiilor obiective și de acțiunea factorilor subiectivi.

Cele mai favorabile premise le creează, în acest sens, socialismul. Acest lucru este determinat, în primul rînd, de rolul dominant al proprietății sociale și de comunitatea de interese și țeluri care decurg din ea, de posibilitățile concentrării eforturilor și resurselor în vederea rezolvării problemelor cardinale ale progresului tehnic-științific și transformărilor sociale corespunzătoare. O uriașă însemnătate are planificarea economiei, care permite coordonarea și dirijarea dezvoltării științei, tehnicii, producției corespunzător cu sarcinile construirii socialismului și comunismului și pe baza posibilităților pe care le deschide revoluția tehnică-științifică.

Este extrem de esențială și existența democrației socialiste în dezvoltare, care permite îmbinarea conducerii centralizate cu inițiativa locală și cu spiritul de inițiativă al maselor populare.

Însăși natura formațiunii comuniste este indisolubil legată de știință. Numai în condițiile societății comuniste se realizează previziunea lui K. Marx că în viitor societatea va adopta o atitudine științifică față de reproducția sa progresivă. Iar aceasta înseamnă tocmai posibilitatea și necesitatea unei previziuni științifice conștiente și a pronosticării tendințelor dezvoltării științei și tehnicii, a rezultatelor și consecințelor social-economice ale progresului lor, necesitatea conducerii optime a acestora.

ONTOLOGIA ŞI METODOLOGIA „UNIVERSULUI INFORMAŢIONAL"

DE

VICTOR SĂHLEANU

Dacă secolul al XVIII-lea, prin Lomonosov şi Lavoisier, a introdus în chimie gîndirea cantitativă riguroasă şi principiile de conservare a masei; dacă secolul al XIX-lea, prin R. Mayer, Helmholtz şi Joule, a refundamentat fizica în legătură cu principiile de echivalenţă în transformările de energie, a doua jumătate a secolului al XX-lea se găseşte în curs de centrare pe un nou concept, care — probabil — este cel de *informaţie*. Acest proces face parte, după părerea unor autori (la care ne raliem şi noi), din actuala revoluţie ştiinţifică-tehnică. Pentru că orice afirmaţie din domeniul „viitorologiei" trebuie făcută cu multă prudenţă — şi mereu reexaminată în timp, prin confruntare cu realităţile în evoluţie şi cu gîndirea contemporană — vom încerca să reluăm, în cele ce urmează, temeiurile acestei opinii şi vom începe prin a schiţa un anumit „cadru istoric".

Prima revoluţie tehnică şi industrială a fost legată de apariţia şi dezvoltarea maşinii cu aburi (ulterior dezvoltîndu-se şi alte „motoare" termice, motoarele cu explozie). Azi le considerăm maşini *energetice* tipice, transformînd o formă de energie în altele (în locomotivă: energie chimică →calorică→mecanică). Consideraţii asupra „puterii motrice a focului" l-au dus pe Carnot la descoperirea a ceea ce s-a numit apoi: principiul al doilea al termodinamicii, cronologic *anticipînd* formularea primului principiu, identic cu cel al imposibilităţii unui perpetuum mobile (de prima speţă) — numit şi principiu de conservare (*Erhaltung*, la R. Mayer). Noţiunea de energie s-a desprins ulterior; la R. Mayer, întîlnim încă termenul de *forţă* (*Kraft*). Ca atare, ordinea progreselor în acest domeniu a fost: invenţia tehnică → principiul „degradării" energiei → principiul non-creării sale→ conceptul de energie. *Regîndirea* fenomenelor a dus imediat la reformularea principiului lui Carnot sub forma „legii entropiei" (Clausius), căruia ulterior i s-a dat o interpretare de mecanică statistică, o interpretare *probabilistă* (Boltzmann). Primul principiu al termodinamicii a fost privit ca un corespondent al principiului lui Lavoisier. O

Rev. filoz., 18, 9, p. 1147–1155, Bucureşti, 1971.

„unificare" superioară a lor a realizat-o relativitatea restrînsă, prin celebra relaţie a lui Einstein care „leagă" variaţia de masă de variaţia de energie :

$$\Delta E = c^2 \cdot \Delta m$$

şi care se scrie şi

$$E = mc^2,$$

sugerînd că materia (exprimată prin masă) ar fi un „concentrat" de energie. Conceptul de energie a devenit atît de important în fizica sfîrşitului de secol, încît filozofia ştiinţifică la modă a devenit *energetismul*, profesat şi popularizat mai ales de către W. Ostwald. Acest chimist şi fizician se străduia să folosească conceptul de *energie* în sensul său din *fizică*, dar era silit să facă abuzuri semantice de îndată ce încerca să facă aplicaţii în domeniile biologiei, psihologiei, sociologiei. Aceleaşi abuzuri semantice le întîlnim şi la alţi „energetişti" de nuanţă idealistă mai evidentă (ca H. Bergson), ca şi la *personalistul energetic* român, C. Rădulescu-Motru.

În acelaşi timp, se dezvolta însă şi fizica electromagnetismului, inclusiv aplicaţiile practice electrotehnice. De la începutul său, acest domeniu a urmărit (cînd paralel şi cînd convergent) două linii de investigaţie. Una dintre ele corespundea învestiţiilor majore ale secolului al XIX-lea în maşini energetice. Electricitatea însemna energie transportabilă, „curată" şi „tăcută", care — în cele din urmă — s-a dovedit a fi şi ieftină, uşor transformabilă etc. Cealaltă avea însă particularităţi distinctive, legate de comunicaţia interumană. Telegraful (care implică o „telecomandă") a precedat telefonului, iar acesta — radioului. Tehnica interesantă în acest domeniu este o tehnică a semnalelor şi a curenţilor „slabi". Valoarea performanţelor nu este dată — în primul rînd — de intensităţi, ci de bogăţia şi de fidelitatea mesajului. Electrotehnica comunicaţiilor s-a prelungit în electronică, al cărui succes a fost inaugurat de amplificarea în triodă. Alături de releul electromagnetic şi de fenomenul de rezonanţă, amplificarea în circuitele electronice alcătuieşte temeiul unui *alt mod* de a concepe interacţiunile dintre sistemele fizice. În sistemele de radio-recepţie, de exemplu, avem de-a face cu două „linii" energetice distincte — cea care „aduce" semnalul (unda electromagnetică) şi cea care alimentează amplificarea şi aparatul de sonorizare. Energia poate fi concepută şi *altfel* decît ca o sursă de lucru ; ea poate fi *purtătoare* de „mesaj", de informaţii. Alături de clasificarea tradiţional-fizică a formelor de energie, îşi face loc o altă „clasificare" *funcţională*, criteriul fiind *rostul* pe care-l are pentru un *sistem*. Nu numai alimentare a unui lucru („travaliu") specific, deci ; ci şi semnal ; sau, încă, amorsă (cum este „energia de activare" într-o reacţie chimică, chibritul cu care declanşăm un incendiu) ; sau, încă, *condiţie* pentru desfăşurarea unor procese (cum este temperatura de 37°C pentru reacţiile vitale din corpul omenesc). Deceniul 1940—1950 a arătat că electronica este un bun fundament al automatizării — şi astfel semnalele îşi relevă şi capacitatea *autoreglatorie*, de fapt o variantă a funcţiunii lor comunicaţionale. Aci se situează N. Wiener cu *Cibernetica* (1948) sa ; aci şi Cl. Shannon cu *teoria matematică*

a comunicației, care propune o măsură a ceva ce nu este „nici materie, nici energie, ci *informație*" (expresia este a lui N. Wiener). Ultimele decenii au dus la rapida răspîndire a unor mașini care *nu* sînt construite pentru performanțe energetice, ci pentru a fi „automate intelectuale": calculatoarele. Totodată, tehnica electronică (și electrotehnica) s-au introdus pretutindeni și ca o tehnică a măsurătorilor și a înregistrărilor; practic orice mărime fizică poate fi măsurată prin dispozitive electrice; *transformarea* energiei, în aceste dispozitive, este operă de *transducere* (aproape de „traducere").

În același timp, de aproape două secole, fiziologia urma un drum intersectat deseori cu cel al fizicii electricității sau al electrotehnicii teoretice și aplicate. Experiențele fiziologice ale lui Galvani l-au „inspirat" pe Volta. Helmholtz este și cel care a măsurat, pentru prima oară, viteza de propagare a influxului nervos. Electrofiziologia lui Du Bois-Reymond se „prelungește" în cercetările neurofiziologice ale lui Vvedenski, care folosește telefonul pentru a studia fenomenele bioelectrice din nerv! I. P. Pavlov, care preia parte din rezultatele acestuia, compară sistemul nervos cu o centrală telefonică și cercetează activitatea nervoasă superioară din punctul de vedere al *semnalizării* și al *semnalelor*. Cuvîntul este definit ca un „semnal al semnalelor". Evident, *intensitatea* acestor semnale nu rămîne pe primul plan; pe primul plan trece *înțelesul* lor.

Începutul secolului al XX-lea aduce în fiziologie și definirea hormonilor ca „mesageri chimici" (Bayliss și Starling). Se face simțită deosebirea dintre substanțele ce intervin, în organism, în masă apreciabilă (alimentele) și cele care sînt eficace în cantități foarte mici: hormoni, vitamine, enzime (*ergonii* lui v. Euler). Cercetările se îndreaptă tot mai frecvent spre *reglări* — și mai puțin spre aspectele energetice (cum erau, în jurul anului 1900, lucrările de calorimetrie biologică). Acest paralelism al înnoirii de mentalitate, în tehnică și în fiziologie, a devenit *convergență* în opera lui N. Wiener (care, de altfel, a avut precursori[1]). Preocupările de tip, „substanțial" (axate pe material, pe „acțiune masică" etc.) și cele de tip „energetic" (axate pe capacitate de lucru, pe intensitate etc.) nu epuizau universul problematic. „Onticul" era mai bogat, cerea o *metodologie* și o *terminologie* nouă.

Mai menționăm și o altă situație. Gîndirea caută invarianți și principii de conservare; dar găsește, pretutindeni, schimbare, transformare, mișcare, *evoluție*. Aproape în același timp, energetica stabilea un principiu de „evoluție" al creșterii entropiei (termodinamice), iar biologia demonstra existența unei filogeneze cu real progres biologic, performanțele succesive ale vieții avînd un sens net antientropic. Dar și dezvoltarea individuală, ontogenetică, oferă „paradoxul" antientropic[2]. O soluție a adus-o termodinamica sistemelor deschise; în sistemele deschise poate *scădea* entropia pe seama mediului (pe seama *creșterii* acesteia în mediu). *Fizicianul* E. Schrödinger scria (în 1945) că ne hrănim cu „entropie negativă". Un supliment de soluție a adus cibernetica teoretică, arătînd că reglările pot avea rolul de a evita (sau de a compensa) creșterea de entropie. În

[1] Vezi V. Săhleanu, *Cu privire la „preistoria" cibernetici*, în „Revista de filozofie", 1967, tom. 14, nr. 8, p. 931—936.

[2] El a fost subliniat cu vigoare de către H. Bergson.

aceeaşi ordine de idei, caracterul *teleologic* (azi spunem : *teleonomic*) al dezvoltării şi funcţionării organismelor apare drept expresie a caracterului *programat* al acestora. Concepte ca cele de homeostazie, programare — lipseau lui H. Driesch cînd, la începutul secolului, căutînd să interpreteze procesele embriogenetice, declara că fizica substanţelor şi a energiilor *nu* le poate explica. El reînvia vitalismul, în jurul vechiului concept aristotelian de *entelechie*. Dacă ar fi dispus de aparatul conceptual al teoriei sistemelor şi al ciberneticii, probabil că n-ar fi devenit vitalist.

★

Teza noastră este următoarea : ceea ce, în Univers, se conectează prin semnale şi semne, alcătuieşte un domeniu suficient de „omogen" pentru ca studierea acestor aspecte să justifice o metodologie *comună*. Este metodologia la care au contribuit toţi cei ce s-au ocupat de „cibernetica" naturală şi tehnică, de teoria comunicaţiilor între sisteme şi de teoria organizării *specifice* a substanţei şi energiei. Ea se referă la sub-Universul (adică la „universul") *informaţional*. De ce îl numim astfel, cu un termen ce aminteşte (în multe cercuri) de teoria informaţiei pornită din lucrările lui Cl. Shannon, cînd se ştie că în *aceste* lucrări termenul „informaţie" are un sens restrictiv, privit dintr-o perspectivă probabilistă, cantitativistă, antropocentrică, „cognitivă" şi deci subiectivistă? În acest sens, *informaţie* îmi aduce numai ceea ce aboleşte (măcar parţial) o incertitudine, adică mă face să aleg dintre *n* ipoteze asupra evenimentului viitor, fiecare ipoteză *apreciată* cu o anumită probabilitate.

Folosim termenul de *informaţional*, deoarece credem că o teorie ştiinţifică este întotdeauna numai *o anumită* teorie referitoare la *un anumit* domeniu, deci nu poate fi numită *teoria* definitivă, exhaustivă a acelui domeniu ; deoarece accepţia shannoniană s-a dovedit fecundă numai în *anumite* sectoare aplicative ; deoarece accepţia este *prea restrictivă* şi contravine sensurilor etimologice (care se referă la *formă*) ; deoarece oamenii de ştiinţă (inclusiv informaticienii) continuă să folosească termenul în accepţii mai largi (şi înşişi „shannonienii" sînt inconsecvenţi din acest punct de vedere) ; deoarece, în cei 23 de ani cîţi s-au scurs de la apariţia lucrării lui Shannon, în literatura ştiinţifică şi filozofică au mai apărut cîteva zeci de accepţiuni ale termenului, multe dintre ele gîndite limpede şi convingător. În cele ce urmează grupăm, în 15 „clase", sensurile întîlnite de noi (referitoare la *informaţie*, dar şi la noţiunile conexe — de *entropie* şi de *redundanţă*).

1. *Informaţia definită „cuprinzător" (vag)*
— entropie „generalizată" (Zotin şi Zotina ; M. Pop şi Săhleanu) ;
— redundanţă „generalizată" (Peatnîţchi).

2. *Informaţia definită formal-matematic*
— speranţa matematică a unei variabile aleatorii ;
— entropia unui cîmp de probabilitate (Shannon) ;
— informaţie şi coeficient de corelaţie.

3. *Informaţia — „mod de a vorbi"* (sau „cale de modelare")
— în fizica statistică (Jaynes, Guiaşu).

4. *Informaţia legată de aspecte ontice*
— cvasiinformaţia (Ruyer) ;

— triada : materie, energie, informație (Wiener) ;
— triada : substanță, energie, informație ;
— triada (paralelă) : materie, mișcare, reflectare (Irimie).

5. *Informația legată de colectivități statistice*

— specificitate (Quastler) ;
— varietate (Ross Ashby) ;
— energia informațională (Onicescu).

6. *Informația legată de ordonare*

— entaxia (Bonsack) ;
— entropia taxiologică (Zapan) ;
— ordine (Morowitz ; Zeman) ;
— ordine arbitrară (Bonsack) ;
— in-formare (Zeman) ;
— en-formație (Săhleanu) ;
— informație structurală (Trucco, Rashevsky, Mouton) ;
— organizare ;
— algoritm ;
— distributivitatea materiei sau a mișcării (Glușkov).

7. *Informația legată de entropia fizică*

— negentropie (Brillouin) ;
— anatropie ;
— ectropie ;
— neg-informație (Polonsky) ;
— entropiile informaționale într-un canal de transmisie (de intrare, de ieșire, globală de transmisie, transinformația, echivocarea, entropia de disipare) (Shannon).

8. *Informația și conexiunea dintre sisteme*

— legătura informațională (Couffignal ; Săhleanu) ;
— pulsul cauzal microergic etc. (C. Simoi) (vezi și 11).

9. *Informația și conexiunea intrasistemică*

— feed-back (energia de alimentare reglatorie) ;
— pseudoinformația ;
— redundanța ca măsură a organizării ;
— informația de reglare antientropică, antialeatorie.

10. *Informație și determinare*

— influența ce scade nedeterminarea (virtuală) a unui sistem ;
— elementul ce scade nedeterminarea subiectivă ;
— elementul ce crește determinarea cauzală ;
— elementul ce crește determinarea logică.

11. *Informația legată de comunicație*

— ordin, comandă, program (Bernstein) ;
— conținut și esență a lumii semnalelor și semnelor (Irimie) ;

— informaţia selectivă medie dintr-un mesaj statistic (Shannon);
— informaţie declanşatoare, instructivă, formativă etc.

12. *Informaţia legată de reflectare*

— reflectare (Tarasenko);
— măsură a reflectării (Novik) ordonate;
— corelatul obiectiv al reflectării subiective (T. Pavlov);
— reflectarea manifestată şi utilizată în procesele comenzii şi conducerii (Ukrainţev);
— reflectare a reflectării (I. Irimie).

13. *Informaţia legată de cunoaştere*

— demonul lui Maxwell (Szilard);
— abolirea unei incertitudini (Shannon);
— abolirea unei „ignoranţe docte" (Săhleanu);
— informaţie informativă : ştire, cîştig de cunoştinţe (semantică = metrică; pragmatică = structurală; selectivă = idealizată) (Neidhardt);
— originalitate, imprevizibilitate, noutate (Moles, Bense);
— informaţie cognitivă.

14. *Informaţia în sens antropocentric*

— informaţia figurativă (C. Simoi);
— conştiinţa informată (Ruyer);
— gnosinformaţia (Caravia);
— informaţia semantică (Bar Hillel);
— informaţia conţinută de parametri statistici (Fisher);
— neg-informaţia (Novik);
— forme logice (Zeman);
— antropologie = negentropologie (H. Wald).

15. *„Informaţii" după natură, context etc.*

— fizică;
— chimică;
— biologică (bioinformaţie);
— psihologică;
— socială;
— estetică;
— politică;
— tehnică etc.

Preferinţa noastră a mers, în cursul anilor[3], înspre centrarea „universului informaţional" pe ceea ce am numit *legătura de tip informaţional*. Fie două sisteme S_1 şi S_2, reciproc „acordate" (de exemplu, aparate radio în rezonanţă, sau persoane umane care comunică prin limbaj). Într-o *legătură de tip informaţional* (LTI) cantităţi mici de substanţă şi energie pot influenţa evoluţia sistemelor (ample) graţie semnificaţiei lor de semnal.

[3] Vezi V. Săhleanu, *Legătura informaţională în cadrul interacţiunii dintre sistemele materiale*, în „Revista de filozofie", 1964, tom. 11, nr. 1, p. 115—122; idem, *Vers une théorie physique de la liaison informationnelle*, în „Actes IV. Congr. Intern. Cybernétique", Namur, 1964, p. 102—106; idem, *Biofizica*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1966.

Desigur că o condiție de *structurare specifică* (configurație, formă) se impune atît sistemelor S_1 și S_2, cît și semnalului. Dacă corelațiile sînt de natură convențională, semnalul este „semn". Subuniversul semiotic apare în cadrul „universului informațional", așa după cum acesta din urmă apare în cadrul aspectelor energetice din Univers.

Modalitățile *superioare* ale reflectării se nasc pe baza LTI, deoarece LTI este totodată *produsul* și *condiția* formei biologice de mișcare a materiei. În cadrul fiziologiei, LTI este implicită în ceea ce curent numim *excitație*. Pentru planta verde, lumina solară este totodată sursă de lucru chimic („energie-energie" în fotosinteză) și secundar excitant („energie-informație" în fototropism); pentru animalul dotat cu vedere, ea este *în primul rînd* purtătoare de informație. Se înțelege că în LTI *se declanșează* reacții care sînt alimentate energetic din „acumulatorii" sistemului *informat* (și nu pe socoteala energiei sistemului *informant*). Se înțelege că semnalul, în LTI, își păstrează cel puțin o triplă servitute față de suportul energetic: este eficace și *intensitatea sa*, iar această intensitate trebuie să fie mai mare decît a „zgomotelor" perturbante, dar și decît o „intensitate-prag" care definește excitabilitatea (respectiv „informabilitatea") sistemului excitat (respectiv „informat"). Se înțelege că „primar" devine conceptul de *eveniment*, „ataşarea" unei probabilități fiind posibilă abia pe o treaptă înaltă de dezvoltare a bio-automatelor informaționale[4]. Dacă ne orientăm acum spre așa-numita *informație genetică* (sau și spre cercetările de informatică documentară) constatăm că problema nu se axează pe entropia mesajului, ci pe *codificare*. Este aproape un aspect lingvistic (sugerat de G. Gamow, astrofizician, biologilor!) și care ne arată într-un chip tulburător „unitatea" dintre natură și cultură (observația este a etnologului Cl. Levi-Strauss).

Desigur, conceptele de *semnal*, *semn*, *cod*, *mesaj*, *traducere*, *redundanță*, *program*, *eroare*, *imitație*, *sinonimie* etc. *nu* aparțin fizico-chimiei substanței și energiei. Legile de desfășurare a fenomenelor informaționale trebuiau să completeze, așadar, legile fizico-chimiei (inclusiv ale termodinamicii). Într-un alt sens, și legile biologiei, psihologiei, sociologiei etc. sînt *altceva* decît legile fizico-chimice. Legile biologiei, psihologiei, sociologiei etc. sînt în mare măsură însă, *cazuri particulare ale legilor sistemelor informaționale*. Metodologia stabilirii lor este, deocamdată, mai ales inducția și abstractizarea: studiind *bio-informația* în variatele sale concretizări. Importanța unei teorii formalizate și cantitative ca cea a lui Shannon constă, în primul rînd, în încercarea de a stabili *deductiv* unele „legi" (ele sînt „teoreme")[5]. Importanța unor considerente ca cele ale lui L. Brillouin și Fr. Bonsack, care examinează raporturile fenomenelor informaționale cu termodinamica, se înscrie pe ambele linii.

---

[4] Un mușchi se contractă sau este necontractat, dar în această LTI evenimentul „contracție" (firește determinist) apare ori de cîte ori sosește excitația. Retina ochiului și aparatul nervos conex determină „senzații" a căror intensitate crește proporțional cu logaritmul excitației (în perspectivă energetică); însă fenomenul poate fi privit și ca o lege logaritmică a *discriminării* (în perspectivă informațională). Experimente de percepție a obiectelor arată că *unele* reacții depind de probabilitatea de ocurență, în timp ce alte efecte (ca timpul de reacție) sînt proporționale cu *plog p*, adică cu „cantitatea de informație" shannoniană.

[5] Orice structură specifică are o „informație structurală" ce poate fi, teoretic, explorată de un traductor și transmisă prin semnale discrete pe un canal; deci *transpusă* într-un model shannonian.

Vorbim de *un mod de abordare informațional*, de un *punct de vedere informațional*; ele nu exclud utilitatea altor moduri de abordare, ci *completează metodologia*, evitînd confuzii, ajutînd înțelegerea realității „în specificul ei". În acest sens, metodologia ne poate ajuta și la caracterizarea momentului istoric de azi. Cibernetica, radioteleviziunea, automatizarea, computerele, „explozia informațională", — sînt sau nu definitorii pentru epoca actuală? Răspunsul ni se pare a fi afirmativ. Atunci este necesar să desprindem, pentru *informație*, un înțeles care să fie suficient de încăpător pentru toate aceste fenomene caracteristice.

Tabelul care urmează propune „corespondențe" între noțiuni adecvate modurilor de abordare substanțial, energetic și informațional, pentru a ilustra suplimentar *necesitatea* acestui *distinguo*:

Unele corespondențe între noțiuni

substanță	*energie*	*informație*
materie	mișcare	reflectare
conservare	conservare + degradare	pierdere dar și cîștig
depozitare	acumulare	amplificare / copiere
extracție + purificare	detectare + filtrare	alegere / concentrare semantică / abstractizare
discontinuitate structurală microscopică	discontinuitate la schimb.	evenimente
diluare / alterare	dispersare / interferență	distorsiune / zgomot
rezervă / abundență	randament	redundanță
combinare / restructurare	transformare	reprezentare / traducere
deplasare	propagare	copiere / imitare
însușiri interacționale de contact	însușiri (și) potențiale; (și) la distanță	însușiri (și) virtuale
interacțiune nemijlocită	interacțiune și la distanță	semnalizare mediată
compunere / compoziție	alimentare + activare	declanșare / corectare
combinații	complexiuni	conexiuni
configurație morfologică	transformare	structură
rezistență	labilitate	semnificație
plastică	energetică	cibernetică
mult	intens	specific
configurație, formă	cîmp	structură (în sens „structuralist")
ordine (geometrică)	tensiune	organizare
inerție / echilibru mecanic	echilibru termodinamic / fluent	stabilitate, homeostazie
obiectizare / corpusculizare	capacitate de lucru / cuantificare	mesaj / codificare

substanță	*energie*	*informație*
liniaritate	——————→	neliniaritate
economie : prin cruțare	prin randament	prin reglare și strategie
timp reversibil	timp ireversibil	„depășirea" timpului : finalitate, programare; memorie; ereditate
mecanism; invarianți mecanici	entropie; invarianți fizici	negentropie; invarianți semantici
lanț cauzal	ciclu de transformări	circuit cu reacție

★

În încheiere mărturisim că, în ce ne privește, această (cel puțin) „triadă metodologică" ne ajută efectiv în cercetarea, interpretarea și înțelegerea problemelor. S-ar putea ca, pentru alții, ea să fie „inconsistentă" deoarece nu este formalizată[6]; s-ar putea ca alții să nu simtă interesul examinării realităților particulare prin mijlocirea unor concepte unificatoare. Ajungem astfel la o altă problemă : aceea a rădăcinilor psihologice ale atitudinilor epistemologice. În această expunere ne-am străduit ca în pofida diferențelor tipologice dintre investigatori, să schițăm o platformă de înțelegere. Demersul nostru, centrat pe sublinierea *valorii ontologice* a LTI, a fost să „dezantropomorfizăm" un concept care și-a dobîndit *statut fizic* în cadrul tehnicii revoluționare contemporane.

---

[6] O teorie apropiată de cea a LTI, elaborată de C. Simoi (încă inedită), nu are lacunele de rigurozitate și de formalizare ale expunerii noastre.

FORMELE REDONDANȚEI ȘI PRINCIPIUL PLUSULUI DE INFORMAȚIE

DE

ION IRIMIE

Noțiunea de redondanță s-a născut în procesul elaborării noțiunilor fundamentale ale așa-numitei „teorii matematice a informației". Privită în genere, noțiunea în cauză deține o mare valoare teoretică și practică; în perspectivă metodologică, din ea se desprinde cel puțin un principiu de mare însemnătate pentru toată gama manipulărilor umane de informație.

Atrăgînd atenția tocmai asupra acestei însemnătăți, sociologul francez A. Moles scria: „...noi vedem că redondanța întotdeauna diferă de zero și că *ea joacă aproape același rol important ca și noțiunea de cantitate de informație*" [1].

★

Pentru a înțelege sensul și valoarea noțiunii de redondanță, pentru a o putea pune sub obiectivele clarificatoare ale analizei, trebuie s-o urmărim în procesul elaborării ei teoretice, trebuie să-i arătăm detașarea din contextul celorlalte noțiuni și expresii ale matematicii fenomenului informațional.

Se știe că autorul principal al noțiunilor teoriei matematice a informației, Cl. E. Shannon, a privit fenomenele comunicării ca mulțimi de semne sau semnale, mulțimi de entități, care transportă un anumit mesaj. Punctul de vedere shannonian asupra comunicării este esențialmente *statistic*. Pe Shannon nu l-a interesat „conținutul" mesajului, „valoarea" comunicării: aceste aspecte au rămas și rămîn, într-un anume fel, în afara posibilităților de abordare și evaluare în și prin aparatul matematic pe care l-a elaborat. Acest lucru este limpede recunoscut de Shannon în chiar primele pagini ale renumitei sale lucrări: ... „Adesea comunicarea are *semnificație* ... Aceste aspecte semantice ale comunicării nu au legătură cu latura tehnică a problemei. Contează doar, că, comunicarea transmisă este aleasă dintr-o mulțime de comunicări posibile"[2].

Rev. filoz., 18, 9, p. 1157–1169, București. 1971.

Analiza fenomenelor informaționale din această perspectivă, în ciuda limitelor pe care organic le are, s-a dovedit a fi extrem de fructuoasă. Pe această cale, Cl. Shannon a pus în circulație formula care-i poartă numele și care, alături de formula lui Einstein : $E = m c^2$, reprezintă o expresie matematică fundamentală în contextul științei contemporane [3].

Clasica formulă a lui Cl. Shannon,

$$H = - \sum_{1}^{n} pi \log pi/[4],$$

ne permite să evaluăm cantitativ informația statistică pe care o conține o masă de semne și semnale care intervin într-o comunicare. Cîmpul de evenimente ce materializează un fenomen esențialmente informațional a fost simbolizat de Shannon prin H și denumit entropie, prin analogie cu noțiunea și expresia matematică a entropiei termodinamice. Pentru a nu confunda lucrurile, pentru a păstra clare distincțiile ce există între entropia shannoniană și cea boltzmanniană, e bine să folosim pentru prima expresia de „entropie informațională", expresie ce indică dintr-o dată planul din care un cîmp de evenimente aleatorii e considerat atunci cînd e abordat cu aparatul teoriei matematice a informației.

Apreciem formula lui Shannon ca fiind formula evaluării cantitative a informației „statistice" sau a „laturii statistice" a fenomenelor de ordin informațional și nu ca fiind formula „cantității de informație" cum se face adesea în literatura de specialitate. Aceasta cel puțin din două motive :

1) o formulă care pretinde surprinderea momentelor cantitative ale unei calități trebuie să fie măsura *acelei calități*. Formula lui Shannon, după cum singur apreciază și după cum s-a dovedit prin toate dezvoltările ei ulterioare, lasă în fond neatinse aspectele de ordin cantitativ ale conținuturilor semantice și pragmatice ale unei comunicări, conținuturi în care, înainte de toate, se ascunde ceea ce e informația în calitatea și în esența ei ;

2) ar fi discutabil din punct de vedere teoretic și neindicat din punct de vedere practic să considerăm granițele dintre „statistic" pe de o parte, „semantic" și „pragmatic" pe de altă parte, ca fiind în același timp și granițele dintre „cantitatea" și respectiv „calitatea" universului informațional. Un asemenea punct de vedere ar lăsa să se înțeleagă că actuala teorie matematică a informației e suficientă, că nu e nevoie de acele dezvoltări ulterioare care ne-ar permite depășirea în viitor a limitelor de principiu pe care actualmente le are. Printre proprietățile formulei lui Shannon există una care indică situațiile cu maximum de nedeterminare și, ca atare, de informație statistică, situațiile în care toate evenimentele sînt considerate ca avînd probabilitatea de $\frac{1}{N}$, unde N reprezintă numărul de evenimente elementare. În acest caz :

$$H(p_1, p_2, \ldots, p_n) \leqslant H\left(p_1 = \frac{1}{N}, p_2 = \frac{1}{N}, \ldots, p_n = \frac{1}{N}\right).$$

Din aplicarea acestei inegalități la fenomenele comunicării, la problemele abordării statistice a unei limbi (naturale sau artificiale) rezultă că avem de-a face cu entropia informațională maximă și maximumul de infor-

mație statistică numai în cazurile în care toate evenimentele elementare (fenomene, morfeme, cuvinte, fraze etc.) le luăm ca fiind echiprobabile. Cazurile cele mai simple și mai tipice ale unor asemenea situații le avem, de pildă, în evaluarea cantitativă a unor alfabete sau a unor dicționare care înregistrează toate cuvintele unei anumite limbi. Evaluîndu-se cantitatea maximă de informație statistică a unor alfabete, a unor limbi naturale s-a stabilit, de pildă, că alfabetele cu 26 de litere conțin o informație statistică maximă de 4,70 biți (literă) [5].
Dacă $N = 26$, atunci:

$$H = -\sum_{1}^{26}\left(pi\,\frac{1}{26}\log_2\frac{1}{26}\right) = -\log_2\frac{1}{26} = \log_2 26 = 4{,}70.$$

Într-un asemenea caz se înscrie și limba română [6].

Cazul entropiei informaționale maxime, notat de obicei cu H_0, se realizează numai rareori atunci cînd înregistrăm pur și simplu bogăția componentelor elementare ale unei anumite limbi. În raport cu cazurile concrete ale comunicării, cu cazurile folosirii efective a fonemelor, morfemelor și combinațiilor lor, entropia maximă și informația statistică maximă apar ca un *caz ideal*. În procesul întrebuințării semnelor și semnalelor, în realizarea efectivă a conexiunilor de tip informațional, avem de-a face, prin forța lucrurilor, cu moduri specifice de combinare a acestora și, ca atare, cu o abatere de la situația echiprobabilităților de $\frac{1}{N}$. În funcție de regulile fonetice, morfologice și sintactice ale limbii, în funcție de necesitatea subordonării acestora unui conținut semantic și pragmatic, sîntem obligați ca unele semne sau semnale să le folosim mai des, iar la altele să apelăm mai rar. De aci rezultă faptul conform căruia coeficienții de probabilitate apar ca fiind diferiți. Entropia informațională nu va fi de forma $H\left|pi\,\frac{1}{N}\right|$, ci de forma $H/pi/$ și, conform inegalității date, va fi mai mică decît H_0. Vom nota această entropie informațională reală sau relativă cu H. *În raporturile ce există între* H_0 *și* H *rezidă rădăcina ideii de redondanță. Redondanța este, în calitatea și cantitatea ei, tocmai această abatere de la realizarea informației maxime, este tocmai faptul nerealizării în practica comunicării a acesteia.* În acest sens, filozofic vorbind, *termenul de redondanță vizează distanțele* care există între ideal și real, posibil și efectiv în lumea fenomenelor informaționale. Formula evaluării cantitative a acestor raporturi, abateri, distanța este

$$R = 1 - \frac{H}{H_0}.$$

Raportul $\frac{H}{H_0}$ ne indică informația statistică relativă. „Unitatea minus entropia relativă — scrie Cl. Shannon — este redondanță" [8]. Entropia informațională relativă, sau informația statistică reală se poate măsura cantitativ, dînd lui H diferite numere de ordine. În cazul lui H_1 calculăm informația reală luînd elementele comunicării ca fiind independente. Calculăm în acest caz, de pildă, informația statistică medie pe unitățile de foneme,

litere, cuvinte sau fraze, adică pe entităţile informaţionale pe care le luăm ca elementare. Calculîndu-se de pildă H_1 pentru literele unor alfabete ale unor limbi europene, s-au stabilit următoarele rezultate [9]:

Limba	H_0	H_1
Limba engleză	4,70	4,14
Limba franceză	4,70	3,98
Limba germană	4,70	4,10
Limba rusă	5,00	4,35
Limba română	4,70	4,11

E de semnalat că H_1 al entropiei informaţionale a *Luceafărului* eminescian şi al unor poezii argheziene este identic : 4,209 biţi literă [10].

H real poate fi şi de ordinul doi, entropia poate fi evaluată nu pentru litere, ci pentru combinaţii de cîte două litere. Calculînd H_2 pentru limba engleză, L. Brillouin indică valoarea 3,32 biţi / două litere. Acelaşi H_2 în evaluările lui Shannon e de 3,56 biţi. Pentru limbile engleză şi rusă au fost calculate şi H_3, indicîndu-se valorile 3,10 şi, respectiv, 3,01.

Din compararea valorilor H_1, H_2, H_3 etc. se poate observa manifestarea unei tendinţe : tendinţa scăderii informaţiei, abaterii de la informaţia maximă pe măsură ce ne apropiem de entropia de ordinul n. Aceasta înseamnă, în acelaşi timp, creşterea redondanţei o dată cu trecerea de la un H_1 la unul de ordinul i + 1. În acest caz, devine evidentă relaţia :

$$H_0 \geqslant H_1 \geqslant H_2 \geqslant \ldots \geqslant H_n, \text{ în opoziţie cu care :}$$

$$R_0 \leqslant R_1 \leqslant R_2 \leqslant \ldots \leqslant R_n \text{ [11].}$$

Această relaţie s-a dovedit valabilă numai pînă la R_{32}. Pentru R mai mare decît acest ordin, creşterea coeficientului de redondanţă practic nu mai contează. În limitele valabilităţii ei, această relaţie arată că mişcarea informaţiei se face pe seama creşterii redondanţei : că informaţia şi redondanţa statistică sînt în raporturi de inversproporţionalitate. În ciuda faptului că redondanţa apare ca un minus de informaţie, ea nu trebuie considerată ca un fenomen absolut negativ. Un anumit coeficient de redondanţă apare în toate limbile posibile şi acţionează ca un element necesar al efectuării comunicărilor. În virtutea acestui fapt urmează să introducem cuvenita distincţie dintre redondanţa *necesară* şi *nenecesară*. Redondanţa necesară ar fi abaterea de la linia informaţiei maxime care intervine în virtutea regulilor imanente ale comunicării, care *condiţionează* fiinţarea informaţiei relative, care *măreşte siguranţa* transmiterii mesajului şi care *permite corectarea* unor eventuale greşeli din contextul lanţului de semne sau semnale.

Redondanţa statistică nenecesară şi inadmisibilă este aceea pe care o dau literele sau expresiile care se suprapun în mod nejustificat, care se repetă inutil, pe care nu le reclamă efectuarea comunicării, care

nu se justifică nici morfologic, nici sintactic, nici stilistic, nici semantic, nici pragmatic, cu un cuvînt, surplusul inutil, nereclamat de nici una din condițiile comunicării.

★

Am analizat pînă aici modul elaborării noțiunii de redondanță. Am prezentat aparatul matematic care o definește și care ne permite să o determinăm valoric în cazurile concrete ale comunicării. Am discutat despre prezența și funcționarea aparatului ei într-un domeniu al contextelor informaționale, domeniul lumii fizice a acesteia, al semnelor și semnalelor, privite din punctul de vedere al structurii lor statistice. Am considerat deci noțiunea de redondanță ca fiind o noțiune cu mare pondere în analiza aspectelor de ordin statistic pe care le are un proces sau un fenomen informațional. Problema care se pune în continuare este dată în întrebările : S-ar putea extinde ideea redondanței la domeniul sau domeniile semantice ale lumii informaționale? Putem oare, în planul raportării semnelor la conținutul lor, la obiectul lor, la ceea ce acoperă, exprimă și designează, să operăm cu noțiunile de informație maximă, medie, minimă și cu cele de redondanță, redondanță necesară, nenecesară, admisibilă, inadmisibilă? Am putea oare găsi în universul conexiunilor semantice niște corespondențe pentru ceea ce acoperă noțiunile principale pe care le-am analizat pînă aici?

Cu anumite rezerve, considerăm că la această gamă de întrebări s-ar putea răspunde afirmativ. Nota de rezervă e legată de faptul că pentru descrierea fenomenelor de *redondanță semantică* nu avem un aparat matematic elaborat. Față de lumea sensurilor sau semnificațiilor, față de încărcătura semantică a semnelor și semnalelor formula lui Shannon se dovedește a fi, după cum am mai spus, esențialmente neputincioasă. În virtutea acestei situații, în entropii informaționale identice se pot turna valori semantice diferite, iar în entropii informaționale diferite se pot turna sensuri și semnificații identice sau relativ identice, așa cum se întîmplă, de pildă, în cazul tuturor traducerilor. Chiar dacă în planul conținuturilor semantice nu putem indica un număr precis de biți, nu putem opera cu formula redondanței etc., unele aproximații cantitative nenumerice putem face. Putem opera cu ideea maximului de informație semantică și putem aprecia fără coeficienți precișii, unele abateri de la acest maxim, putem vorbi deci de redondanță semantică. Care ar fi condiția realizării unei comunicări cu maximum de încărcătură semantică? În general, se știe și se consideră că încărcătura semantică este luată din raporturile pe care semnele și semnalele le întreține cu „obiectul" lor, obiect ce poate fi nu numai de ordin fizic, ci și un proces, un fapt de conștiință sau chiar un alt semn sau grupe de semne.

Dacă lucrurile stau așa, putem considera că realizăm informația semantică maximă atunci cînd fiecare unitate de semnal își acoperă obiectul și numai obiectul, cînd fiecare combinație care îndeplinește o funcțiune semantică își are un conținut pe care nu-l împarte cu nimeni. Fiecare semn sau semnal, fiecare cuvînt, fiecare propoziție etc. aduce cu sine un „obiect" sau o încărcătură informațională proprie. Originalitatea curgerii în timp a semnelor este în același timp și o originalitate de conținut. Cu

fiecare nouă construcție lingvistică sînt puse în joc noi „obiecte" sau laturi ale acestora, noi idei sau nuanțe ale acestor idei.

Cerința realizării informației semantice maxime este o cerință ideală, absolută, nerealizată și nerealizabilă decît parțial și relativ în procesele concrete ale comunicării. Datorită unor cerințe de diferite genuri: stilistice, didactice etc., de multe ori unul și același conținut informațional este învelit în forme diferite de expresie. În acest caz, în mod necesar se realizează o anumită abatere de la informația maximă, în mod necesar se manifestă fenomenul redondanței semantice.

Redondanța semantică se manifestă ca monotonie *tematică* și problematică, ca sărăcie de conținut informațional, ca repetare a unora și acelorași soluții, ca expunere diluată, ca proces comunicativ în care, printr-o mare risipă de timp și de spațiu, se transmite puțină informație semantică. Redondanța de acest gen face ca unul și același obiect al semnelor să se acopere sub haina unei anumite risipe de forme ale expresiei. Privite lucrurile din acest punct de vedere, se poate ușor constata și argumenta că în general un text literar e mai redondant semantic decît un text științific. Genul creației literare, prin însăși condițiile lui, presupune o mai mare varietate și originalitate de expresie, pe cînd creația științifică e mai atentă la obiect și la acoperirea acestuia în forme de expresie cît mai economice.

În planul corelațiilor semantice se poate vorbi de o redondanță necesară și una nenecesară. Indicarea aici a unor criterii generale ale necesității și nenecesității este foarte dificilă. Lipsa acestor criterii (alături de lipsa aparatului matematic de evaluare) face ca despre existența redondanței semantice într-o lucrare (studiu, carte, poezie, teză, monografie, expunere etc.) să se vorbească în termeni ce indică niște aproximații foarte elastice. În ciuda acestei situații, de multe ori ni se conturează precis constatarea că un conținut informațional a fost prea mult diluat, că surprinderea și exprimarea lui se putea face mai economicos. De aici și de aceea, în termeni tot de aproximare, putem afirma și aprecia că lupta împotriva redondanței semantice nenecesare și neaccesibile este lupta pentru conținut informațional cît mai bogat, lupta pentru descrierea și explicarea unui fenomen sau proces, unei idei sau acțiuni într-o modalitate cu minimum de semne și semnale, de combinații ale acestora. Lupta împotriva redondanței semantice înseamnă întîi de toate grija pentru maximum de conținut informațional pe centimetru de spațiu sau pe secunda de timp folosite în comunicare. Ea este deci lupta împotriva diluărilor informaționale, lupta pentru densitatea de sensuri și de semnificații, lupta pentru *concentrare de informație*.

★

Dacă există redondanță semantică, dacă aceasta înseamnă risipă de semne și semnale pentru un sărac conținut informațional, se pune întrebarea: nu există oare și o redondanță pragmatică? Nu există situații care să ne permită să apreciem cuantumul de informație pragmatică ca fiind maxim sau undeva sub nivelul acestuia?

Considerăm că și la aceste întrebări se poate răspunde afirmativ. Considerăm de asemenea că și aici, în extinderea ideii de redondanță la planul corelațiilor pragmatice, se impune precizarea că nu avem la înde-

mînă aparatul matematic care să ne permită evaluarea numerică a gradelor de informație. Formula lui Shannon și aparatul care gravitează în jurul ei nu poate surprinde tezaurul de informație al destinatarului și mai ales interesele relative ale acestuia.

Fără posibilitatea aprecierii cantitative precise se poate totuși vorbi de informație pragmatică maximă în cazul în care comunicarea vizează numai și numai zone ale curiozității nesatisfăcute, în care nici o informație nu se suprapune peste vreo altă informație deținută deja de destinatar. Informația pragmatică e maximă atunci și numai atunci cînd repetiția e eliminată în mod absolut. Am putea realiza acest lucru, am putea atinge asemenea performanțe, în cazul în care am fi (sau am construi) niște mașini informaționale ideale, dacă am fi înarmați cu mecanismele unei memorii ideale. Cum sîntem însă niște ființe reale și, ca atare, rămase în urmă față de perfecțiunea idealității, fenomenul abaterii de la nivelul informației maxime apare ca ceva firesc și inevitabil. În și prin această abatere se manifestă redondanța pragmatică.

În cazul comunicărilor interumane, în toate genurile de învățare, o oarecare repetiție, o oarecare suprapunere a unor conținuturi de informație peste altele, apare în anumite limite, ca fiind absolut necesară. Subliniem însă că numai în limitele pînă la care repetiția e chemată să asigure fixarea informației sau cele pînă la care repetiția pregătește premisele asimilării unei informații noi. Depășirea limitelor indicate duce la formele redondanței pragmatice *necesare* și *neadmisibile*. Această redondanță face ca efectele pozitive ale preceptului *Repetitio est mater studiorum* să se transforme în contrariul lor. Surplusul de repetiție generează niște efecte care nu mai servesc universului informațional, care dimpotrivă, îl subminează. Redondanța pragmatică nenecesară poate reduce pînă la zero rezultatele unor mase întregi de comunicări.

★

Considerațiile de pînă aci le-am putea sintetiza toate în ideea conform căreia noțiunea redondanței, născută în contextul abordării statistice a fenomenelor de ordin informațional, se pretează, cu anumite rezerve și precizări, la generalizare, la extinderea ei și în domeniile informației semantice și pragmatice. Celor trei genuri ale informației le corespund trei genuri sau forme ale redondanței. Ca și genurile informației, formele redondanței nu stau pur și simplu unele lîngă altele, ele se presupun și se suprapun, fiecare din ele implicînd într-un anumit sens și pe celelalte două. Această suprapunere nu încalcă însă independența relativă a fiecăreia, nu șterge granițele pe care în contextul unității fiecare le are.

Dacă conform considerațiilor noastre teoretice redondanța înseamnă o anumită abatere de la informația maximă, ideală, atunci teoria redondanței ne obligă la unele concluzii metodologice. Din această perspectivă noțiunea și teoria redondanței ne cere formularea *principiului plusului de informație*. Acest principiu conține cel puțin următoarele:

a) reducerea la minimul posibil a redondanței necesare;

b) eliminarea absolută a redondanței nenecesare și neadmisibile.

Cerințele acestui principiu vizează, pe cele trei planuri fundamentale ale universului informațional, lupta pentru economia și originalitatea de semne și combinații ale acestora, pentru bogăția de conținut, împotriva repetițiilor inutile.

Acest principiu se desprinde cu suficientă forță din întreaga teorie cibernetică a redondanței. El apare ca un mănunchi de exigențe fără de care universul informației nu poate crește și fără de care nu-și poate îndeplini funcțiile sale anti-entropice. Unde informația nu crește își face loc Niagara entropiei.

Acolo unde conexiunile de tipul informației sînt condiție fundamentală a ființării sistemelor, lupta pentru plusul de informație devine condiție *sine qua non* a modului de a fi. Dacă omul vrea să fie, dacă vrea să persiste în colțul nostru de univers, dacă vrea să-și însușească substanțial și energetic și alte zone ale pămîntului și cosmosului, trebuie să militeze conștient pentru promovarea principiului în cauză, pentru lărgirea și adîncirea cunoașterii, pentru plusuri de informație pragmatică și semantică mai ales.

Din modul nostru de înțelegere a principiului formulat aici rezultă că informația nu e același lucru cu plusul de informație. Identificarea acestor două calități, din păcate, se face uneori în literatură. După opinia noastră informația rămîne informație și atunci cînd e transmisă în moduri în care redondanța este absolută, cînd ea, sub un aspect sau altul, este din punct de vedere cantitativ zero. Cerințele principiului plusului de informație îndeamnă la atenție sporită față de redondanță, la măsuri care să reducă redondanța relativă, care, în fiece caz al comunicării, să împingă eforturile spre realizarea informației maxime.

În funcție de cerințele pe care le conține, așa cum ne sugera V. Săhleanu, principiul plusului de informație ar mai putea fi denumit și „principiul optimizării redondanței". Această formulare este, poate, mai tehnică; numele dat de noi pare însă mai sugestiv. În orice caz, indiferent de modul în care îl vom denumi, principiul în sine e un principiu de fond al teoriei cibernetice a comunicării, al eforturilor abordării cantitative a universului informațional. Acest principiu e în esența sa principiul luptei pentru mai înalte performanțe de eficiență și calitate în toate cazurile operării cu semne și semnale, în toată gama manipulărilor de ordin informațional. Acest principiu se impune, mai ales la nivel uman, ca o veritabilă normă în întreaga muncă cu ideile, ca o mare și indispensabilă condiție a progresului social general.

★

Fenomenul redondanței, sub diferitele lui forme, însoțește așa cum am arătat, toate genurile comunicării interumane. El intervine în întreg arsenalul de semne și semnale în și prin care omul și omenirea elaborează și vehiculează informația specifică, informație de care depinde esențial modul de a fi atît al indivizilor, cît și al tuturor genurilor de colectivități umane.

Dacă lucrurile stau așa, dacă redondanța are o pondere însemnată în contextul vieții sociale, nu e de loc surprinzător că atît respectarea, cît și încălcarea principiului plusului de informație duce la cîteva consecințe pe care este firesc să le conștientizăm.

Din perspectivă sociologică, prezintă mare interes mai ales modurile sociale de manifestare a redondanțelor nenecesare și neadmisibile. Acestea se soldează cu alterări ale proceselor de creștere a universului informațional, univers fără de care progresul omului și al omenirii devin de neconceput.

Dacă din această perspectivă ne referim la formele redondanței statistice nenecesare și neadmisibile, am nota înainte de toate că acestea sînt relativ ușor de depistat. Pentru comunicările scrise există îndeletniciri sociale — „armata" corectorilor — care elimină suprapunerile nejustificate de litere, cuvinte, texte etc. În comunicările orale redondanța statistică se manifestă mai ales prin formulele parazite ale vorbirii. La o primă vedere s-ar părea că fenomenul e destul de nevinovat și că n-ar merita prea multă atenție. Dacă ne gîndim însă la frecvența cu care se manifestă în conferințe, lecții, expuneri etc., dacă ne gîndim ce loc și timp ocupă în mod nejustificat, ar trebui să ne facem din el o problemă; să-i conștientizăm neajunsurile și să-i eliminăm manifestările.

Lucrurile se prezintă ceva mai complicat atunci cînd e vorba de formele sociale ale respectării și încălcării principiului plusului de informație în planul conexiunilor semantice. Aici respectarea principiului îmbracă în mod esențial forma descoperirii științifice, sintezei filozofice, creației artistice, normării sau renormării etice, legiferării sau relegiferării juridice, orientării sau reorientării politice etc. Prin toate acestea, atunci cînd ele sînt autentice, se aduc conținuturi noi în cîmpul informației, se asigură o anumită creștere a acestuia. Descoperirea științifică, în măsura în care își merită numele, este sau trebuie să fie prin excelență un plus de informație. Generalizarea filozofică nu e nici generalizare și nici filozofică dacă rămîne la nivelul conținutului informațional al datelor pe care le generalizează, dacă nu se ridică pe o treaptă nouă de cunoaștere, treapta problemei și soluției filozofice. O creație artistică, dacă e cu adevărat o creație, aduce cu sine o lume nouă și proprie de sensuri și semnificații, lume pe care nu o conțin celelalte forme ale vieții spirituale și nici celelalte realizări ale genului. În domeniile moralei, dreptului și politicii, ca alte zone ale universului informațional uman, ca zone care alimentează în alte moduri viața omului și colectivelor umane, plusul de informație se manifestă mai ales în perioadele de revoluție socială, de reorientare adîncă a formelor și conținutului vieții politice și, prin aceasta, și a celei morale și juridice. În toate acestea, cu cît adîncimea reorientării e mai mare, cu atît comenzile conduitei sociale sînt și trebuie să fie mai pline de conținut informațional.

Dacă din perspectiva plusului de informație semantică privim fenomenele vieții spirituale vom putea ușor constata că redondanța se manifestă azi mai întîi ca *tiraj*. Vrem să spunem prin aceasta că informația semantică nu crește prin numărul mare al exemplarelor unei lucrări, reviste, publicații etc. Din aceasta rezultă că tirajele operelor de cultură nu se justifică din punctul de vedere al apropierii informației semantice de parametrii ei maximi și posibili. E adevărat, justificarea vine aici din altă parte, din nevoile răspîndirii operei în cauză la mase cît mai largi de consumatori. Dacă tirajele unei lucrări nu fac să crească în extensiune informația semantică totală, ele fac în schimb să crească în densitate acest univers informațional. Numărul de exemplare care nici din punctul de vedere al creșterii numărului de consumatori nu se justifică intră în sfera redondanței absolute.

Din aceeași perspectivă apar ca forme sociale ale redondanței semantice și *reeditările*. Orice reeditare repune în circulație aceeași informație semantică. Practica reeditărilor reprezintă și ea o abatere de la princi-

piul plusului de informaţie semantică. Dacă această practică apare ca fenomen redondant şi nejustificat din punctul de vedere al cerinţelor creşterii informaţiei semantice totale, ea apare ca justificată din punctul de vedere al repunerii în circulaţie a unor valori deosebite ale tezaurului informaţional naţional sau general uman.

În lumina principiului pe care-l discutăm, se cade să mai reţinem că au aceeaşi soartă şi *traducerile*. Şi acestea reprezintă un mod de manifestare a redondanţei semantice. Aici, mai evident decît oriunde, acelaşi conţinut semantic se toarnă doar în alte genuri de semne şi semnale, de combinaţii ale acestora. Aici, traducerea este izbutită, se poate realiza cel mult aceeaşi informaţie, dacă nu cumva o diminuare a ei. Excepţie fac, poate, traducerile literare care pot dobîndi un plus de nuanţe informaţionale prin chiar actul traducerii, prin adaosul pe care îl produce sensibilitatea şi forţa creatoare a traducătorului. Acestea sînt rare excepţii, de regulă prin traducere informaţia scade.

Ideal ar fi să putem renunţa la practica traducerilor, să scutim societatea de aceste eforturi nejustificate. Ideal ar fi să putem citi în orice limbă sau să ne înţelegem toţi prin unul şi acelaşi mijloc de comunicare. Cum această condiţie ideală nu se poate realiza urmează să suportăm această irosire de mjloace ale manipulării de informaţie, dacă vrem să intrăm în posesia creaţiei spirituale a altor popoare.

Şi acum, într-un ultim rînd, ceva despre soarta *citatelor*. Dacă judecăm locul şi rolul acestora prin prisma plusului de informaţie ajungem să apreciem că valoarea lor e minimă, că se manifestă şi ele ca gen al redondanţei semantice. Cîte lucrări, studii etc. se reduc la zero de îndată ce scădem din informaţia lor semantică totală informaţia împrumutată din surse.

O asemenea apreciere nu înseamnă că referirile la ideile altora, indicate cu sau fără ghilimele, nu şi-ar justifica în genere locul şi rolul. Ele apar ca momente necesare în creaţia spirituală atunci cînd servesc la argumentare, la analiză sau sinteză, valorificare, cînd pregătesc fondul necesar lansării unor idei noi. Din punct de vedere social, fenomenul citării devine fenomen negativ atunci cînd o lucrare apare ca o ţesătură mai mult sau mai puţin eclectică de citate şi idei împrumutate. Un asemenea fenomen e destul de frecvent în formele sociale ale manipulărilor informaţionale.

Abaterile de la principiul plusului semantic de informaţie, îndepărtarea de prelucrările informaţionale angajate la graniţele dintre cunoscut şi necunoscut mai îmbracă şi haina *tautologiei* în munca ştiinţifică, a *dogmatismului* în gîndirea filozofică, a *epigonismului* în creaţia artistică. Orice lucrare cu asemenea note se îndepărtează de zonele descoperirii unor noi faţete ale existenţei, unor noi structuri, noi legi, noi fenomene şi esenţe. Scrisul tautologic, dogmatic, epigonic e un scris semantic redondant, inadmisibil redondant. Scrisul acesta introduce în diferitele sfere ale însuşirii informaţionale a realităţii o anumită monotonie a problemelor şi soluţiilor, monotonie care nu creşte, ci, dimpotrivă, scade conţinutul universului informaţional.

Consecinţe asemănătoare generează şi formele redondanţei pragmatice. Specificul acestora constă în aceea că ele acţionează nu în planul

raportării lumii semnelor la obiectele lor, ci în planul conexiunilor acestora cu destinatarii.

Dacă redondanța semantică se prezintă ca o repetiție la obiect, redondanța pragmatică se manifestă ca repetiție și monotonie la subiect. Aici redondanța înseamnă în esență ignorarea tezaurului informațional pe care destinatarul îl deține, înseamnă suprapunerea justificată sau nejustificată a unei informații peste o altă informație existentă deja în sistemul capabil să aibă nu numai în sine, ci și pentru sine un anume cuantum de informație.

Modurile sociale de manifestare a acestei redondanțe sînt mai greu de surprins. Sînt greu de surprins și granițele dintre repetiția necesară și nenecesară, admisibilă și neadmisibilă.

Fără prea mari pretenții de indicare a unor asemenea forme și granițe, am reține totuși că sînt redondanțe din punct de vedere pragmatic toate genurile de învățare a ceea ce a fost odată învățat. La scară socială fenomenele la care ne putem gîndi înainte de toate sînt repetițiile din munca școlii, coloanele presei, programele instituțiilor de cultură, munca de propagandă etc. Nu e vorba de repetițiile justificate din punct de vedere al circulației ideilor, — lecții recapitulative, predare concentrică etc., ci de *suprapunerile tematice*, de faptul că pe linia predării unor teme ciclurile superioare ar putea depăși cu mai mult cuantumul de cunoștințe al nivelului inferior. În aceeași situație se află și fenomenul *paralelismelor tematice*. Se întîmplă adesea ca despre unul și același fenomen elevii, studenții etc. să afle pe calea a o serie de surse și canale de informație. Fenomenul nu e rar și nu e de neglijat.

Sînt multe cazurile de monotonie sau repetiție tematică în munca de propagandă ideologică și politică. De prea multe ori se cultivă, din punctul de vedere al destinatarilor acestei propagande, unele și aceleași conținuturi informaționale.

Pentru a evita asemenea consecințe, atît în munca de propagandă, cît și în genere, trebuie să tindem conștient spre atingerea nivelului maxim al informației pragmatice, trebuie să evităm comunicarea acelor conținuturi informaționale care de mult zac în memoria destinatarilor, să vizăm cît putem mai mult golurile de cunoaștere. Lupta împotriva redondanței pragmatice este deci grija permanentă de a comunica ceva nou celora cărora te adresezi, grija de a nu te suprapune peste adevăruri de mult bine știute. Acela care lucrează cu ideile — oameni de știință, scriitori, publiciști, filozofi etc. — trebuie să depună un efort susținut de depistare a zonelor *curiozității nesatisfăcute*, de asigurare a unui plus de informație din punctul de vedere al subiecților destinatari.

★

Din descrierile și analizele de pînă aici rezultă, credem, cu suficientă limpezime, locul și rolul principiului plusului de informație în contextul vieții sociale. Acest principiu metodologic va apare ca fundamental în întreaga muncă cu ideile. Dacă lucrurile stau așa, ar trebui ca principiului în cauză să-i acordăm mai multă atenție atît în teoria, cît și în practica domeniilor vieții spirituale. Acest principiu ar trebui să intre mai atent în analizele epistemologice și de sociologie a cunoașterii. Indicarea formelor

de ordin social pe care le îmbracă redondanța, indicarea consecințelor negative pe care genurile redondanței nenecesare le are, ar trebui să intre ca problemă în toate analizele ce privesc eficiența transmiterilor și stocărilor informaționale, în toate analizele de metodologie a învățării.

Din această perspectivă considerăm că nu se acordă atenția cuvenită noțiunii de redondanță atunci cînd în cibernetica științei, în informatică, documentaristică etc. se vorbește despre „criza informațională"[12]. Se consideră că această criză e generată de „creșterea exponențială" a producției științifice contemporane, a publicațiilor, a institutelor, a ființei umane angajate în producția de idei. Această creștere generează în mod evident dificultăți serioase de stăpînire a informației, de stocare, de selectare și de manipulare a ei. Fără îndoială, un asemenea fenomen există și el e însoțit de o evidentă „criză". Considerăm însă că așa-zisa „criză informațională" e mai degrabă generată de fenomenele redondanței, mai ales de cele ale redondanței nenecesare. Coeficienții redondanței se cade să fie luați în considerare atunci cînd se analizează procesele dezvoltării spirituale ale lumii contemporane. Nu ne înstrăinăm atît de mult în informație, în creșterea acesteia, cît mai ales în redondanță, în producția de idei ce se abate de la cerințele înaintării, pe un plan sau altul, spre plusul de informație.

Corelațiile informație-redondanță vor modifica mult nu numai datele fenomenului „criză informațională", ci și modurile evaluării lui cantitative și calitative. Aceste evaluări vor avea, fără îndoială, anumite consecințe și pentru indicarea căilor ieșirii practice din criză. Din aceste evaluări va rezulta că cel puțin pentru o parte a crizei, pentru cel puțin jumătate din efectele ei negative, căile depășirii sînt cele ale diminuării redondanței, ale realizării principiului plusului de informație.

★

Am ajuns la încheierea acestor considerații. Mobilurile expunerii lor au fost două dorințe. Mai întîi dorința de a extinde ideea redondanței, atît de frumos pusă în lumină de teoria matematică a informației, și la domeniile sau aspectele semantice și pragmatice ale informației, dorința de a elabora și pune în circulație noțiunile de redondanță semantică și pragmatică. În al doilea rînd, dorința de a atrage atenția asupra principiului ce decurge de aici pentru practica muncii cu ideile, asupra a ceea ce am numit principiul plusului de informație. Ni se pare acest principiu ca fiind esențial în elaborarea științei, în construcția filozofică, în crearea artei, în dezvoltarea tehnicii, în munca politică, cu un cuvînt, în întreaga mișcare a culturii. Unde e vorba de om nu poate să nu fie vorba și de informație, de formele și genurile cele mai înalte ale ei, de acest element care definește atît esența, cît și consumul specific al spiritului uman.

BIBLIOGRAFIE

1. Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris,Flammarion, 1953, p. 80 (subl. ns.).
2. Cl. Shannon, *Matematiceskaia teoria sviazi*, în „Rabotî pi teorii informații i kibernetiki", Moskva, 1963, p. 244.

3. A. D. URSUL, *Priroda informații*, Moskva, Izd. politiceskoi literaturî, 1968, p. 3.
4. Pentru explicarea elementelor acestei formule și a modului funcționării ei, vezi orice lucrare de „Teoria matematică a informației".
5. Vezi C. L. SHANNON, *Predakozonie i entropiia pismenogo angliiskogo iazika*, în *Raboti po teorii informații i kiberneliki*, Moskva, 1963; vezi de asemenea L. BRILLOUIN, *Science and information theory*, New York, Academie Press, 1956.
6. E. NICOLAU, A. SALA și AL. ROCERIC, *Observații asupra entropiei limbii române*, în „Studii și cercetări lingvistice", an. X, 1959, nr. 1.
7. L. BRILLOUIN, *Nauka i teoria informatii*, Moskva, 1960, p. 47.
8. CL. SHANNON, *Matematiceskaia teoria sveazi*, în *Raboti po teorii informații i kiberneliki*, Moskva, 1963, p. 267.
9. S. GUIAȘU și R. THEODORESCU, *Matematica și informația*, București, Edit. științifică, 1965, p. 175—176.
10. E. NICOLAU, C. SALA, AL. ROCERIC, *Observații asupra entropiei limbii române*, în „Studii și cercetări lingvistice", an. X, 1959, nr. 1.
11. S. MARCUS, E. NICOLAU și S. STATI, *Introducere în lingvistica matematică*, București, 1966, p. 254.
12. V. V. NALIMOV și Z. M. MULCENKO, *Naukometria*, Moskva, 1969, p. 8.

CONCEPTUL DE PRACTICĂ LA KANT

DE

NICULAE BELLU

I. INCONSECVENȚA LUI KANT

„Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate" (*Kant*)[1].

Descifrarea filozofiei lui Kant aparține timpului, ca o lucrare a gîndirii asupra propriei sale dezvoltări, ca o pătrundere continuă a cunoașterii spre izvoarele sale. Kant însuși își imagina că va fi necesar *un timp istoric* pentru a fi înțeles (" ... abia peste o sută de ani voi fi înțeles"), închizînd în această intuiție propria sa judecată asupra limitelor oricărei cunoașteri reale și totodată asupra dificultății pe care o întîmpină orice înaintare a cunoașterii reale de a fi acceptată și asimilată ca atare. Și Kant avea, mai mult decît oricare mare gînditor de pînă la el, intuiția acestui *timp istoric* necesar pentru asimilarea unor noi instrumente ale cunoașterii filozofice. Căci ce altceva designa încrederea sa în puterea de pătrundere și de înțelegere a *viitorului secol* (timpul indefinit căruia îi lăsa sub veghe și judecată opera sa) dacă nu faptul de a presupune sau chiar certitudinea că timpul, lucrînd asupra condiției umane și asupra facultății umane de cunoaștere, va aduce lumină și va face să devină evident ceea ce era pentru acel moment abia pe cale să se instituie și ceea ce Kant de fapt anticipa ca precursorul unor vremuri în pregătire. Cu această libertate a spiritului său, Kant înlătură, ca și Aristotel la timpul său, orice primat al **autorității** în cercetarea adevărului. „Remarc — scrie el — că nu e nimic extraordinar, atît în conversația comună cît și în cărți, să înțelegi un autor chiar mai bine decît s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că astfel uneori el vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenții" [2]. Această remarcă îl are în vedere pe Platon, dar nu de puține ori Kant se referă la propriul său text în ter-

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 589.
[2] Im. Kant, *op. cit.*, p. 292.

Rev. filoz., 18, 9, p. 1171–1193 București, 1971.

meni apropiați, de pildă în acea remarcabilă încheiere la prefața ediției a doua a *Criticii rațiunii pure* (1787), unde scrie : „Trebuie să aștept clarificarea atît a obscurităților care ar fi putut cu greu fi evitate inițial în această lucrare, precum și apărarea întregii lucrări din partea merituoșilor bărbați care și-au însușit-o" [3]. Or, recitirea lui Kant la aproape două secole de la elaborarea *Criticilor* sale îngăduie, în sensul lui Kant(și *„nu e nimic extraordinar în aceasta"*, ci, dimpotrivă, ceva întru totul firesc pentru mersul istoriei reale și al gîndirii), „să înțelegi un autor chiar mai bine decît s-a înțeles el pe sine însuși", și anume — din nou Kant — „prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui", dat fiind că *el nu determinase îndeajuns* conceptul lui și că astfel *uneori el vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenții.* Kant nu va fi făcut excepție de la această lege a dezvoltării cunoașterii, înmagazinată în spațiul filozofiei. Este tocmai ceea ce textul de față e pe cale să consemneze, lăsînd pentru moment pasiunea clasificărilor (cunoscută în forma ei dură sub numele de „etichetare") numai în marginea notațiilor pe care le aduce.

Hegel vede primul în filozofia lui Kant un *idealism subiectiv.* Există și alte formulări la Hegel care designează mai nuanțat această judecată. I se recunoaște totuși acestui idealism subiectiv de a fi pus accentul pe conținutul cunoașterii, care este „unitatea conceptului cu realitatea" [4]. Se admite, de asemenea, că „ceea ce este adevărat în filozofia kantiană este faptul că gîndirea este concepută ca fiind concretă în sine, ca autodeterminîndu-se ; în felul acesta este recunoscută libertatea" [5]. Concretul vine din conținut, iar conținutul este unitatea conceptului cu realitatea. Conceptul nu e gol, ci realitatea este în el. „Unitatea — va mai observa Hegel — înseamnă îmbinare a unor determinări diferite și Kant numește deci gîndirea sintetizare, îmbinare" [6]. Se îmbină diferențe, iar „diferențele sînt material dat de experiențe" [7]. Întrebarea se pune : cum e posibilă legarea acestui material constituit din diferențe? Kant răspunde potrivit notației lui Hegel : „Trebuie să existe deja în determinările subiective aptitudinea de a le putea lega ..." [8]. În punerea acestei condiții subiective ca apriorică și absolută, Kant 1) limitează cunoașterea, întrucît reține numai expresia fenomenală a „lucrului în sine" ; 2) limitînd condiția posibilității cunoașterii la activitatea subiectului, el suprimă acțiunea obiectului în cunoaștere (geneza cunoașterii raționale) și nu poate astfel explica surprinzătoarea coincidență dintre însușirile obiectului și facultățile adaptate ale subiectului de a le recepta : idealism subiectiv. Subiectivitatea acestui idealism este însă *inconsecventă*, cum spune Lenin, prin recunoașterea „lucrului în sine", după cum direcția materialistă a acestei recunoașteri este *inconsecventă* prin reducerea posibilității cunoașterii la nivelul fenomenului. „Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist cînd declară că acest lucru în sine e incognoscibil ..., Kant e idealist. Admițînd că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștin-

[3] *Ibidem*, p. 38.
[4] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, București, Edit. Academiei, vol. 2, p. 584.
[5] *Ibidem*, p. 585.
[6] *Ibidem*, p. 589.
[7] *Ibidem*, p. 590.
[8] *Ibidem.*

ţelor noastre, Kant îşi orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiţii, şi pe linia materialismului. Admiţînd aprioritatea spaţiului, a timpului, a cauzalităţii etc., Kant îşi orientează filozofia pe linia idealismului" [9]. În inconsecvenţa sa însă, Kant pune gîndirea în faţa acestei întrebări: cum este posibilă cunoaşterea, această potrivire dintre determinaţiile obiectului şi reproducerea lor conceptuală; cum este posibilă unitatea (coincidenţa) conceptului cu realitatea. Cercetarea lui Kant vizează condiţiile acestei posibilităţi, iar inconsecvenţa sa exprimă pînă la ce limită condiţiile acestei posibilităţi au putut fi prospectate. Dar, înţelegînd tocmai acest lucru, în sensul că este vorba nu de simple erori, ci de „mersul pe care l-a luat gîndirea", Hegel nu e mai puţin tăios în caracterizarea acestui moment, căci e „o lipsă de adîncime şi o lipsă de vlagă, care se opreşte la negativ şi la critic şi care reţine ca pozitiv fapte ale conştiinţei şi presimţiri care renunţă la gînduri şi se întorc la sentiment" [10]. Pentru Hegel, lipsa de adîncime şi lipsa de vlagă este admiterea exteriorului („lucrul în sine"); este admiterea „unor fapte ale conştiinţei", **pre-simţiri,** care renunţă la gînduri şi se întorc la sentiment. Monismul lui Hegel, care face să decurgă totul din logica internă a Ideii, pune pe seama lipsei de vlagă şi a lipsei de adîncime recunoaşterea „faptului de conştiinţă" ca o treaptă înaintea gîndului, cînd presimţirea şi sentimentul îi ţin locul (şi îl pregătesc), deşi — la rîndul său — nu se va putea lipsi de această mijlocire, încît Hegel va fi într-o anumită măsură şi el pe cît de „lipsit de vlagă", pe atît de inconsecvent. În această „lipsă de vlagă", istoria însăşi îşi mărturisea căutările ei. Căci în spatele investigaţiei asupra condiţiei de posibilitate a unităţii conceptului cu realitatea, gîndirea teoretică viza înţelegerea mişcării practice a istoriei însăşi, iar ideile revoluţionare ale timpului îşi căutau în teritoriul raţiunii practice propria lor întemeiere şi justificare. „Lipsa de vlagă" desemnează astfel mai curînd insatisfacţia spiritului faţă de mersul însuşi al istoriei. Filozofia kantiană, fichteană, schellingheană. În aceste filozofii — scrie Hegel — este consemnată şi exprimată în forma gîndului revoluţia la care a înaintat în ultimul timp spiritul în Germania" [11]. În aceste filozofii se află consemnată şi exprimată „în forma gîndului" o **practică,** mersul revoluţiei (spiritului) în realitatea germană. E o înaintare a cunoaşterii, o înaintare inconsecventă, o înaintare prin compromisuri, consemnînd şi exprimînd mersul istoriei însăşi şi fiind ea însăşi ghidată de inconsecvenţele şi de compromisurile istoriei practice. Hegel pune în lumină această intercondiţionare, în care istoria reală pare să facă primul pas. Aici este geniul său. Iar geniul lui Kant, faţă de care Hegel se exprimă aproape de fiecare dată cu reţinere şi cu răceală (cînd nu o face puţin „de sus" şi caricaturizînd), este de a fi descoperit, fie şi într-o formă întrucîtva „rudimentară" (evident inconsecventă şi încărcată de compromisuri), această însuşire a practicului de a produce gîndire, idei şi chiar filozofie, pregătind înţelegerea acelui atît de *subtil secret* al cunoaşterii, indicat de Marx cînd scrie: „Coincidenţa dintre schimbarea împrejurărilor şi schimbarea activităţii omeneşti ... nu poate fi privită şi înţeleasă în mod raţional decît ca *practică*

[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 202.
[10] Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 2, p. 571.
[11] Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 2, p. 569.

revoluționară" [12]. Kant înfruntă primul această dificultate, își pune primul această problemă într-o formă directă, chiar dacă înaintează printre inconsecvențe și compromisuri, introducînd (într-o anumită măsură „operațional", dar afectînd prin aceasta teoria însăși) cunoscuta dihotomie dintre teoretic și practic, lăsînd teoreticului (rațiunii cunoscătoare) numai o funcție *regulativă* și atribuind numai rațiunii practice o facultate și o semnificație constitutivă. Cum va nota și Hegel cercetîndu-l pe Kant: „În cunoaștere, rațiunea nu este constitutivă, ci numai regulativă"; „rațiunea este constitutivă numai în sfera practicului" [13]. Hegel pare reținut tocmai asupra acestui punct, căruia îi va da totuși o mare dezvoltare în cercetările sale, dar pe o bază *consecventă* cu propria sa gîndire și distanțîndu-se intransigent de infiltratul cu sens materialist din conceptul kantian.

Trecerea aproape sub tăcere a impulsului conținut în tema practicului, cum apare ea în gîndirea lui Kant, ar solicita o observare mai atentă. Se poate, totuși, presupune că inconsecvența „materialistă" apărută la Kant și, în continuare, plasarea în planul practic al cauzalității libere, temeiul înnoirii realului însuși, puneau practicul într-o poziție privilegiată excesivă, nesubordonată nici unui principiu limitativ. În termenii practici ai politicii timpului, acest privilegiu își va găsi o asemenea formulare la Hegel: „Pus în mîna poporului, fanatismul libertății a devenit îngrozitor" [14]. În raport cu Hegel, a cărui gîndire devine în cele din urmă compatibilă cu o instituționalizare a ei, Kant apare mai curînd un franctiror. Căci a înțelege practicul în sens de **tot ceea ce e posibil prin libertate** sună ca un sacrilegiu și vestește un timp de nesupunere și de înnoiri radicale. *Coincidența filozofiei cu istoria e adevărul rămas neobservat în cercetarea kantiană a practicului.* Neobservarea acestui adevăr pare a i se datora înainte de toate lui Kant însuși, care „nu și-a determinat îndeajuns conceptul lui" și adeseori „vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenții". Această presupunere poate fi, cel mult, numai în parte adevărată, într-atît de multe și de variate trebuie să fi fost cauzele, parte gnoseologice, parte social-istorice și, în sfîrșit, politice și de conjunctură (acestea din urmă au jucat un mare rol în încifrarea textului kantian), care au introdus fenomenul de inconsecvență în lucrările filozofului. Fapt e că cercetarea lui Kant s-a plasat, prin chiar spiritul ei, între două focuri, și Lenin a surprins această stare de dublă vulnerabilitate a ei. În strategia care se instituie, Hegel e la dreapta, critica marxistă la stînga. Dintr-o poziție radicală, Marx vede în *Critica rațiunii practice* oglinda stării de înapoiere a Germaniei de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, și anume o oglindă necritică, în care „neputincioșii bürgeri germani" nu au reușit să se ridice, ca burghezia franceză la marea ei revoluție și luarea puterii sau, ca burghezia, engleză, la subordonarea lumii prin comerț. „Kant s-a mulțumit cu simpla «bunăvoință», chiar dacă ea rămîne fără nici un rezultat, și a transpus în *transcendent realizarea* acestei bunăvoințe, armonia dintre ea și nevoile și impulsurile indivizilor". [15] Conceptul

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 576.
[13] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 2, p. 591.
[14] *Ibidem*, p. 586.
[15] Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 189.

este compromițător și nu rămîne, față de prezența lui în textul kantian, decît dificultatea de a reconstitui logica întemeierii și determinațiile sale. Cum însă „bunăvoința" ocupă totuși o poziție mai puțin centrală în filozofia morală elaborată de Kant, Marx îi dezvăluie punctul ei cel mai vulnerabil cînd scrie: „Tot la Kant găsim și forma caracteristică pe care a luat-o în Germania liberalismul francez, care în țara lui de baștină se baza pe interese reale de clasă. Ca și bürgerii germani, al căror **idealizant** (subl. ns. — *N. B.*) purtător de cuvînt a fost, Kant nu a observat că la baza acestor idei teoretice ale bürgerilor stăteau interesele materiale și o *voință* condiționată și determinată de relații de producție materiale; de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de voință materialicește motivate ale burgheziei franceze în *pure* determinări de sine ale « *voinței libere* », ale voinței de sine și pentru sine, ale voinței umane, și a transformat-o astfel în definiții pur ideologice și în postulate morale"[16].

Așadar, la Kant:

1) liberalismul epocii, practic politic și bazat pe interese reale ale unei anumite clase în Franța este desprins și separat din această condiție particulară a sa, căpătînd prin această desprindere o semnificație mai curînd sau exclusiv universală;

2) interesele materiale ale bürgerilor germani sînt transformate în simple idei (teoretice);

3) voința condiționată și determinată de relații de producție materiale este separată ca expresie teoretică de interesele exprimate de ea, devenind astfel pură determinare de sine a voinței „libere", a voinței umane;

4) s-au produs astfel definiții pur ideologice și postulate morale.

Analiza critică marxistă surprinde astfel momentele procesului în care un conținut istoric determinat parcurge metamorfozarea sa în filozofie pe calea abstractizării și a generalizării. După cum Kant însuși va fi observat în legătură cu Platon că acesta și-a „găsit" ideile sale în practică, demonstrînd prin chiar această indicație că *ideile nu sînt simple himere* și cu atît mai puțin *nu sînt lipsite de premise*, nu apar prin generație spontanee. Dar tocmai aceasta este inconsecvența „materialistă" a lui Kant, izvorul ascuns al spiritului său critic, el însuși inconsecvent și inegal, dar exprimînd *punctul* de unde începe *ruptura* cu tradiția contemplativă a filozofiei, respectiv prima încercare sistematică și de geniu de a se elabora *o întemeiere teoretică* vizînd angajarea filozofiei în noua ei direcție istorică. Acea direcție care „ **sfarmă**", cum va scrie Engels (prin Kant și mai ales prin Hegel), vechea metodă („esențialmente wolfian-metafizică"[17]) pentru a atinge punctul înalt al realizării ei, cînd Marx va scrie pe frontispiciul noii filozofii: „Filozofii nu au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba*"[18].

Conlucrarea celor trei *Critici* ale lui Kant, în care 1) acțiunea practică secundează rațiunea teoretică; 2) aceasta se constituie din materia acți-

---

[16] *Ibidem*, p. 190—191.

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 512.

[18] *Ibidem*, vol. 3, p. 577.

unii practice şi 3) judecata cumpăneşte această interacţiune ..., se plasează la confluenţa cu practica însăşi, care încerca prin Kant să înţeleagă, cu instrumentele unei gîndiri critice în formare, sensul universal al zbaterilor şi căutărilor ei.

II. FILOZOFIA CRITICĂ ŞI RAŢIUNEA PRACTICĂ

„Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forţa şi caracterul real, netranscendent al gîndirii sale" (Marx)[19].

Cînd practica e luată ca criteriu al adevărului, practica are înţeles de „*activitate omenească sensibilă*", cum subliniază Marx în prima sa teză despre Feuerbach. Practica este văzută aici ca existenţă obiectivă, activitate obiectivă, producţie materială, producţie a relaţiilor obiective, ca şi producţie a ideilor corespunzătoare; o practică care transformă şi construieşte o realitate dinamică, ascultînd de propriile sale legi. Într-o primă formă unilateral elaborată şi de aceea încă închisă în ea, nedezvăluindu-şi adevărul, ideea aceasta apare şi se constituie treptat încă în cercetările filozofiei critice.

Kant îşi concepe filozofia sa, respectiv cele trei *Critici*, ca un tot unitar, dar un tot unitar care se constituie pe măsură ce investigaţia filozofică înaintează ea însăşi de la *Critica raţiunii pure* la *Critica raţiunii practice* şi apoi la *Critica puterii de judecare*, această ultimă critică raportîndu-se aposteriori la cele dintîi ca liantul sau mijlocul de legare a lor (considerate ca două părţi ale filozofiei) *într-un întreg*[20]. Şi, oricît de paradoxal ar părea (în lumina interpretării tradiţionale a filozofiei critice kantiene), posibilitatea reunirii părţilor *altfel considerate aparte* ale filozofiei este dată de raportarea lor la un acelaşi numitor comun, care este **practica** împreună cu corolarul ei, **raţiunea practică**. Kant se explică, s-ar spune mai pe îndelete, asupra acestui punct cu deosebire în *Introducere* la *Critica puterii de judecare* şi va fi îngăduită presupunerea că o face tocmai aici şi abia aici, deci abia în momentul în care el însuşi se afla în faţa celor trei *Critici* ale sale, întrucît abia pe parcursul acestei atît de îndelungate şi de laborioase investigaţii ajunge el la *evidenţa teoretică* sau la conceptul acestei subtile întrepătrunderi şi condiţionări reciproce.

În fond, critica lui Kant sau antidogmatismul său vizează o abordare deschisă, neînchistată de scheme prestabilite, a posibilităţii cunoaşterii umane. Şi tocmai în spaţiul acestei nelimitări a posibilităţii cunoaşterii apare la Kant *dimensiunea practicului*, ca distingînd un alt teritoriu decît acela tradiţional al cunoaşterii, dar care implică şi face posibilă o cunoaştere dincolo de limitele celei pur teoretice, tradiţional recunoscută. Implicarea practicului în sfera cunoaşterii transformă cunoaşterea însăşi într-un

[19] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 575.

[20] Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, Bucureşti, 1940, Imprimeria naţională, p. 54 şi urm. paragraful: „Despre critica puterii de judecare considerată ca mijloc de legare a celor două părţi ale filozofiei într-un întreg").

domeniu supus la rîndul său legilor practicii şi de aceea cu neputinţă de înţeles fără continua sa raportare la practica umană ca *condiţia sa*. I se poate contesta lui Kant o completă claritate asupra acestei probleme. Nu e mai puţin adevărat însă că toate cele trei mari *Critici* ale sale — şi nu numai *Critica raţiunii practice*, care cercetează condiţiile de posibilitate a moralei — introduc practicul ca temei în acelaşi timp co-relativ şi implicat al posibilităţii cunoaşterii. Desigur, a-l citi corect pe Kant înseamnă a nu atribui termenilor săi alte accepţii decît cele kantiene. În acest sens va fi de luat în seamă observaţia că la Kant practicul capătă înţelesul preocupărilor de domeniu al moralei sau de morală în sens strict, ceea ce ar justifica îndoieli faţă de orice extindere a semnificaţiei kantiene, a practicului în direcţia pe care o va căpăta mai tîrziu, întîi la Hegel şi apoi, în sens riguros, la Marx. Evident, orice observaţie se poate face cu privire la semnificaţia kantiană a practicului, mai ales aceea că filozoful însuşi n-a stăruit suficient în definirea acestui concept. Se poate totodată presupune că tocmai această *nedefinire* strict riguroasă a unui termen atît de des folosit în toate cele trei *Critici* dezvăluie ezitarea cercetătoare a filozofului în faţa acestui concept, care îl tulbură şi îl stimulează în acelaşi timp. Iar în măsura în care *practicul* este identificat cu dimensiunea morală, s-ar putea observa — cel puţin pe alocuri — că morala însăşi capătă acceptări sinonime cu sensul ontologic al libertăţii, incluzînd astfel „*tot ceea ce este posibil prin libertate*", respectiv umanitatea însăşi cu spaţiul ei existenţial propriu şi specific. Ceea ce se poate astfel reţine ca exprimînd semnificaţia kantiană a practicului, dincolo de sensurile concrete care îi sînt atribuite în contexte diferite, este *ascunsa sa însuşire de a crea* sau *de a produce* tot ceea ce este posibil prin libertate. Hegel, mai curînd rezervat faţă de ipoteza lui Kant, reţine tocmai această notă ca definitorie : „Spiritul teoretic pare doar să recepteze ceea ce este dat, în timp ce spiritul practic urmează să producă ceva ce nu e încă dat în exterior"[21]. De fapt, însăşi identificarea practicului cu morala se instituie la Kant din observarea faptului că ambele îşi au condiţia posibilităţii lor în presupoziţia libertăţii, care este totodată produsul lor cel mai specific şi mai original. Dar tocmai aici, în raport cu condiţionarea prin libertate, practicul nu mai apare reductibil la sfera moralei (ca subsistem) şi înglobează întregul spaţiu al existenţei umane. Iar *raţiunea practică* va fi însăşi logica spontană a acestei existenţe. Ceea ce Kant va defini ca *raţiune pură* şi *raţiune practică* se intercondiţionează astfel şi se întrepătrund. Nu e o idee nouă. „Platon a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic ...", notează Kant, dar continuă, distanţîndu-se de Platon, „adică se întemeiază pe libertate, care, la rîndul ei, este supusă cunoaşterilor, care sînt un produs propriu al raţiunii"[22]. Într-o notă de subsol, Kant precizează această distanţare : „El (Platon) extindea, ce-i drept, conceptul lui şi asupra cunoştinţelor speculative, cu condiţia ca să fi fost pure şi date cu totul apriori, ba chiar asupra matematicii, deşi aceasta nu-şi are obiectul nicăieri altundeva decît în experienţa *posibilă*. În această privinţă, eu îl pot urma tot atît de puţin ca şi în deducţia mistică a acestor Idei sau în exagerările prin care el oarecum le ipostazia,

[21] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 247.
[22] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 293.

deşi limba sublimă de care s-a servit în acest domeniu este foarte aptă de o interpretare mai moderată şi mai conformă cu natura lucrurilor"[23]. Nu numai aici, dar aici suficient de clar, Kant pune practicul la antipodul oricărei mistici şi al oricărei ipostazieri; practicul e conceptul încă neelaborat şi de aceea obscur, care distinge, evident vag, contururile unei procesualităţi obiective, înăuntrul căreia fiinţează omul şi care este forma acestei fiinţări. Aici apar, se nasc Ideile. Aici se produc ideile. E un cerc dincolo de care Kant nu încearcă încă să treacă. Dar în acest cerc practicul se întemeiază pe libertate, care este, la rîndul ei, supusă cunoaşterii prin exerciţiul însuşi al practicii ca manifestare a libertăţii cunoscute, iar cunoaşterea (Ideea) fiind la rîndul ei produsul (rezultatul) practicului. Practicul este sursa şi totodată pivotul întregii mişcări, deşi Kant nu stăruie încă asupra acestui rezultat, furat de intervenţia evidentă a Ideii, care îi apare gînditorului ca primară în orice proces practic (şi nu încă în sens de *limbaj* al vieţii reale, cum apare abia la Marx[24]).

Dar la Kant Ideea aparţine întotdeauna unei acţiuni şi este practică prin chiar această încorporare a ei. Marx va spune în polemica sa cu Hegel (îndeosebi): „« Spiritul » poartă în sine de la bun început blestemul de a fi „împovărat" de materie ..."[25]. Dar încă la Kant deci Ideea, întrucît e practică, nu e himeră. Practicul Ideii stă în faptul că Ideea lucrează. Nici o acţiune umană nu e posibilă fără Idei şi lucrarea Ideii este însăşi acţiunea, practicul. Aceasta priveşte, spune Kant, chiar Idei care nu se realizează; de pildă, Ideea de virtute (Kant nu pune Ideea practică să construiască, de pildă, o unealtă, un drum, o casă, să producă bunuri uzuale). „Faptul că niciodată un om nu va acţiona adecvat cu ceea ce conţine Ideea pură de virtute nu dovedeşte de loc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este posibilă decît cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecţionare morală, oricît de departe ne-ar ţine de ea obstacolele aflate în natura omenească şi al căror grad nu poate fi determinat"[26]. Lucrarea pe care o înfăptuieşte Ideea este modelare de sentimente, generare de trebuinţe, fixare de scopuri. Kant se întemeiază aici pe soluţiile lui Platon, pe care îl apără, îl explică, îl critică pe alocuri şi îl depăşeşte continuu, descifrîndu-l (evident parţial) în termenii noii epoci istorice şi în conformitate cu problematica ei, deşi înţeleasă numai sub latura activităţii spirituale. Pe cît se pare, pentru Kant *practicul* exprimă modul sub care se manifestă obiectivitatea proceselor ideale necesare, *Ideea* este străpungerea acestei obiectivităţi dincolo de obscuritatea din care se ridică pătrunderea ei sub conul de lumină al conştiinţei ca Idee a unei trebuinţe, ca voinţă îndreptată asupra scopului. De aici confuzia care se produce. Kant însuşi (pentru a-l înscrie în propria sa judecată) „nu şi-a determinat îndeajuns conceptul lui", încît „uneori vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenţii". Cercetarea sa vizează extinderea sferei cunoaşterii dincolo de ceea ce este dat în experienţa directă, întotdeauna contingentă şi limitată, neputînd, ca atare,

---

[23] *Ibidem.*

[24] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 31; „... Limba *este* conştiinţa reală, practică...".

[25] *Ibidem.*

[26] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 293.

întemeia descoperirea şi formularea unei legi generale. Cunoaşterea ca atare, deci cunoaşterea teoretică, rămîne astfel circumscrisă la natură, unde acţionează legi obiective, cauzalitate, determinism. Întrucît orice obiect al naturii acţionează după legi, cunoaşterea vizează descoperirea lor pe calea verificată a experienţei şi a experimentului. Şi natura se ascunde, dar ascunsul naturii poate fi pătruns datorită regularităţilor propriului ei mecanism. Cum poate fi pătrunsă însă logica arbitrară a istoriei, modul ascuns de a se mişca al istoriei? Kant îşi pune această întrebare, fără soluţionarea căreia nici o dezvoltare a cunoaşterii, fie ea şi în limitele raţiunii pure, nu i se pare posibilă, întrucît rămîne parţială. Principiul cunoaşterii naturii nu i se pare a mai ridica dificultăţi fundamentale de netrecut. „Raţiunea trebuie să se apropie de natură, ţinînd într-o mînă principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobîndi valoare de legi, şi în cealaltă mînă experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi, ce-i drept, instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrînge martorii să răspundă la întrebările pe care el i le pune"[27]. În istorie însă, domeniu al metafizicii, „raţiunea însăşi trebuie să fie propriul ei şcolar"[28]. Aici este necesar un alt principiu al cunoaşterii, întrucît *chiar ceea ce este cunoscut* nu este, ca în natură, ceva închis în propria sa lege, ci, dimpotrivă, este *produsul unei raţiuni*, rezultatul unei activităţi practice întemeiate pe o idee de scop şi pe o trebuinţă practică generînd această idee. Aici **profesorul** raţiunii nu mai este natura, de la care cunoaşterea învaţă cum s-o cunoască. Aici raţiunea îşi este propriul ei şcolar şi propriul ei profesor. Care raţiune? Raţiunea teoretică, care se constituie aposteriori pe calea descoperirii şi cunoaşterii legilor? Evident nu, căci raţiunea teoretică explică numai ceea ce se întîmplă, ea nu produce realitate umană, decît în măsura în care, ca Idee, devine raţiune practică, voinţă îndreptată asupra unui scop. Se conturează, aşadar, prezenţa unui alt tip de raţiune, care nu este cea teoretică aposteriori (deşi asimilează sub forma ideii datele acesteia), şi anume raţiunea practică, a cărei însuşire cu totul specifică este de a produce tot ceea ce constituie universul umanului şi dimensiunea omului însuşi, ca subiectul acestui univers. Vizînd în această direcţie, raţiunea teoretică urmăreşte să cunoască de fapt condiţia primară a propriei sale fiinţări, condiţia propriei sale posibilităţi, respectiv a genezei şi a dezvoltării sale. Kant intuieşte această identitate ca stare depăşită şi va încerca s-o reconstituie explicit în *Critica puterii de judecare*. Dar şi pînă a fi ajuns la acest punct de încheiere al cercetărilor sale, în mod continuu şi aproape împotriva intenţiilor teoretice ale filozofului, teoreticul şi practicul mai curînd se intercondiţionează decît se contrazic, după cum apare, de pildă, în formularea — altfel paradoxală : „Noi cunoaştem despre lucruri apriori numai ceea ce noi înşine punem în ele"[29]. Prin aceasta Kant nu-l urmează pe Platon în socotirea ideilor drept cauze originare ale naturii şi tuturor lucrurilor. În domeniul legilor existenţei umane însă, condiţiile se schimbă. Căci dacă, în ce priveşte natura, experienţa

[27] *Ibidem*, p. 22.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 21—22.

ne pune la îndemînă regula şi este izvorul adevărului, în ce priveşte condiţia umană „experienţa este (din nefericire) mama aparenţei şi este foarte reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea ce *trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face"[30]. Ideea este tocmai expresia necantonării în simpla experienţă (mama aparenţei); Ideea este depăşirea critică a ceea ce se cunoaşte numai prin faptul că „se face"; Ideea este depăşirea simplei experienţe în numele unei tendinţe sau trebuinţe umane care, sub forma Ideii, vine în conflict cu experienţa. De aceea, la Kant, raţiunea pură (raţiunea privită numai sub forma mişcării ei) nu poate fi nici explicată, nici înţeleasă fără raţiunea practică, în care se exprimă şi se realizează, după cum raţiunea practică — care o subsumează pe cea dintîi prin infinitele faţete care o realizează — o conţine pe cea pură ca un moment depăşit. Încît raţiunea practică, fie şi sub denumirea de morală, participă la cunoaştere şi este un moment al ei, iar raţiunea pură, teoretică, sub forma Ideii, fără care nu poate fi concepută nici o acţiune, apare în această lumină ca implicaţia posibilităţii practicii umane. Hegel va nota critic raportul întrevăzut de Kant între teoretic şi practic: „**Numai sufletul este pasiv — spiritul liber** este însă esenţial **activ, productiv**. De aceea se greşeşte cînd se distinge uneori spiritul teoretic de cel practic, desemnîndu-se primul drept **pasiv**, iar cel din urmă, dimpotrivă, drept spirit **activ**... În realitate însă ... spiritul teoretic nu este o pură receptare pasivă a unui altceva, a unui obiect dat, ci se arată activ, prin aceea că el înalţă conţinutul, raţional în sine, al obiectului, din forma exteriorităţii şi a singularităţii, în forma raţiunii. Invers însă, spiritul practic are şi el o latură de pasivitate, întrucît conţinutul lui îi este la început încă dat, — chiar dacă **nu din afară**, totuşi **înăuntru**, — şi este prin urmare un conţinut nemijlocit, care nu a fost pus prin activitatea voinţei raţionale, ci trebuie prefăcut abia prin mijlocirea **ştiinţei** şi a **gîndirii**, aşadar prin mijlocirea spiritului teoretic, în conţinut pus"[31].

Kant nu neagă însă natura activă a teoreticului; îi descoperă, în schimb, o anumită limitare cîtă vreme rămîne numai teorie. Deosebirea reală apare abia în înţelegerea practicului, căruia Kant îi observă însuşirea de a produce ceva ce nu e încă dat, ca simplă, „activitate omenească obiectivă", posedînd propria ei raţiune practică, propria ei logică internă (cum va spune mai tîrziu Marx, ca un „proces istoric natural"). Hegel însuşi nu se lipseşte de această înţelegere a practicului (ca avînd propria ei raţiune practică) cînd distinge, de pildă, **în-sinele** de **pentru-sine**. Cu toate acestea, la Hegel, în-sinele este mai curînd înţeles aposteriori, ca moment depăşit.

În timp ce la Kant această unitate dihotomică a practicului şi teoreticului exprimă de fapt, deşi încă într-o formă obscură, intercondiţionarea dintre a) *cunoaşterea* lumii şi b) *producerea ei practică* respectiv dezvoltarea cunoaşterii despre cunoaştere, care este filozofia, în intercondiţionare necesară cu construirea istorică a obiectului de cunoscut, care este o *practică* avînd propria ei raţiune (practică), ascultînd de propriile ei legi (practice). Tocmai de aceea *Critica raţiunii practice* îşi anunţă pri-

---

[30] *Ibidem*, p. 295.
[31] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 247.

mele ei ipoteze încă în 1781, în cuprinsul denselor cercetări kantiene asupra *raţiunii pure* (1781), şi îşi încheie ultimele ei concluzii abia tîrziu, în *Critica judecăţii*, şi mai tîrziu încă, în prelegerile sale de *Antropologie* (1798), ultima lucrare pe care mai izbuteşte s-o redacteze pentru tipar. Şi este de presupus că aceeaşi implicaţie a momentului practicului, înţeles ca mişcarea autoproducerii de sine a omului şi a omenirii, îi va fi trezit lui Kant curiozitatea şi îi va fi dezvoltat receptivitatea filozofică pentru marile probleme practice ale timpului său, care îşi aveau — în sensul celor observate înainte — locul lor necesar într-o cercetare nouă a cunoaşterii umane. În textul pe care Kant îl pune ca moto al *Criticii raţiunii pure*, luat din Bacon de Verulam, va putea fi găsită această mărturisire, care n-ar fi putut lipsi, într-atît este de reprezentativă pentru întreaga filozofie critică: „oamenii ... să fie convinşi că noi nu clădim temeliile unei secte filozofice..., ci pe acelea ale bunăstării şi ale demnităţii omeneşti"[32].

III. FILOZOFIA CRITICĂ PRACTICĂ ŞI TENDINŢELE EPOCII

> „... Oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea şi deci oricît de mare ar fi distanţa care rămîne în mod necesar între Idee şi realizarea ei, nimeni nu poate şi nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăşi orice limită stabilită" (Kant)[33].

Kant vizează prin filozofia sa morală o cercetare asupra umanului. Deşi se lasă prins pe alocuri în cursa facilă a moralizării, Kant nu este un moralist sau moralismul său apare mai curînd ca balastul care însoţeşte pătrunzătoarele sale investigaţii. O investigare asupra condiţiilor care fac posibilă umanitatea şi, evident, istoria ei, considerată sub o prismă care sugerează o profundă intuiţie asupra originalităţii creatoare şi inovatoare a practicii.

Poate fi, evident, întrucîtva riscată o asemenea ipoteză pentru descifrarea cîmpului teoretic kantian. Va fi totuşi greu să se respingă categoric constatarea că ideea fundamentală a filozofiei critice constă în *activismul cunoaşterii* sau, dacă se poate spune aşa, în *angajarea cunoaşterii*, de unde cerinţa curăţirii teritoriului cercetat de orice urmă a empirismului şi a mersului de la sine. Patosul criticismului său, răsturnarea revoluţionară pe care o produce, inclusiv toate erorile, naivităţile, unilateralitatea gîndirii sale, îşi află aici izvorul lor principal. Pe Kant nu-l sperie „distanţa care rămîne...între Idee şi realizarea ei", „oricît de mare ar fi". Dimpotrivă, consideră Kant, „distanţa" rămîne „*în mod necesar*". Între Idee şi realizarea ei se stabileşte şi se restabileşte continuu un raport dinamic, din care se constituie mişcarea practică. E o subtilă împletire a spontaneităţii cu nonspontaneitatea Ideii care o ghidează în mişcarea omogenă

[32] Im. Kant, *Critica raţiunii practice*, p. 7.
[33] *Ibidem*, p. 294.

a practicului, ambele fiind suprimate în rezultatul pe care-l produce. Iar forţa Ideii, cum s-a văzut, constă în chiar faptul că ea nu este născocită dintr-un joc lipsit de temei al spiritului, ci este „găsită" în chiar mişcarea vie a practicului, este sugerată de practică. Kant vede ideile lucrînd şi vede această lucrare ca o necesitate pozitivă, decurgînd din decalajul continuu reconstituit dintre idee şi realizarea ei. E o dinamică continuu reluată, indicînd o surprinzătoare înţelegere a mersului liber (practic) al istoriei, care „poate depăşi orice limită stabilită", spune Kant, justificînd astfel renumele de teoretician german al revoluţiei franceze. Căci iată cum raţionează Kant: „O constituţie avînd *ca scop cea mai mare libertate omenească*, întemeiată pe legi care fac ca *libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora* ..., este totuşi cel puţin o Idee necesară..."[34]. Şi este **o idee necesară**, pentru că, făcînd abstracţie de obstacolele prezente care i se opun, ea pune în lumină nu *ceea ce este*, ci *ceea ce trebuie să fie* la un moment dat, deschide o perspectivă asupra ceea ce urmează să se întîmple cu necesitate şi lucrează astfel asupra realităţii însăşi. Va fi greu să se şteargă aici semnul pe care îl lasă asupra gîndirii filozofului frămîntarea vie a epocii în care trăia.

E o epocă de iniţiativă revoluţionară în planul practicii nemijlocite, o epocă a dezgheţului. Imobilismul structurilor feudale îşi pierde consistenţa şi autoritatea, dar gîndirea ca atare continuă să se mişte în limitele propriei sale inerţii. Criticismul filozofiei lui Kant izvorăşte din această nevoie stringentă a unei critici a instrumentelor gîndirii şi a gîndirii însăşi, vizînd să exprime dinamismul efervescent al noilor realităţi. Încît, gîndirea lui Kant, dincolo de semnificaţia ei strict filozofică şi dincolo totodată de elementele ei agnostice şi idealist-subiective (deschise, la rîndul lor, unei continue reconsiderări), exprimă un stadiu al dezvoltării, al cunoaşterii umane, un stadiu al culturii şi s-a constituit ca atare într-un instrument spiritual al dezvoltării cunoaşterii şi al culturii însăşi. Fără Kant şi fără cele trei *Critici* ale sale, este greu, dacă nu imposibil, să fie gîndită şi explicată evoluţia cunoscută a gîndirii contemporane, istoria ei din ultimele două secole, dacă n-ar fi să ne referim decît la energica dezvoltare a filozofiei clasice germane (Fichte, Hegel, Feuerbach) şi la geneza marxismului, care îşi recunoaşte aici unul din izvoarele sale teoretice. „... Dacă belferii burgheziei germane — va scrie Engels în 1882, în prefaţa lucrării sale *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă* (101 ani de la apariţia *Criticii raţiunii pure*) — au tăvălit amintirea marilor filozofi germani şi dialectica creată de ei în mocirla unui eclectism dezolant, — în aşa măsură încît trebuie să recurgem la mărturia ştiinţelor naturii contemporane că dialectica există în realitate —, atunci noi, socialiştii germani, ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen, dar şi din Kant, Fichte şi Hegel"[35].

Kant inaugurează o direcţie nouă, critică în dezvoltarea filozofiei moderne. El dă curs unei cerinţe decurgînd din spiritul epocii, cînd pe fondul dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice şi în climatul relaţiilor sociale dinamice ieşite din nemişcarea anterioară (care aveau să ducă în Franţa la marea revoluţie burgheză) gîndirea filozofică era confruntată cu noi

---

[34] *Ibidem.*

[35] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 334.

întrebări, faţă de care vechile ei scheme explicative deveniseră neîndestulătoare.

Ca filozof al timpului său, Kant plasează întreaga sa cercetare în *planul condiţiilor care fac posibilă cunoaşterea* şi *o întemeiază*. Sub această lumină, practica însăşi îi apare din unghiul efervescenţei care o distinge şi o impune ca spaţiu viu şi **nu inert** al existenţei umane. Practica e relaţia subiectului cu obiectul său, o relaţie vie care acţionează la rîndul ei asupra termenilor puşi în relaţie. Dar Kant înaintează greu, cum e şi firesc, în acest spaţiu al propriei sale descoperiri. E o înaintare de explorator ţinut să lucreze în teritoriul nou descoperit cu instrumentele abia imaginate şi produse de gîndire sub solicitarea, ea însăşi confuză, a noilor probleme. Gîndirea lui Kant poartă astfel semnul acelui timp de cumpănă a istoriei şi a filozofiei cînd marile răsturnări, unice prin profunzimea şi originalitatea lor, apar mai curînd prin prisma propriei lor limitări, ceea ce invită reflecţia la a vedea aici (în această limitare, mărginire, *neputinţă*) o **lege** nerecunoscută sau numai marginal recunoscută a **istoriei**. Numindu-l pe Kant „teoreticianul german al revoluţiei franceze", Marx designează implicit întreaga această complexitate a filozofiei critice, care tinde să ridice la concept noul curs al istoriei şi al gîndirii, rămînînd totodată tributară mijloacelor teoretice abia în curs de elaborare şi mărginirii (neputinţei) practice, care aparţineau timpului şi nu puteau fi depăşite decît o dată cu amploarea şi cu profunzimea mutaţiilor pe cale să deschidă noile direcţii de dezvoltare ale istoriei, ca şi pe acelea ale cunoaşterii filozofice. În aceste condiţii însă, a fi teoreticianul german al revoluţiei franceze implică, chiar dacă simultan cu alte ecouri, de pildă compensatorii, căutarea unei rupturi posibile din inerţia anterioară, investigarea izvoarelor de energie umană apte să producă o asemenea ruptură. E o înscriere în epocă şi o depăşire a ei în cadrul unor cercetări care rămîn, tocmai din această împrejurare, deschizătoare de drum.

Or, Kant a fost mai puţin observat şi mai puţin înţeles din unghiul unei asemenea descifrări. Hegel însuşi, cu toată cutezanţa gîndirii sale, ezită în faţa acestei direcţii şi, lansînd celebra sa butadă : „Capul german preferă să-şi lase tichia de dormit liniştită pe cap şi să opereze în interiorul ei"[36], găseşte aici justificarea pentru distilarea pătrunzătoarelor intuiţii kantiene în jumătăţi de adevăruri. Hegel este, evident, speriat de cursul practic al evenimentelor în revoluţia franceză, dacă nu se uită acel : „Pus în mîna poporului, fanatismul libertăţii a devenit îngrozitor", încît devenea liniştitor să poată spune : „În Germania acelaşi principiu a captat pentru sine interesul conştiinţei, însă el a fost elaborat în mod teoretic"[37]. Se strecoară aici o subtilă invertire de sensuri, care face epocă. S-ar părea că prin Kant asistăm la suspendarea sau la claustrarea în teorie a nervului viu din mişcarea practică, în timp ce, dimpotrivă, efortul kantian, originalitatea şi valoarea istorică a criticismului său filozofic, constă în **inaugurarea** unei cercetări teoretice a fundamentelor acestei practici. *Non idem est si duo dicunt idem*. Engels va observa natura reală

---

[36] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 2, p. 586.
[37] *Ibidem*.

a acestei relații între revoluția franceză și filozofia lui Kant cînd scrie: „Revoluția politică din Franța a fost însoțită de o revoluție filozofică în Germania. Kant a fost cel care a început această revoluție; el a răsturnat vechiul sistem metafizic al lui Leibniz, care... fusese introdus în toate universitățile de pe continent"[38]. Dacă cuvintele au un sens, „revoluția filozofică" designa tocmai punerea rațiunii teoretice într-un *raport necesar* și *limitativ* cu spațiul practicii, care are propria sa rațiune (evident practică, nu teoretică, deși nu lipsită de idee), deci recunoașterea autenticității practicului ca ceva rațional și nu ca simplu haos orb. Raportarea necesară și limitativă a cunoașterii teoretice la sfera practicului, implicînd și rațiunea acesteia, inaugurează cercetarea condiției de posibilitate a acestei rațiuni, caută rațiunea ei: *rațiunea rațiunii practice* tinde să întemeieze astfel mijloacele și autoritatea teoriei dreptul la recunoaștere a practicului („tot ce e posibil prin libertate"), un domeniu guvernat el însuși de legi, avînd deci propria sa rațiune, care în cele din urmă poate fi cunoscută, iar pe această cale dominată de om. Hegel reține, cel puțin pe alocuri, aceste note ale criticismului, cînd explică în sensul acestuia că „orice lucru, orice există, orice acțiune...trebuie să fie ceva util, adică trebuie să fie suprimat tocmai în-sinele acestora, păstrîndu-se numai modul lor de-a-fi-pentru-altceva, iar acel ceva pentru care trebuie să existe toate este omul, conștiința de sine, dar luată ca toți oamenii în genere. *Conștiința despre această acțiune, ca mod abstract, este filozofia kantiană*"[39]. Hegel însă, surprins de aerul tare al revoluției franceze (lumea începea să fie mică), este mai curînd înclinat spre ușoare reflecții termidoriene în comparație cu angajarea filozofică și militant umanistă a operei lui Kant, care exprima astfel momentul de avînt, în timp ce Hegel mai curînd pe acela al liniștirii de după dezgheț. Butada lui Hegel cu „tichia" germană i se potrivea mai mult lui însuși decît lui Kant, care respira — fie și de la distanță — clocotul timpului. „Eu sînt din pasiune un cercetător, simt setea de a cunoaște totul în întregimea lui, dorința neliniștită de a extinde cunoașterea mea... Era o vreme cînd credeam că toate acestea puteau constitui onoarea umanității și disprețuiam poporul, care nu cunoaște nimic. Rousseau m-a adus la realitate. Această superioritate iluzorie a dispărut; învăț să-i onorez pe oameni; și m-aș socoti mai inutil decît cel mai obișnuit muncitor dacă n-aș crede că acest subiect de cercetare poate da tuturor celorlalți o valoare care constă în a face să apară drepturile umanității"[40]. Kant spune astfel că pentru a cunoaște adevărul despre om este necesară recunoașterea omului ca valoare, iar această descoperire capitală îi vine de la Rousseau. Kant vede în Rousseau pe Newtonul acestui univers aparte, care este omul. „*Newton*, cel dintîi dintre toți, a văzut ordinea și regularitatea unite cu o mare simplicitate, acolo unde înainte de el nu era de găsit decît dezordine... *Rousseau*, cel dintîi dintre toți, a descoperit sub diversitatea formelor umane convenționale natura omului în profunzimile unde ea era ascunsă..."[41].

---

[38] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 537.

[39] G. W. F. Hegel, *Loc. cit.*

[40] Im. Kant, *Fragmente aus dem Nachlasse*, vol. VIII, p. 624, apud. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1926, p. 117.

[41] *Ibidem.*

IV. PRACTICUL CA SPAȚIU DE GENEZĂ A UMANULUI

„Numai în domeniul practic rațiunea poate legifera" (Kant)[42].

În terminologia lui Kant, care este aceea a timpului său, *metafizica este cunoaștere*. Dar o cunoaștere nu a obiectului empiric, ci o cunoaștere a posibilității de cunoaștere a obiectului. Sau obiectul acestei cunoașteri este însăși posibilitatea cunoașterii. Aceasta este tocmai filozofia, căci „sistemul oricărei cunoașteri filozofice este *filozofie*", sau „legislația rațiunii omenești", după cum mai precizează Kant în Arhitectonica rațiunii pure[43]. Or, „legislația rațiunii omenești" (filozofia) are două obiecte: natura și libertatea, și cuprinde deci atît legea naturii, cît și legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfîrșit într-un singur sistem filozofic.

„Filozofia naturii se raportează la tot ceea ce *este*, pe cînd filozofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie*"[44]. Urmează să se adauge că *metafizica* se mai divide în: 1) *metafizica folosirii speculative* a rațiunii pure, care este metafizica (filozofia) naturii, și 2) *metafizica folosirii practice* a rațiunii pure, care este metafizica (filozofia) moravurilor.

Cea dintîi are în vedere principiile cunoașterii teoretice ale tuturor lucrurilor.

Cea de-a doua principiile care determină apriori și fac necesar *ceea ce facem* sau *ceea ce neglijăm să facem*, cu precizarea că „moralitatea este... singura legalitate a acțiunilor care poate fi derivată complet apriori din principii"[45].

Rezultă de aici, după Kant, că „metafizica moravurilor" este propriu-zis **morală pură** (într-un sens asemănător cu modul în care Marx va studia mecanismul producției capitaliste „în stare pură"), în care nu se pune la bază o antropologie sau o psihologie, deci neluîndu-se în seamă perturbațiile date de condiția sa empirică. Kant are în vedere cunoașterea moralei așa cum ființează ea potrivit conceptului ei (apriori). Se recomandă atenției această particularitate cu totul specifică a decupajului kantian. Nu e vorba, cum i s-a reproșat, că s-ar presupune ca posibilă o „morală pură". Ceea ce vizează, în schimb, Kant pleacă de la presupoziția că o cunoaștere riguroasă a mecanismului propriu spațiului uman (identificat uneori cu acela al moralei) nu este posibilă decît în considerarea sa ca pur și în acest sens „formal", deci nealterat de elemente contingente,

---

[42] Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 52.
[43] Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 621—623.
[44] *Ibidem*, p. 623.
[45] *Ibidem*.

care i-ar perturba mişcarea articulaţiilor sale interne şi nu l-ar lăsa să fie cunoscut potrivit propriei sale naturi *.

Urmează astfel că „metafizica folosirii practice" a raţiunii pure (metafizica moravurilor) se distinge de cea speculativă (metafizica naturii) înainte de toate prin aceea că legile ei (legile posibilităţii cunoaşterii morale) pot deriva complet apriori *din principii* şi nu se supun nici unui alt criteriu de verificabilitate a întemeierii lor. Aceste *principii* sînt deduse din chiar modul de existenţă (obiectivă) al moralei şi singura verificare posibilă priveşte numai acest raport.

„Folosirea speculativă" indică modul de a fi al *ştiinţei*, în limitele căreia „este o regulă necesară... de a nu omite cauzele naturale şi de a nu renunţa la ceea ce putem învăţa prin experienţă, pentru a deriva ceea ce cunoaştem din ceea ce depăşeşte complet cunoaşterea noastră"[46]. Dar ceea ce se recunoaşte deci ca o condiţie necesară pentru ştiinţă, care cercetează legile obiective ale naturii, unde acţionează principiul determinismului riguros şi deci unde învăţarea din experienţă este ca atare concludentă, ar deveni, dimpotrivă, *cauza limitării* şi chiar a *imposibilităţii* cunoaşterii în „metafizica folosirii practice" a raţiunii pure.

Căci spaţiul practicii, respectiv al universului uman, diferă de cel al naturii. Problema care se pune este tocmai această diferenţă, înţelegerea şi ridicarea la concept a *practicului* în conformitate cu „natura" sa şi ascultînd de **propriile sale legi.** E o altă „natură" nefizică, neprimară, în care sensibilul este confruntat cu o nouă dimensiune, aceea a suprasensibilului, dar nu mai puţin **reală** decît lumea naturii fizice, primare a purei sensibilităţi şi a determinismului riguros. E o natură creată de om, rezultatul *practicii* sale, cu legile şi principiile ei proprii, constituite o dată cu universul uman, pe care îl face astfel posibil, decurgînd deci cu necesitate din propria sa constituire şi devenind prin chiar acest fapt condiţia posibilităţii acestui nou univers, ca univers creat de om şi făcînd din om o fiinţă creată, produsul propriei sale *practici*. La Kant o asemenea abordare a problemei este abia în curs de elaborare, iar formulările care o anunţă sînt de cele mai multe ori improprii şi, evident, vizibil depăşite. Rămîne însă noul acestei căutări, sintetizat în semnificaţia pe care o capătă noţiunea de *practic* în filozofia lui Kant şi în deschiderea pe care această semnificaţie o face posibilă în înţelegerea existenţei umane şi a istoriei.

---

* *Ibidem.* Kant se pronunţă explicit cu privire la această orientare a cercetărilor sale (într-o notă de subsol la *Cuvînt înainte* care prefaţează *Critica raţiunii practice*): „Un recenzent care voia să spună ceva spre ponegrirea acestei scrieri (*Fundamentele metafizicii moravurilor*, care apăruse cu trei ani înainte. — *N.B.*) a nimerit-o mai bine decît, probabil, a crezut el însuşi, spunînd că în ea nu se stabileşte nici un principiu nou de moralitate, ci numai *o nouă formulă*. Dar cine ar voi să aducă un nou principiu în moralitate şi oarecum să-l descopere el cel dintîi? Exact ca şi cînd înaintea lui lumea ar fi fost în neştiinţă sau într-o totală eroare cu privire la datorie. Cine ştie însă ce înseamnă pentru matematician *o formulă* care defineşte precis ceea ce ai de făcut pentru a urmări o problemă şi nu te lasă să greşeşti acela nu va socoti ca neînsemnată şi de prisos o formulă care face acelaşi lucru cu privire la datorii în genere" (Im. Kant, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Edit. Inst. social român, 1934, p. 7).

[46] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 598.

a) **Practicul ca spațiu al creației umane**

S-a reținut că „practic este tot ceea ce e posibil prin libertate". I se poate atribui lui Kant o anumită lipsă de claritate în definirea acestui concept. Este evident că filozoful însuși tatonează. Dar dintr-o dată Kant pune sub un nou unghi de lumină practicul și îi descoperă sensul său profund, pînă atunci ascuns sau umbrit și nereceptat de gîndire, respectiv acela de a fi *expresie nemijlocită a libertății* și totodată matrice a libertății. Acest mod de a-l citi pe Kant devansează întrucîtva istoria ideilor, căci fără Fichte, Hegel și Marx o asemenea elaborare explicită a *practicului* nu este de imaginat. Dar Kant aprinde prima mare lumină asupra acestei semnificații a *practicului* și întreaga sa etică, elaborată ca o *Critică a rațiunii practice*, dar chiar întreaga sa filozofie, ar rămîne de neînțeles fără această descifrare a gîndului kantian, care plasează secretul libertății și dinamismul ei istoric în chiar materia vie a *practicului*. Cînd Kant spune : practic este tot ceea ce e posibil prin libertate, deși ideea nu se dezvăluie pe deplin, „practicul" decurge din libertate, iar libertatea face practicul posibil, după cum practicul este subiectul ei, adică face libertatea posibilă, schimbîndu-și astfel locul, dar mai ales deschizînd drumul înțelegerii practicului ca *activitate omenească generică*, cum va reapărea la Hegel și la Marx și cum nu apare la Feuerbach, căruia Marx îi va fi descoperit tocmai această lacună (pe care o considera funadmentală) a filozofiei sale.

Prima dintre tezele lui Marx despre Feuerbach pune în lumină tocmai faptul că „principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării* și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv"[47].

Încă la Kant, practicul ascunde „*activitate omenească sensibilă*", dar nu îngust-subiectivă, ci obiectivă ; în același timp sensibilă și obiectivă. Feuerbach are dreptate cînd vede obiectele sensibile realmente deosebite de obiectele gîndite : „dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*" [48]. Or, Kant pune *practicul* în poziția obiectivității. La Kant, practica NU „este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdară-mercantilă" [49], cum observă Marx reflectînd asupra lui Feuerbach.

Kant pune practica în spațiul libertății („tot ceea ce e posibil prin libertate"), ceea ce implică o viziune corespunzătoare asupra omului. Dacă practica este în spațiul libertății și nu în acela orb și fără angajare umană al necesității, omul însuși, ca agentul (factorul) acestei practici, urmează să fie la rîndul său liber, cel puțin în această calitate a sa. Regăsim aici ecoul adînc imprimat al influenței lui Rousseau, care, în al său *Discurs asupra inegalității* (1754), scrie : „... Deosebirea specifică dintre om și animal nu o constituie atît intelectul cît calitatea lui de factor (agent) liber. Natura poruncește oricărui animal și el i se supune. Cu omul se întîmplă la fel, dar el este conștient că e liber să consimtă ori să reziste ;

---

[47] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 575.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*.

mai ales această conştiinţă a libertăţii sale este o dovadă a spiritualităţii sufletului său. Căci mecanismul simţurilor şi formarea ideilor se explică într-o oarecare măsură prin fizică; dar în *puterea de a voi* sau, mai bine zis, de a alege şi în sentimentul acestei puteri nu găsim decît acte pur spirituale, care nu pot fi explicate de fel prin legile mecanicii" [50]. Încă aici, la Rousseau, apare distincţia dintre a) mecanismul simţurilor şi formarea ideilor (explicabile prin fizică, lumea naturală) şi b) puterea de a voi sau de a alege, „acte pur spirituale" care (aparent) nu mai au nici o legătură cu cele dintîi. Iar practica la Kant se instituie tocmai din această *„putere de a voi şi de a alege"*, care se plasează dincolo de mecanismul întregii naturi, dincolo de simţurile omului sau de condiţiile existenţei sale empirice, pe care le conţin ca suprimate, în sensul că în acest univers sensibilul, ca pur, nu mai poate fi **principiu**. Aceasta înseamnă : practic este tot ceea ce e posibil prin libertate.

Kant construieşte în termenii *Criticii raţiunii pure* o teorie a autonomiei „raţiunii practice", care se află — neelaborată ca atare — încă la Rousseau. Dar ceea ce la Rousseau apare numai afirmat, ca o intuiţie de geniu, Kant transformă în obiect de cercetare, încercînd să împingă cunoaşterea dincolo de stadiul unei simple ipoteze. Rousseau observă că în *„puterea de a voi şi a alege"* şi în *„sentimentul acestei puteri"* nu găsim decît acte pur spirituale, care nu pot fi explicate prin legile lumii fizice sau naturale. Kant repetă, într-un fel, aceeaşi judecată privind distincţia dintre animalitate şi umanitate, dar adaugă la voinţa omului (liberă) o nouă semnificaţie, aceea de *practic*. „O voinţă este pur *animală* (*arbitrium brutum*) cînd nu poate fi determinată altfel decît prin impulsuri sensibile, adică *patologic*. Dar acea voinţă care poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobiluri care sînt reprezentate numai de raţiune, se numeşte *voinţă liberă* (*arbitrium liberum*) şi tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de principiu, fie de consecinţă, se numeşte *practic*" [51].

Practicul este teritoriul voinţei libere; Kant insistă asupra acestui punct. În acelaşi timp voinţa liberă este liberă ca independentă de impulsurile sensibile şi ca dependentă de mobiluri ale raţiunii. Libertatea voinţei stă în această *dezlegare* posibilă de lumea simţurilor, ca şi de aceea a intereselor empirice. Şi, totodată, în această subordonare a ei unor „mobiluri care sînt reprezentate numai de raţiune".

d) Sensul pragmatic şi nepragmatic al practicului

Dacă, scrie Kant, „condiţiile de aplicare a *voinţei noastre libere* sînt empirice, raţiunea nu poate avea aici altă folosire decît regulativă şi nu poate servi decît pentru a efectua unitatea legilor empirice ..." [52]. Aceasta ar fi asemănător cu o *doctrină a prudenţei* care reuneşte toate *scopurile* (decurgînd din înclinările noastre) în unul singur: fericirea; în aceste

[50] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra inegalităţii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958 p. 88.
[51] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 600.
[52] *Ibidem*, p. 598.

limite, întreaga operă a raţiunii s-ar rezuma la „concordanţa mijloacelor" în vederea atingerii acestui scop : fericirea.

Acestea ar fi, după Kant, numai nişte legi *pragmatice* ale comportării libere [53] şi nu este, desigur, prea greu să se observe direcţia criticii kantiene, care respinge orice reducere a omului şi a practicii sale la simpla satisfacere a trebuinţelor. „Dimpotrivă, nişte legi pure practice, al căror scop este dat complet apriori de raţiune şi care nu ordonă condiţionat empiric, ci absolut, ar fi produse ale raţiunii pure. Dar astfel de legi sînt legile *morale*, prin urmare numai acestea aparţin folosirii practice a raţiunii pure ..." [54].

În perioada acestei prime abordări frontale a problemei, în *Critica raţiunii pure*, Kant avansează această distincţie :

1) *pragmatic*, deci neliber, deşi dincolo de natură, prins în strînsoarea „concordanţei mijloacelor" în vederea unui scop sensibil (fericirea) (*neliber*, aşadar, nu în sensul pur al lumii fizice, ci ca o nonlibertate în spaţiul scopurilor, neliber în spaţiile libertăţii ; o margine neliberă a libertăţii) ;

2) *practic*, respectiv la antipodul naturii, dar şi al pragmaticului, deci liber, o libertate pură, în afara oricărei înlănţuiri de interese, înclinaţii şi scopuri empirice.

Rousseau făcea distincţia semnalată între animalitate şi umanitate. Kant o păstrează, dar vede necesar s-o plaseze în întregime pe terenul omenescului, ca distincţie între *arbitrium brutum* (o voinţă care nu poate fi determinată altfel decît prin impulsuri sensibile), dominată de legile pragmatice ale interesului şi ale scopului imediat, şi *arbitrium liberum* (o voinţă care se autodetermină, funcţie numai de mobilurile pure ale raţiunii).

Rezultă la Kant o evidentă epurare strict morală şi prin aceasta o îngustare a sensului pe care îl atribuie noţiunii de *practic*, dacă o raportăm la Hegel şi la Marx, care vor lucra asupra acestui concept, lărgindu-i şi aprofundîndu-i semnificaţiile.

Pentru moment însă, Kant face primul pas. Primul pas este întotdeauna cel mai greu. El operează de fapt o *deplasare problematică* punînd legile moralei în *cîmpul practicului* şi implicit al obiectivităţii, deşi *practicul*, în aceste condiţii, suferă o reducţie care îl denaturează. Vechea imagine asupra moralei era dominată de o identitate a binelui cu fericirea, fie concepută spiritualist, ca la Platon, stoici şi morala religiilor universale, fie empiric prin scop cetăţenesc şi interes (Aristotel, Helvétius) sau pe temeiul principiului plăcerii (raţionale) şi al autoconservării (Epicur, Spinoza). Această veche imagine luminează cu precădere (uneori exclusiv) latura pragmatică a moralei, ca o doctrină a prudenţei (înţelepciunii), dominată de căutarea fericirii, ea însăşi înţeleasă mai curînd ca îndestulare (deşi nu exclusiv), ca echilibru sufletesc, linişte, împăcare, contemplaţie, existenţă sensibilă. În ciuda unui oarecare schematism, în sensul că neglijează celelalte direcţii care au apărut pe parcursul dezvoltării doctrinelor morale, o asemenea grupare pune în lumină, totuşi înţelesul vechi şi tradiţional al moralei, anume caracterul ei de *lege regulativă*, natura

[53] *Ibidem*, p. 599.
[54] *Ibidem*.

sa de instrument, de mijloc în vederea unui scop, altul decît ea însăşi. Un fel de slujnică a fericirii, morala ca atare neavînd decît această umilă poziţie şi semnificaţie, ca ceva de ordinul treburilor domestice.

Sub impulsul marilor probleme umane (sociale şi istorice) ale timpului, în climatul de efervescenţă spirituală înoitoare, care în Franţa pregătea marea revoluţie, Kant întrevede — dincolo de înţelesul regulator al maximelor morale — un inepuizabil izvor de energie constructivă în cîmpul marilor probleme umane care se puneau epocii, deschizînd noi orizonturi. Kant vede în morală, ca *voinţă liberă*, nu numai o explicaţie posibilă a omului şi a destinului său, dar cîmpul însuşi al unei *cauzalităţi libere*, creator de istorie şi de civilizaţie. În acest sens, voinţa liberă şi tot ceea ce se află în legătură cu ea, „fie în calitate de principiu, fie de consecinţă", se numeşte *practic*. Înţelesul de *practic* al voinţei libere opus pragmaticului, care armonizează *ceea ce este*) vizează originalitatea creaţiei umane, caracterul ei inovator, constructiv. Acest *practic* vizează nu *ceea ce este*, ci ceea ce *trebuie să fie*; vizează nu instalarea într-un prezent infinit şi cît mai bine servit de legi regulative, ci vizează un altceva, viitorul, **ceea ce trebuie să se întîmple.**

Practicul are în vedere nu omul singular, închis în mărginirea scopurilor sale sensibile, urmărind o dată cu îndestularea sa strivirea concurentului şi imaginîndu-şi fericirea ca rezultînd din această nestăvilită aviditate de înavuţire, pierdută în această orbire. *Practicul* are în vedere, dimpotrivă, omul, producînd spontan sensul universal al existenţei sale, care implică libertatea şi o propulsează. *Practicul* e teritoriul acţiunii libere, în sensul raţionalităţii *a ceea ce trebuie să se întîmple*, chiar dacă nu se întîmplă şi nici nu e sigur că se va întîmpla tocmai ceea ce ar fi raţional să urmeze. Este ceea ce nu decurge, după Kant, dintr-o cerinţă expresă empirică, ci dintr-o prelucrare raţională, deşi spontană, intuitivă, care transcende spaţiul empiric limitativ, ascultă de ideile pe care le găseşte în propria sa existenţă practică, încît în urmărirea unui scop determinat, pragmatic, se realizează mereu ceva nou, care nu a fost vizat, nu a fost în ideea scopului, ci apare ca rezultat suplimentar al practicii însăşi.

Nu există un *temei teoretic* aici, crede Kant, exprimînd o cauzalitate de tipul determinismului din natură. Nu s-ar putea, aşadar, construi o raţiune teoretică a unui asemenea *trebuie să se întîmple*. Dar există, totuşi, un temei în această facultate a raţiunii. Un temei practic, rezultînd din libera întîlnire a rezultatului practicii cu ideea practică sau cu voinţa (subiectivă) pe care o produce; totul e încă nedecis, liber, cînd *ceva poate să se întîmple*, după cum *poate să nu se întîmple*, în timp ce legile naturii (şi, respectiv, ale raţiunii teoretice) se disting prin inexorabila lor necesitate. În modul acesta, practicul înfăptuieşte o libertate în fapt, nemijlocită, întrucît produce rezultate neaşteptate, ale căror premise pot fi aposteriori descoperite şi cunoscute prin condiţiile care le-au generat. „Trebuie să se remarce înainte de toate — notează Kant — că la toate speciile de animale...fiecare *individ* îşi realizează complet determinaţia sa (*Bestimmung*); dar că la om numai *specia* o realizează: în aşa fel încît numai *înaintînd* printr-o serie infinită de generaţii genul uman s-a putut ridica prin muncă la determinaţia sa, a cărei realizare este mereu

în perspectivă, dar spre care el poate să tindă mereu, deşi adeseori el poate fi împiedicat în această înaintare, fără să mai poată fi întors vreodată complet înapoi" [55]. Se constituie astfel o corespondenţă dinamică, mereu încălcată şi reconstituită, între *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie* (sau ceea ce trebuie să se producă, să urmeze), cum va observa Hegel: „Această corespondenţă între *a fi* şi *a trebui* nu este totuşi o corespondenţă încremenită şi lipsită de proces", căci ceea ce apare mereu ca „scop ultim" sau „binele" „există numai întrucît se produce mereu pe sine" [56]. În timp ce natura se întoarce mereu la sine însăşi, aici are loc şi un mers înainte, decurgînd din succesiunea elementelor noi apărute, fără să fi fost fixate în idee (şi cu atît mai puţin teoretic) ca scop al acţiunii. Ele apar, totuşi, ca scop, dar abia întrucît posibilitatea şi necesitatea lor sînt produse, evident nu fără premise, în cursul vieţii reale nemijlocit practice, luminată în limitele ei de jocul în acelaşi timp *pragmatic* şi *liber* al propriei sale raţiuni. E o ridicare continuă de la natură la existenţa practică, iar înăuntrul existenţei practice, în această „a doua natură", o ridicare de la scopul determinat de nevoia naturală la scopul rezultînd din gama nouă a nevoilor umane, ceea ce va numi Kant *cauzalitate liberă*. În desemnarea facultăţii estetice prin noţiunea de *gust* (estetic), Kant observă cum „sentimentul organic (*Organgefühl*) a putut să furnizeze cu ajutorul unui simţ particular numele unui sentiment ideal, acela al alegerii unei valori afective universale" [57]. Confuz încă, cercetarea lui Kant vizează sub indicativul practicului procesul istoric natural („caracterizarea omului ca animal raţional se găseşte încă în forma şi organizarea mîinii ..." [58]), rămînînd totuşi numai la cîteva elemente disparate. Se discerne la Kant o nevoie irezistibilă de informaţie empirică, se adună oarecum haotic numeroase date, iar pe baza lor apar adeseori seducătoare ipoteze de lucru, dar secretul lor nu se dezvăluie decît cu mare zgîrcenie şi încă sub palida expresie a unor intuiţii. Ceea ce se constituie, totuşi, viguros din toată această neobosită căutare este **principiul unei metode**, care este, în esenţă, dialectică (deşi inconsecventă, cu fluenţe întrerupte, care sînt antinomiile), şi încă o dialectică punînd **practicul** în poziţia privilegiată de *demiurg* al realului. Practicul lui Kant şi raţiunea practicului se constituie continuu ca un corectiv (evident, neconceput ca atare) al momentului subiectiv. În practică, subiectivitatea însăşi, care rămîne punctul de pornire, se obiectivează. Hegel observă această trecere: astfel, în raport cu spiritul teoretic, „spiritul practic ia punctul invers de plecare: el nu începe, ca spiritul teoretic, de la obiectul în aparenţă independent, ci de la **scopurile** şi **interesele** sale, aşadar de la determinaţii **subiective**, şi păşeşte abia apoi la prefacerea lor în ceva obiectiv. Făcînd aceasta, el reacţionează împotriva subiectivităţii unilaterale a **conştiinţei de sine**, închisă în sine..." [59]. Prin cercetarea sa asupra particularităţilor practicului (şi ale raţiunii practice), Kant inaugurează astfel abordarea necesităţii (obiective) nu ca un destin implacabil, ci ca un produs al activităţii

[55] Im. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Leipzig, 1912, p. 278.
[56] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice, Logica*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 364.
[57] Im. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 171.
[58] *Ibidem*, p. 277.
[59] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 245.

umane practice, în virtutea şi pe temeiul *cauzalităţii libere* care defineşte universul uman, distinct de acela al naturii.

Această absenţă a unui lanţ cauzal de tipul determinismului în lumea fizică constituie teritoriul specific al *lumii practice* şi explică de ce *practic* este tot ceea ce e posibil numai prin libertate. Iar lipsa acestui lanţ cauzal de tipul determinismului din lumea fizică este dovedit de experienţă, care arată că *voinţa omenească* nu este determinată **numai** de ceea ce afectează nemijlocit simţurile, „ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asupra facultăţii noastre apetitive sensibile" [60]. Aceste reflecţii asupra a ceea ce este demn să fie rîvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, adică este bun şi util, se bazează pe *raţiune*. „De aceea aceasta dă şi legi care sînt imperative, adică legi obiective *ale libertăţii*, şi care indică *ce trebuie să se întîmple*, deşi poate că nu se întîmplă niciodată, şi prin aceasta ele se disting de legile *naturii*, care nu tratează decît despre ceea ce se întîmplă ; din această cauză, ele se numesc şi legi practice" [61].

Gîndirea epocii sondează astfel, prin Kant, temeiul libertăţii în cîmpul practicii umane şi avansează ipoteza unei cauzalităţi libere, care ţine de raţiunea practică, şi implică — întrucît subiectul e considerat activ — o logică a angajării umane şi o morală a răspunderii, înţeleasă ca noninerţie şi depăşire de sine. Ideile unei asemenea morale, oricît de departe ar viza, oricît de categoric s-ar impune, sînt generate de practică ca fiind logica ei internă, raţiunea ei. Din *ceea ce este* se ridică imaginea a *ceea ce trebuie să fie* şi *poate fi*, ca o idee activă care modelează practic realul şi face din chiar această posibilitate necesară temeiul pentru imperativul voinţei. Oricît ar părea de insolită constatarea care îi atribuie lui Kant iniţiativa (fie şi inconsecventă sau obscur elaborată) în întemeierea moralei pe densitatea practicului, nu pe himere, rămîne totuşi faptul de necontestat că filozoful vede principala sa scriere de teorie morală ca o cercetare critică a raţiunii practice (*Critica raţiunii practice*), ceea ce spune cel puţin că aceasta era ipoteza sa de lucru. „Numai în domeniul practicului raţiunea (practică) poate legifera". Morala nu poate fi, ca atare, decît ridicarea la conştiinţă şi asimilarea acestei raţiuni. Practicarea unei morale nu poate pleca decît de la morala practicii pe care o realizează. Morala însăşi se naşte ca expresie a acestei convergenţe sau potriviri necesare, dar niciodată practic împlinite decît parţial şi contradictoriu. Morala e replica practică la acest joc de împlinire — neîmplinire a convergenţei dintre *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie*, ceea ce la Kant apare suficient de evident. „Aşa cum raţiunea, în considerarea teoretică a naturii, trebuie să adopte ideea unei necesităţi necondiţionate a primului ei principiu, aşa

---

[60] *Critica raţiunii pure*, p. 600.

[61] *Ibidem. Notă* : După cum se observă, Kant nu rămîne uniform în definirea termenului de *practic*. S-au putut astfel observa cîteva semnificaţii relativ distincte : 1) tot ceea ce e posibil prin libertate ; 2) o facultate a realităţii de a fiinţa în afara ordinii naturii, ca o lume a scopurilor ; 3) o sferă distinctă de lumea scopurilor (pragmatică) şi în afara ei ; 4) alternativa teoreticului ; 5) în sfîrşit, ca lume a moralităţii, care are în vedere *nu ceea ce este*, ci *ceea ce trebuie să fie*, **ceea ce trebuie să se întîmple**. Dar toate acestea aparţin complexităţii investigaţiei pe care o inaugurează în acest plan şi dau măsura bogăţiei în determinaţii şi a polivalenţei conceptului considerat.

presupune şi în privinţa practică propria sa ... cauzalitate necondiţionată, adică libertate, avînd conştiinţa poruncii sale morale" [62].

Apare însă o distincţie fundamentală între necesitatea obiectivă a acţiunii „ca datorie" şi realizarea necesităţii în natură „ca eveniment", situaţie care rezultă, spune Kant, „din natura subiectivă a facultăţii noastre practice", determinînd ca, spre deosebire de natură, „legile morale trebuie să fie reprezentate ca porunci (iar acţiunile conforme lor ca datorii) şi că raţiunea exprimă această necesitate nu prin *a fi* (a se întîmpla), ci prin « ar trebui să fie »" [63]. Posibilitatea liberă a neidentităţii dintre „a trebui" şi „a înfăptui" în spaţiul practicii umane aşază practica umană însăşi sub climatul legii morale. Kant inaugurează astfel deplasarea obiectului cercetării morale prin *Critica raţiunii practice* de la domeniul vieţii private şi al purei interiorităţi, sintetizate în banala căutare romantică şi neputincioasă a fericirii, spre marile probleme ale omului, respectiv ale angajării şi participării sale *voite* la o practică umană-nouă, incompatibilă cu o morală uşuratică şi filistină. *Critica raţiunii practice* împlineşte astfel deschiderea gîndirii pe care o vizează *Critica raţiunii pure*, tinzînd să realizeze aspiraţia practică a noii filozofii.

Filozofia inaugura prin Kant această deplasare în direcţia practicii a obiectului ei, ca un semn al timpurilor care se pregăteau.

---

[62] Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 288.
[63] *Ibidem*.

DISCUȚII

EXPLICAȚIE ȘI VALORIZARE ÎN ISTORIA FILOZOFIEI*

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Conceptele de *explicație* și *valorizare* exprimă, după opinia noastră, esența aportului personal al cercetătorului în elaborarea unui studiu de istorie a filozofiei, esența contribuției sale la transformarea istoriei gîndirii dintr-un conglomerat amorf de date într-o disciplină teoretică.

Nici descriptivismul, nici erudiția — oricît ar fi primul de scrupulos, cea de-a doua de impresionantă — nu transfigurează încă materialul colectat de cercetător în altceva, în ceva care să însemne mai mult decît o simplă însumare de date și fapte. De altfel, în treacăt fie spus, nici nu pot exista studii de istoria filozofiei care să se mărginească la o colecționare sîrguincioasă de fapte sau la o expunere cuminte a unor idei. Termenii „descriptivism", „erudiție pură" sînt în realitate concepte care indică situații-limită existente numai ca tendință, atît explicația cît și valorizarea fiind implicate în orice cercetare, fie ea cît de modestă, de istorie a gîndirii. Am putea spune că *explicația și valorizarea reprezintă un adaos necesar la date și fapte așa cum ni se înfățișează ele la prima vedere*, adaos care rezultă din punerea faptelor istorice în anumite relații, din surprinderea unor legături ascunse între ele, legături cu atît mai revelatoare pentru înțelegerea și caracterizarea procesului istorico-filozofic, cu cît exprimă ceea ce are el mai specific și mai esențial.

Numind explicația adaos necesar la fapte nu am vrut să spunem prin aceasta că ar fi o simplă adăugire finală, care urmează descrierii operei unui gînditor, sau că ar consta într-un paragraf introductiv ce se ocupă de condițiile istorice ale unei epoci. În accepția sa tradițională, explicația înseamnă raportarea unei fenomen la cauzele care i-au dat naștere. Aplicat în accepția de mai sus la istoria filozofiei, conceptul de explicație ar

* Publicăm în cadrul rubricii de față patru referate prezentate la sesiunea de comunicări științifice organizată de secția de istoria filozofiei a Institutului de filozofie, în ziua de 25 iunie 1971. Tratînd chestiuni de metodologie a istoriei filozofiei, referatele și dezbaterile au supus atenției filozofice o problematică al cărei interes teoretic-ideologic depășește cercul restrîns de specialitate, invitînd la clarificări și discuții în continuare (nota red.).

Rev. filoz., 18, 9, p. 1195–1200, București, 1971.

rămîne inoperant. Chiar dacă nu s-ar limita la o prezentare, din exterior, a condițiilor istorice ale activității unui filozof, operația s-ar schematiza, totuși, reducîndu-se în cele din urmă la alegerea dintr-un număr de împrejurări și situații — ce pot determina în genere o concepție filozofică — a acelora care s-ar potrivi unui caz concret. Sensul conceptului de explicație — format istoricește în condițiile dezvoltării științelor naturii, la începuturile epocii moderne — trebuie lărgit, sau mai bine zis mulat pe specificul faptelor, atunci cînd este aplicat în domeniul istoriei gîndirii.

Pentru a înțelege o concepție filozofică trebuie mai întîi (1) să ne ocupăm de determinările ei, să-i cercetăm geneza, (2) să detașăm apoi problematica pe care o abordează și o rezolvă, să-i surprindem articulațiile interne, să formulăm judecăți de valoare în legătură cu soluțiile propuse, în fine, (3) să arătăm căror necesități de ordin cognitiv sau social le răspunde, să-i urmărim consecințele, rezultatele, rolul istoric în cultura națională și universală. Observăm deci că *în istoria filozofiei explicația este consubstanțială analizei ideilor unui sistem, ale unei concepții și că ea include atît momentul genezei ideilor, cît și pe cel al evaluării lui critice*, evaluare care începe o dată cu analiza lor amănunțită și se încheie cu urmărirea semnificației lor istorice. Vrem să spunem prin aceasta că explicația, în istoria filozofiei — știință a trecutului ce se ocupă cu fenomene din sfera creației umane — , e un proces complex, ce poate fi descompus în mai multe momente și componente, constînd din operații care, aplicate asupra faptelor istorico-filozofice, ne ajută să depășim empirismul descriptivist sau schematismul deductivist și simplificator și să degajăm din ele semnificațiile profunde ale unei gîndiri.

Mai mult decît atît, chiar dacă unele din aceste momente sînt prezente și în procesul de cercetare ce se ocupă de istoria altor discipline (de istoria științei, de pildă), ele au un anumit specific în istoria filozofiei, specific ce trebuie surprins, relevat și de care cercetătorul să fie conștient, pentru a evita orice confuzii metodologice în analize și aprecieri.

După aceste considerații credem că putem defini *explicația în istoria filozofiei* drept *un proces complex ce constă din evidențierea și ierarhizarea acelor date, fapte, elemente din istoria și cultura unei epoci, precum și din opera unui gînditor, care ne fac să înțelegem geneza și articulațiile proprii ale unei concepții, sensurile ei majore, valoarea și limitele ei, contribuția adusă la progresul cunoașterii filozofice și la afirmarea unui ideal de viață și să stabilim rolul și locul ei în peisajul culturii unei țări sau în cultura universală.*

Să ne oprim pe scurt asupra momentelor principale ale explicației istorico-filozofice și să încercăm să le relevăm caracteristicile.

Vom începe cu momentul *genezei* unei concepții, a unui sistem de gîndire. Un istoric al filozofiei își pune mai întîi problema izvoarelor care au alimentat o concepție, a condițiilor care i-au favorizat apariția, au determinat abordarea unei anumite problematici și au condus la anumite soluții. El va lua în considerare problematica ce rezultă din momentul istoric dat, din gradul de dezvoltare a vieții sociale, din confruntarea forțelor sociale, precum și din tendințele sociale ce se manifestă pe plan național și internațional.

La componenta *istorico-socială* se adaugă componenta *cultural-științifică*: achizițiile noi ale cunoașterii omenești în domeniul științelor naturii și al celor sociale (ținînd seama de faptul că într-un moment sau altul evoluează mai rapid și e la ordinea zilei o anumită disciplină științifică), curentele literar-artistice etc. Un loc special ocupă în cadrul acestei componente *tradiția filozofică*, materialul ideologic de la care pornește gînditorul (fie că e vorba de tradiția filozofică universală, fie de cea națională). Componenta cultural-științifică poate oferi și ea o problematică nouă, specifică, unui gînditor.

Tot de momentul genezei ține componenta *subiectivă* a creației filozofice — personalitatea gînditorului. Filozofia fiind rezultatul activității unei personalități înzestrate cu anumite virtuți creatoare, care și-a însușit cultura epocii sale și în același timp a făcut unele opțiuni pentru anumite idealuri, care sînt nu numai ale sale, ci și ale unui grup social, istoricul filozofiei va trebui să pună în lumină toate aceste însușiri specifice ale unei personalități creatoare. În prezentarea și caracterizarea factorului subiectiv el va evita însă stabilirea unei corelații simplificatoare, în sensul unui determinism rigid, fatalist între originea socială a unui gînditor și orientarea gîndirii sale, știut fiind faptul că marile personalități au capacitatea de a întrevedea, de a anticipa cursul dezvoltării viitoare și prin aceasta se pot sustrage unor determinatori, devansînd aspirațiile clasei sociale căreia îi aparțin prin origine.

Evitarea oricăror determinări univoce în explicarea genezei unei concepții filozofice nu trebuie să ne facă să omitem faptul că o concepție filozofică exprimă un ideal de viață, că acest ideal e în convergență sau în divergență cu cel al unor anumite grupuri sociale și că în ultimă instanță atitudinea sa față de lume este determinată, în ceea ce privește orientarea ei generală, de poziția acelui grup social ale cărui năzuințe își găsesc expresia în opera acelui gînditor.

Un alt moment important al cercetării istorico-filozofice îl constituie *analiza critică* a unei concepții, sistem etc. Analiza presupune mai întîi o descriere succintă a concepției studiate, cu alte cuvinte, *prezentarea faptelor istorico-filozofice*. Acest moment impune *surprinderea structurii intime* a unei concepții, degajarea *liniilor ei fundamentale*, a *ideilor „forță"*, evidențierea a ceea ce este *esențial*, fundamental într-o concepție, spre a lumina în felul acesta întreaga construcție. Încă din acest moment își spune cuvîntul capacitatea cercetătorului de a pătrunde un sistem, de a-l înțelege în articulațiile sale și de a evalua ceea ce e esențial, fundamental, semnificativ, original. În funcție de această operație se face analiza propriu-zisă a ideilor, examinarea lor critică și valorizarea lor. Momentul *valorizării*, al degajării importanței și semnificației ideilor avansate de gînditor, al formulării unor *judecăți de valoare*, temeinic argumentate, intervine deci în cursul analizei critice a concepției filozofice. Începută în această fază a cercetării, operația de valorizare se continuă în etapa următoare, aceea a *caracterizării sintetice și a evaluării finale* a concepției, a sistemului respectiv.

O cercetare istorico-filozofică nu se poate opri la momentul analitic al investigației, la momentul disocierii și discutării ideilor. Pe lîngă relevarea a ceea ce este specific și original într-un sistem, o astfel de cerce-

tare trebuie să meargă mai departe, să ajungă la unele generalizări, încadrînd gînditorul respectiv într-o tipologie, într-o orientare, o tendință, într-un curent filozofic. Și, spre a se evita schematismul, în care se poate aluneca ușor în această fază, se impun nuanțările de rigoare, astfel încît o concepție să nu-și piardă specificitatea, să nu se estompeze într-un curent sau într-o orientare prea generală.

O cercetare istorico-filozofică acordă o importanță deosebită valorizării unei concepții, *evaluării ei finale*, după ce s-a lămurit geneza ei și după analizele întreprinse. Este momentul să facem unele precizări în legătură cu specificul valorizării în istoria filozofiei.

Valoarea unei descoperiri științifice, a unei ipoteze sau teorii din științele speciale este pusă în lumină prin rezultatele sale concrete (contribuția ei la progresul cunoașterii și realizările ce se obțin prin aplicarea ei practică). Valoarea unei astfel de descoperiri și teorii este relativ ușor de stabilit. Alta e situația în cazul filozofiei. Rezultatele, consecințele, influența unei teorii filozofice sînt mult mai dificil de stabilit, date fiind caracterul mai abstract al filozofiei, precum și distanța dintre ea și existența materială a omului, dintre ea și baza societății. Între existența materială, între baza socială și filozofie există medieri multiple, în ambele direcții, fie că urmărim determinarea filozofiei de către bază, fie că ne îndreptăm atenția — ca în cazul de față — spre acțiunea filozofiei asupra bazei și asupra diferitelor forme ale conștiinței sociale. Interesele grupului social, psihologia socială, concepțiile politice, etice, estetice, religioase, particularitățile personalității gînditorilor etc. sînt tot atîtea verigi intermediare care filtrează acțiunea filozofiei asupra vieții sociale și o fac dificil de sesizat și exprimat în termeni preciși.

În principiu, cercetarea istorico-filozofică urmărește două direcții fundamentale în care își poate exercita influența o concepție filozofică. În vederea valorizării ei, cercetătorul examinează *funcția ei cognitivă* și *funcția ei social-culturală*. În cadrul primei direcții de cercetare va căuta să pună în lumină acele valori cu care un gînditor a îmbogățit cunoașterea filozofică, ca, de pildă: elaborarea unor principii, categorii, realizarea unor sinteze, formularea de ipoteze noi, punerea unor probleme, relevarea unor argumente inedite.

O particularitate a dezvoltării filozofiei o constituie faptul că fiecare din sistemele filozofice caută să răstoarne tot ceea ce au dat predecesorii, considerînd că se află în posesiunea adevărului, a unicei viziuni juste asupra lumii. Sistemele ca atare s-au dovedit însă pînă la urmă caduce, relative, în năzuința lor de a explica totul, de a afla adevărul absolut. În acest caz, este istoria filozofiei consemnarea unei succesiuni de lupte irațională între sisteme care se neagă reciproc, prăbușindu-se rînd pe rînd? În concepția marxistă, istoria filozofiei este o istorie a cunoașterii filozofice, în care sistemele apar ca trepte ale unui proces progresiv de cunoaștere, iar adevărurile relative conținute în ele se acumulează treptat.

Istoria filozofiei apare, prin prisma acestor principii teoretico-metodologice, ca un proces cognitiv neîntrerupt, ce se îmbogățește mereu cu soluții și rezolvări noi, însumînd atît adevărurile precedesorilor, cît și pe cele descoperite de contemporani. Într-o astfel de viziune asupra dezvoltării filozofiei, găsim un temei obiectiv de delimitare a obiectului istoriei filo-

zofiei : aceasta va înfățișa dezvoltarea cunoașterii filozofice, a adevărurilor filozofice formulate în decursul veacurilor, cunoașterea filozofică apărînd ca un proces progresiv ale cărui trepte s-au constituit în diverse epoci istorice și la diferite popoare. O astfel de viziune asupra cunoașterii filozofice ne dă și un temei obiectiv și precis după care putem aprecia un gînditor : luarea în considerație a contribuției sale la progresul cunoașterii filozofice (descoperirea de adevăruri, definirea categoriilor filozofice, perfecționarea metodelor de cunoaștere, abordarea de noi probleme etc.).

Această viziune asupra istoriei filozofiei ne face să înțelegem de ce un gînditor n-a putut descoperi decît numai adevăruri relative, parțiale, pe care însă, în virtutea unor condiții social-istorice, le-a absolutizat, le-a hipertrofiat, să înțelegem că adevărul deplin, absolut nu a putut să fie în posesiunea nici unui gînditor, fie el materialist sau idealist, fiecare avînd contribuția sa la dezvoltarea filozofiei, dar și limitele sale istorice (materialiștii au ignorat caracterul activ al spiritului, idealiștii l-au exagerat etc. etc.). Filozofia științifică de azi nu poate deci să fie legată în chip univoc de trecut, nu poate avea o singură rădăcină principală în istoria filozofiei — materialismul. În realitate, rădăcinile ei pornesc din adevărurile obiective descoperite în trecut, adevăruri la care și-au adus contribuția atît filozofii materialiști, cît și cei idealiști. Istoria filozofiei nu include în sfera sa istoria idealismului doar pentru faptul că acesta a constituit adversarul permanent al materialismului, ci pentru faptul că, deși în problema fundamentală a filozofiei soluția sa a fost falsă, idealismul ca metodologie a putut — prin importanța acordată spiritului etc. — să ajungă la unele adevăruri, la dialectică, de exemplu.

În legătură cu conceperea obiectului istoriei filozofiei ca un proces progresiv de cunoaștere filozofică, de descoperire a adevărurilor filozofice se impune o precizare : istoria reală, obiectivă a filozofiei nu poată să includă numai concepțiile care sînt apreciate azi drept contribuții pozitive la istoria cunoașterii filozofice. Ca știință istorică, ea trebuie să înregistreze și să expună — apreciindu-le în mod corespunzător — și teoriile care au reprezentat experimentări, tatonări, încercări de a găsi drumul ascendent al acestei cunoașteri. Chiar dacă unele sisteme, concepții, teorii s-au dovedit eronate și au servit numai ca un fel de catalizator în apariția unor noi teorii (îndeplinind acest rol uneori numai pentru că au trebuit să fie respinse cu argumente noi), ele au avut o anumită semnificație ca *elaborări teoretice* și, ca atare, cunoașterea lor e utilă chiar prin aspectul lor negativ, scutindu-l pe cercetător de noi căutări.

În cadrul evidențierii funcției *sociale* a unei concepții filozofice, cercetătorul urmărește finalitatea socială a ideilor promovate de gînditor (finalitate explicită sau implicită), acțiunea lor în anumite sfere ale culturii, ale vieții sociale în genere, natura valorilor sociale pentru care optează un gînditor. Funcția socială a unei concepții e în unele cazuri capitală, în special pentru perioadele în care, datorită condițiilor istorice în care s-a dezvoltat, o țară luptă pentru eliberarea sa socială sau națională ori are de recuperat o rămînere în urmă. A releva funcția socială a filozofiei, partinitatea ei, nu înseamnă a cădea în sociologism. Filozofia este prin natura ei o concepție despre lume, are deci și o funcție de valorizare a realității, și această funcție apare uneori pe primul plan. Dacă nu

am ține seama de rolul social al ideilor, ar trebui să respingem toate concepțiile sociale premarxiste — ca fiind idealiste — și pe mai toți gînditorii raționaliști din cultura noastră, care, cum se știe, nu au avut contribuții la dezvoltarea filozofiei universale, dar au avut un rol important în dezvoltarea ascendentă a țării noastre.

Fiind vorba de aprecierea unor rezultate, a unor consecințe istorice sau influențe, se înțelege că valorizarea unei concepții filozofice este ea însăși un proces istoric. O primă apreciere — ce se face chiar la apariția unei lucrări — e ulterior completată, nuanțată, concepția respectivă e integrată în fluxul dezvoltării gîndirii. Perspectiva actuală a progreselor cunoașterii pune de multe ori în valoare idei care la un moment dat păreau simple curiozități. Nu trebuie să omitem rolul anticipativ, prospectiv al filozofiei, capacitatea gînditorilor de a depăși cadrele societății lor, prin sesizarea în germene încă a unor tendințe ale dezvoltării. Justețea acestor anticipări e pusă, de regulă, în lumină mult mai tîrziu, în urma unor progrese însemnate ale cunoașterii.

În caracterizarea unei concepții filozofice, a unui sistem, istoricul gîndirii ia în considerație toate aspectele, sinuozitățile, nuanțele ce se manifestă la gînditorul studiat, judecîndu-l, cum recomanda Lenin, în funcție de ceea ce a adus nou în raport cu predecesorii, situîndu-l adică în contextul epocii sale și integrîndu-l în cursul dezvoltării ascendente a cunoașterii filozofice. O istorie a filozofiei urmărind mersul real al dezvoltării gîndirii pune în lumină tot ceea ce reprezintă o valoare, tot ce a contribuit la progresul ideilor în cultura națională sau universală.

În concluzie, subliniem încă o dată caracterul complex al explicației și valorizării în cercetarea istorico-filozofică, caracterul lor necesar, rolul lor hotărîtor în elaborarea unor studii teoretice de istorie a filozofiei, în transformarea acestei discipline într-o știință, dar în același timp într-o știință care să respecte specificul faptului istorico-filozofic — produs al activității creatoare a omului.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ISTORIA FILOZOFIEI ŞI ISTORIA CULTURII

DE

SIMION GHIŢĂ

1. Diferenţierea tot mai accentuată a culturii în epoca modernă şi mai ales în cea contemporană a avut repercusiuni şi asupra istoriografiei ramurilor ei. Majoritatea istoricilor ştiinţei extind asupra trecutului imaginea structurii actuale a ştiinţei, studiind dezvoltarea istorică a disciplinelor particulare ruptă de evoluţia generală a ştiinţei şi chiar de ramurile apropiate din care disciplina actuală făcea parte integrantă în trecut. Nici istoria filozofiei n-a scăpat de influenţa acestui spirit neistoric, spirit care de altfel avea aici tradiţii mai vechi. Deşi în interpretări şi în proporţii diferite, majoritatea istoricilor filozofiei decupează din gîndirea filozofică a trecutului doar sistemele filozofice, pe care le analizează în structura lor logică şi în soluţiile pe care le dau marilor probleme ale filozofiei. Această metodă are meritul de a pune în lumină deosebirea dintre filozofie şi alte domenii ale culturii, de a surprinde specificul filozofiei aşa cum s-a manifestat în creaţiile ei reprezentative. Ea lasă însă neexplicat procesul dezvoltării generale a cunoaşterii şi nu surprinde semnificaţia sistemelor filozofiei ca expresie spirituală unitară a epocii. Se ştie că marii filozofi din trecut au încercat să dea, sub influenţa teoriilor sau cel puţin a spiritului ştiinţei din vremea lor, o explicare raţională lumii şi au căutat semnificaţia creaţiilor materiale şi spirituale ale epocii. În decursul timpului, filozofia n-a trăit doar din fondul ei propriu şi permanent de idei, ci s-a îmbogăţit şi împrospătat cu idei şi semnificaţii noi prin contactul cu ştiinţele, cu literatura şi cu arta.

2. În istoria ştiinţei şi în cea a literaturii se face tot mai simţită şi tendinţa convergentă, de a privi dezvoltarea diferitelor discipline spirituale în legătură cu istoria generală a culturii şi mai ales a filozofiei. Sînt semnificative în acest sens lucrările lui George Sarton şi Al. Koyré pentru istoria ştiinţei şi a lui René Wellek şi Austin Warren pentru metodologia istoriei literaturii.

Mai importante pentru metodologia istoriei filozofiei ni se par preocupările de istorie intelectuală care caută un *conţinut de idei şi semnificaţii*

Rev. filoz., **18**, 9, p. 1201–1205, Bucureşti, 1971.

comun întregii culturi dintr-o anumită epocă. În cadrul acestei tendințe am putea distinge două orientări, sau curente : a) *istoria generală a ideilor și a gîndirii*, reprezentată, între alții, de filozoful american Arthur Lovejoy și de filozoful francez George Gusdorf ; b) orientarea provenind din *istoria generală a civilizației și a culturii*, reprezentată de Johan Huizinga, March Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel și în general de grupul de la revista „Annales", orientare care a inspirat și structuralismul lui Levi-Strauss. Tot în această orientare se integrează și Roland Barthes, Michel Foucault și structuraliștii din cercul de studii care editează revista „Tel-Quel" (Marcelin Pleynet, Jean Ricardou, Denis Roche, Jacques Derida, Philippe Sollers, Julia Kristeva) și care se orientează tot mai mult spre marxism.

a) Arthur Lovejoy a încercat să pună bazele unei noi discipline, *istoria ideilor*, înrudită cu istoria filozofiei și cu istoria literaturii, dar independentă de ele. Această nouă disciplină ar avea ca obiect studierea ideilor directoare ce pot fi urmărite în toate domeniile culturii : filozofie, știință, literatură, chiar și teologie. Dacă Lovejoy a reușit să creeze o nouă disciplină, rămîne de văzut. În orice caz, el a reușit să creeze un puternic curent cu numeroși adepți grupați în jurul revistei *Journal of the History of Ideas*, care apare încă din 1940.

O poziție asemănătoare reprezintă George Gusdorf, într-o lucrare recentă, intitulată semnificativ *De la istoria științelor la istoria gîndirii* (1966). După cum mărturisește autorul, această carte constituie baza metodologică pentru o serie de volume asupra istoriei gîndirii științifice și filozofice — unele deja apărute. Filozoful francez se pronunță împotriva divizării excesive a domeniului cunoașterii și a izolării științelor, izolare ce tinde să capete semnificație ontologică. Totodată Gusdorf cere o mai strînsă colaborare între știință și filozofie, fără înfeudarea uneia față de cealaltă. Totuși filozofia ar avea un rol mai important în evoluția cunoașterii datorită dezvoltării divergente a științelor. „Rolul filozofiei — scrie el — ar fi de a menține deschiderea spațiului mintal ca un orizont care se refuză îngrădirii în cutare zonă determinată". „Filozofia orientează toate activitățile cunoașterii, controlează rezultatele ei și le clasează într-o unitate a experienței umane".

b) Cealaltă orientare e marcată inițial de istorici ca Johan Huizinga, Lucien Febre și Fernand Braudel. Olandezul Johan Huizinga, autorul importantei lucrări *Amurgul evului mediu*, tradusă recent și în limba română, mărturisește că a căutat, în perioada medievală, sub oceanul de fapte foarte diverse, formele specifice de viață, de gîndire și de expresie care dau o unitate acestei epoci. „Pentru a înțelege spiritul medieval ca o unitate și un tot — scrie istoricul olandez — trebuie să studiem formele de bază ale gîndirii sale, cercetînd nu numai manifestările credinței și ale meditației superioare, ci, în egală măsură, și pe cele ale înțelepciunii vieții de toate zilele" (p. 300). Marck Bloch și Lucien Febvre tindeau, de asemenea, să reconstituie rețeaua de relații ale conștiinței și ale acțiunii sociale care au dat diferitelor epoci istorice un stil de viață unic. Referindu-se la lucrarea lui Lucien Febvre *Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle* (1942), Fernand Braudel — discipolul său — scrie că în ea autorul cercetează „aparatul intelectual al epocii — cuvintele, sentimentele, conceptele, care alcătuiesc infrastructura gîndirii secolului, baza pe care este sau ar

putea fi construit orice lucru". Această abordare a fost citată de Levi-Strauss ca una din sursele de inspiraţie ale antropologiei structurale [1].

Structuralismul în istoria culturii — Michel Foucault, Roland Barthes şi alţii — caută „structurile semnificative" care dau unei culturi, unei epoci sau unui gînditor un mod specific de gîndire.

Lucien Goldmann a încercat să sintetizeze — în perspectivă marxistă — structuralismul şi istorismul într-un „structuralism genetic", capabil să explice atît unitatea culturii unei epoci, cît şi dezvoltarea sa istorică. La baza unităţii unei culturi stă — după Goldmann — o comunitate de probleme şi o viziune unică asupra lumii. Acelorași probleme mari li se dau trei feluri de răspunsuri importante pentru cultura umană:

„a) răspunsuri conceptuale şi abstracte, *filozofia*;
b) răspunsuri sensibile şi concrete, *arta*;
c) răspunsuri practice, *acţiunea*" [2].

3. Toate aceste istorii intelectuale sau ale structurilor semnificative care stau la baza culturii diferitelor epoci aparţin istoriei generale a culturii. *Care este raportul dintre istoria generală a ideilor sau a structurilor semnificative din dezvoltarea culturii şi istoria filozofiei?* La unii gînditori din această orientare există tendinţa de a dizolva istoria filozofiei în istoria gîndirii. Personal, cred că dizolvarea istoriei filozofiei în istoria gîndirii sau în istoria culturii este tot atît de unilaterală şi de nesatisfăcătoare ca şi istoria insulară a filozofiei, ruptă de ansamblul culturii şi al gîndirii din diferite epoci. Cercetările de istorie a gîndirii şi a culturii (în structurile ei semnificative) ne obligă să părăsim definitiv metoda tradiţională de a urmări evoluţia gîndirii filozofice în sine şi să studiem fenomenul filozofic în strînsă legătură cu evoluţia ştiinţei şi a literaturii, ca un aspect specific al culturii. Istoria filozofiei trebuie să pună în lumină izvoarele, să cerceteze geneza şi evoluţia concepţiilor filozofice, pe care trebuie să le privească în coordonatele orizontului intelectual al epocii. Istoria filozofiei — susţine George Gusdorf — „ar trebui să înceteze de a fi o gimnastică abstractă pe munţi de idei, pentru a deveni o istorie naturală a gîndirii umane de-a lungul înnoirilor culturii" (p. 24). Se observă şi la Gusdorf tendinţa de a lărgi foarte mult cadrul istoriei filozofiei, riscînd să o transforme într-o istorie generală a gîndirii. Trebuie bine precizate raporturile dintre istoria generală a gîndirii sau a culturii în structurile ei semnificative — şi istoria filozofiei. Istoria generală a gîndirii şi a structurilor semnificative ale culturii reprezintă fondul comun de idei, sensuri şi expresii, care stau la baza întregii culturi. Istoria gîndirii sau a structurilor semnificative din cultură este în fond o istorie generală a culturii în conţinutul de idei şi în arhitectonica sa de bază. O asemenea disciplină o consider foarte importantă pentru înţelegerea evoluţiei culturii şi a ramurilor ei. La constituirea ei ca disciplină autonomă o contribuţie importantă va aduce structuralismul. Ea nu poate înlocui însă nici istoria filozofiei, nici istoria ştiinţelor şi nici istoria literaturii sau a artelor. Istoria filozofiei şi a literaturii trebuie să urmărească modul în care acest fond comun de idei s-a

[1] Hayden V. White, *The Tasks of Intelectual History*, în „The Monist", nr. 4, din octombrie 1969, p. 621.
[2] Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, p. 30.

cristalizat în mod specific în fiecare disciplină spirituală în parte. Credem că istoria filozofiei trebuie să urmărească mai întîi fondul general de idei și năzuințe din cultura epocii și apoi felul cum acest fond general s-a cristalizat în sisteme și concepții filozofice. Acest fond comun de idei, stări sufletești, structuri mintale etc. este alimentat și organizat sub influența: a) experienței sociale și spirituale; b) a științelor naturii; c) a științelor sociale și umaniste.

Prin intermediul acestui fond ideologic-spiritual comun se leagă filozofia de societate și nu în mod direct. Filozofia, reprezentînd organizarea la orizontul cel mai larg și la nivelul cel mai înalt a acestui fond științific, ideologic și spiritual comun, va fi influențată de schimbările intervenite în acest fond ideologic comun — datorită evoluției societății și a științelor social-umaniste — și va influența la rîndul ei viața socială și dezvoltarea gîndirii științifice și literar-artistice.

Cum structura societății, a științei și a culturii se schimbă de la o epocă la alta, nici raportul reciproc dintre filozofie, societate, știință și cultură nu rămîne fix. Au fost epoci de mari frămîntări sociale — mai ales în timpul revoluțiilor — cînd contribuția principală la constituirea fondului comun de idei al întregii culturi a revenit gîndirii sociale. Acest fapt s-a reflectat pe plan filozofic prin creșterea ponderii gîndirii sociale în concepțiile filozofice, dar și a influenței acestor concepții asupra vieții sociale. În alte epoci, mai ales de construcție social-economică pașnică, contribuția științelor naturii la constituirea și organizarea fondului intelectual comun a trecut pe primul plan. Acest fapt s-a răsfrînt și asupra raporturilor reciproce dintre filozofie și științele naturii. Au existat de asemenea momente — de exemplu epoca romantismului de la începutul secolului al XIX-lea — cînd influența artei și a literaturii asupra filozofiei a fost deosebit de puternică (evidentă în concepțiile lui Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer și Nietzsche).

Comunicarea, legătura dintre filozofie și științe sau literatură și artă se face atît prin intermediul fondului ideologic și spiritual comun — al spiritualității epocii — , cît și prin contactul direct al filozofiei cu diferite ramuri ale culturii. Așadar, există un raport principial general — evidențiat de marxism — între filozofie, viața socială, științe și arte, dar acest raport nu rămîne rigid, fix, ci cunoaște schimbări de accent în diferite perioade istorice.

4. Din faptul legăturilor reciproce, dar inegale, ale filozofiei cu viața socială, cu știința și cultura umanistă a epocii rezultă cîteva criterii pentru valorificarea diferitelor concepții filozofice:

a) după influența pe care concepția respectivă a avut-o asupra frămîntărilor sociale;

b) după contribuția pe care a adus-o la progresul gîndirii științifice sau al creației literar-artistice;

c) după contribuția pe care acea concepție a adus-o la progresul gîndirii filozofice, universale sau naționale: conținutul de adevăr, orizontul intelectual, profunzimea analizei problemelor, dimensiunile și originalitatea sintezei etc.

Consider că a fost greşită metoda dominantă în trecut cînd toate concepţiile filozofice atît de variate erau judecate doar după funcţia lor socială. Absolutizarea şi singularizarea criteriului social-politic a dus la condamnarea unor concepţii şi teorii valoroase atît filozofice (axiologice, de pildă) cît şi ştiinţifice sau artistice, fapt care a dăunat progresului ştiinţei şi culturii. Aşa de pildă au fost condamnate teoria relativităţii, genetica (deşi materialistă) a lui Weismann şi Morgan, ba chiar şi o ştiinţă care azi revoluţionează ştiinţa şi tehnica — *cibernetica*.

Istoricii filozofiei vor trebui să evite îngustimile de orizont şi închistările dogmatice, să aplice diferenţiat şi nuanţat principiile dialecticii marxiste la analiza gîndirii filozofice şi să rămînă mereu receptivi la ideile şi metodele noi dobîndite de cultura universală contemporană.

DAT ŞI FAPT ÎN ISTORIOGRAFIA FILOZOFICĂ

DE

RADU TOMOIAGĂ

Ca în orice alt gen de istoriografie, şi în istoriografia filozofică *datul* reprezintă materialul istoric în totalitatea sa brută, indistinctă, nediferenţiată. Trăsătura definitorie a datului constă în aceea că el este anterior investigaţiei istoriografice. Fără să fie prin sine însuşi amorf, datul nu-şi dobîndeşte cu adevărat forma decît abia după ce istoriograful se apleacă asupra lui, desprinzînd din el *fapte*. În mod potenţial, datul cuprinde totalitatea istoriei, dar *de facto* el se limitează la evenimentele istorice pentru care dispunem de izvoare sau documente. În istoriografia filozofică, datul echivalează cu totalitatea operelor filozofice din toate timpurile, păstrate în întregime sau numai în parte, ca în cazul lui Heraclit din Efes şi al presocraticilor în genere. În lipsa izvoarelor, istoriografia filozofică recurge şi ea, ca şi alte specii istoriografice, la tradiţie. Relatînd întîmplări petrecute cu mult în urmă (aşa cum a procedat, de pildă Diogenes Laertios în *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*), tradiţia filozofică nu umple numai lacune documentare, ci adaugă izvoarelor istorice autentice o savuroasă „petite histoire", alcătuită din anecdote şi legende care trebuie să fie privite cu rezerva critică cuvenită.

Am arătat că, prin investigarea istoriografică, datul se transformă în fapte. Întrebarea ce se ridică în continuare este dacă istoriografia în genere şi cea filozofică în special se includ întotdeauna, indiferent de împrejurări, exclusiv în sfera faptelor. După părerea noastră, *istoriografia este un ansamblu de fapte numai în raport cu datul istoric*. În raport însă cu o nouă cercetare, care-şi propune să fie originală şi profundă, să aducă un spor real de cunoaştere, vechea cercetare istoriografică apare ca un simplu dat. Un istoric al filozofiei care-şi asumă, de exemplu, sarcina de a reconsidera în profunzime filozofia lui Kant, va trebui să studieze, pe lîngă opera acestuia (datul istoric funciar), operele lui Fichte şi Hegel, exegezele făcute de kantienii ortodocşi, de Marx, Engels şi Lenin, de neokantieni, de diverşi kantologi, precum şi de diverşi istorici ai filozofiei

Rev. filoz., **18**, 9, p. 1207–1211. Bucureşti, 1971.

care, fără să fie kantologi propriu-ziși, și-au spus cuvîntul despre Kant. Toate acestea împreună constituie datul, punctul de plecare al unei cercetări laborioase, menită să proiecteze asupra filozofiei lui Immanuel Kant o lumină nouă.

Obligațiile unui istoric al filozofiei sînt, firește, aceleași, indiferent că este vorba de un filozof mai mare sau de unul mai mic, de o temă mai importantă sau de una mai puțin importantă. Etica cercetării istoriografice nu permite nicicînd improvizația, superficialitatea, lipsa de răspundere în interpretarea unei concepții filozofice și în valorificarea ei. Confruntarea opiniilor unui istoric al filozofiei cu opiniile predecesorilor săi nu constituie un act facultativ, ci un principiu metodologic de prim rang.

Se înțelege de la sine că în aplicarea acestui principiu trebuie să se evite eclectismul, a cărui primejdie crește în funcție de marea eterogenitate a surselor exegetice consultate. Legitatea luptei dintre materialism și idealism își pune amprenta și asupra istoriografiei filozofice, transformînd-o într-o arenă a luptei ideologice, luptă care, desigur, nu trebuie să excludă dialogul, ci, dimpotrivă, să-l provoace. Dintr-un asemenea dialog cu preopinenți idealiști, marxismul nu are decît de cîștigat, cu atît mai mult cu cît un număr tot mai mare de ideologi burghezi își însușesc astăzi în mod eclectic diverse categorii și teze de bază ale economiei politice, sociologiei și filozofiei marxiste. De o extremă importanță pentru perfecționarea continuă a istoriografiei marxiste a filozofiei sînt, după cum se știe, discuțiile purtate de către filozofii marxiști în jurul unor probleme controversate sau greu de soluționat.

La fel ca în istoriografia literară, și în istoriografia filozofică ne putem întîlni cu două situații-limită : cînd despre o anumită temă s-a scris prea mult sau cînd nu s-a scris încă nimic. În primul caz, în mod paradoxal, mulțimea comentariilor ajunge să acopere, să întunece opera lui Aristotel, Descartes sau Hegel, în loc s-o lumineze, după cum în literatură reușește s-o întunece pe aceea a unui Dante, Shakespeare sau Goethe. Ce-i de făcut pentru a se ieși din impas? Răspunsul nu poate fi decît unul singur : să renunțăm vremelnic la comentarii și să ne întoarcem la sursele originare, la datul primar. Susținem deschis că, în cercetarea sa, istoricul filozofiei trebuie să se sprijine în primul rînd pe operele filozofice originale, și nu pe lucrările de referință, că primele trebuie să fie studiate, în cazul ideal, exhaustiv, iar cele din urmă numai în limitele posibilității, atunci cînd avem de-a face cu o bibliografie uriașă care necesită o triere severă. La rigoare putem să admitem că un filozof care cunoaște în linii mari existențialismul este în principiu capabil să scrie un studiu destul de bun despre J.P. Sartre citind numai operele acestuia. Dacă însă același filozof ar citi numai studii despre Sartre, el s-ar condamna singur dinainte să devină autorul unei compilații mizerabile. Ar fi naiv să se creadă că, în comparație cu un istoric al filozofiei care trebuie să se descurce anevoie în păienjenișul unei vaste bibliografii de comentarii, exegetul operei unui filozof despre care nu s-a scris încă nimic sau aproape nimic este prin definiție demn de invidiat. Celui ce scrie primul despre ceva (fie și în forma unei simple recenzii) îi revine, și în istoriografia filozofică, cea mai grea răspundere. Preopinenții, care pentru moment lipsesc, nu vor întîrzia să apară și nu-i vor ierta niciuna dintre deformările pe care le-a săvîrșit.

Încheiem o dată cu aceasta prima parte a comunicării noastre, în care am încercat să dăm o definiţie a datului în istoriografia filozofică, am stabilit o distincţie între datul prim şi datul secund, am formulat regula verificării permanente a datului secund prin datul prim şi am enunţat cîteva cerinţe deontologice elementare după care trebuie să se călăuzească activitatea unui istoric al filozofiei.

Dacă despre *dat* vorbim întotdeauna la singular, despre *fapte* este mai potrivit să vorbim la plural. Definiţia care li se potriveşte cel mai bine este, după părerea noastră, o definiţie genetică. *Faptele* sînt în istoriografia filozofică *unităţi sau subunităţi informaţionale dotate cu un sens distinct, provenite dintr-o descompunere analitică a datului indistinct, difuz.* Faptele pot fi desprinse sau decupate din dat pentru că dispun în raport cu datul de o autonomie relativă, care nu poate anula însă niciodată dependenţa lor faţă de el. Faptele autentice sînt tot atît de obiective ca şi datul existenţial din care au fost desprinse prin analiză. Caracterul obiectiv al faptelor decurge, desigur, şi din determinarea lor social-istorică. Nu toate faptele se pot însă prevala de obiectivitate, deoarece există şi pseudofapte, decupate din dat după criterii subiective, arbitrare, fanteziste, a căror conexiune cu datul este în mod fatal defectuoasă. O clasă aparte de pseudofapte o constituie acelea care sînt secţionate din dat după criterii atomare. Aceste pseudofapte sînt lipsite de o autonomie relativă adevărată, sensul lor este incomplet, iar semnificaţia lor — dacă au vreuna — este cu totul minoră. Ele nu vor dispărea, din nefericire, decît atunci cînd va dispărea factologia. Procedeul caracterizării unei concepţii filozofice pe baza unor fapte secundare sau accidentale, care nu se înlănţuie într-un tot coerent şi nu reuşesc să reconstituie concepţia respectivă în esenţialitatea sa, este inadmisibil pentru un istoric marxist al filozofiei. Într-un asemenea caz se uită că V. I. Lenin a considerat, în *Caiete filozofice*, drept primul element al dialecticii „*obiectivitatea* examinării (nu exemple, nu digresiuni, ci lucrul în sine)"[1].

Varietatea faptelor este nesfîrşită. În sfera lor se includ concepţii, teze, categorii, argumente pentru demonstrarea unei teze proprii sau combaterea unei teze adverse, asemănări, deosebiri sau opoziţii între diverse sisteme sau concepţii filozofice, aspecte concrete ale luptei dintre materialism şi idealism, criticile aduse de un filozof idealist altor filozofi idealişti, influenţe exercitate de o concepţie filozofică asupra altora, izvoarele teoretice şi premisele social-politice ale apariţiei unui curent filozofic, variaţiile obiectului filozofiei de-a lungul veacurilor, evoluţia istorică a raporturilor dintre filozofie şi celelalte forme ale conştiinţei sociale, filiaţiile între diverse concepţii filozofice, uimitoare uneori prin enorma lor îndepărtare în timp. (Să ne gîndim, de pildă, la extraordinara proliferare a platonismului, aristotelismului, confucianismului, tomismului etc.) Fapte ce nu pot fi neglijate sînt împrejurările vieţii unui filozof, informaţiile privitoare la formaţia sa intelectuală, poziţia sa în lupta de clasă, concepţiile sale politice etc.

În funcţie de extrema diversitate a faptelor filozofice, credem că o clasificare a lor ar trebui să se conducă după mai multe criterii mai mult

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 187.

sau mai puțin cuprinzătoare, și nu după un criteriu unic. Există totuși un criteriu de maximă generalitate și eficiență care trebuie să fie aplicat permanent în istoriografia filozofică, iar acesta nu poate fi altul decît *criteriul axiologic*. În fond, ceea ce interesează cel mai mult în istoria filozofiei este *valoarea* unui sistem sau a unei concepții filozofice, *noul* adus de ea la dezvoltarea gîndirii filozofice dintr-o anumită țară sau la scară mondială, caracterul în ultimă analiză ascendent al filozofiei în evoluția sa milenară.

Ca și istoriografia politică sau literară, istoriografia filozofică nu se adresează exclusiv unui public restrîns de specialiști, ci unor cercuri largi de oameni de cultură generală avînd o altă specialitate. Nu ne îndoim că un specialist care posedă o anumită inițiere în filozofie poate sesiza și singur sensul a numeroase fapte cu care se întîlnește pe parcursul lecturii unei lucrări filozofice originale care i-a căzut în mînă. Dar tot atît de adevărat este că un studiu introductiv, un manual sau un tratat de istorie a filozofiei îl ajută să le înțeleagă mai bine, să dobîndească o suprapriviere mai clară asupra lor.

O expunere marxistă asupra faptului nu poate ocoli problema *factologiei*. Se știe că, dacă se limitează la simpla descriere a faptelor, orice istoriografie, inclusiv cea filozofică, degenerează ineluctabil în factologie. Orice istoriografie trebuie să pornească de la fapte, dar nu trebuie să devină sclava faptelor. *Faptele trebuie să fie depășite*, iar această depășire se realizează *prin interpretarea lor critică, prin analiza lor logico-istorică, prin încadrarea, caracterizarea și valorificarea lor*. Păcatul capital al factologiei este că rămîne la fenomen, în loc să meargă la esență. Marxismul a arătat cu prisosință că atitudinea față de fapte trebuie să fie *pozitivitatea* (noțiune care exprimă cerința abordării lor obiective, a reconstituirii lor fidele și a valorificării lor corecte), dar concepția asupra faptelor nu poate fi în nici un caz pozitivismul. Este, desigur, un cîștig că, fără să fie complet înlăturate, tendințele factologice au fost mult îngrădite în istoriografia marxistă a filozofiei. Teama de factologie și o serie de prejudecăți dogmatice au generat însă adeseori, mai ales în tratarea filozofiei și sociologiei idealiste contemporane, un extrem opus tot atît de dăunător, și anume hipertrofierea interpretării faptelor în detrimentul descrierii lor, redusă la un minim neinteligibil. Într-un asemenea caz, caracterizarea și valorificarea faptelor nu au suport, plutesc în vînt, iar cititorul nu reține nimic sau aproape nimic. Concluzia care se impune cu necesitate este aceea a cumpenei drepte, a echilibrului dintre prezentarea faptelor și interpretarea lor. Arta istoricului filozofiei constă în a evita atît Scylla factologiei, cît și Charybda penuriei faptelor. (Firește, considerația de față nu pune în discuție legitimitatea lucrărilor speciale de exegeză în care se presupune că faptele sînt dinainte cunoscute).

Istoriografia filozofică este permanent pîndită și de o altă primejdie, și anume primejdia *schematismului*. Trăsăturile definitorii ale schematismului sînt: tratarea faptelor istorice după rețete apriorice standard, șablonizarea selecției și interpretării faptelor, obstinația de a le sili să se conformeze unor tipare mentale preconcepute. Prin excelență dogmatic și ca atare nedialectic, schematismul răstoarnă pe dos logica formală și, în loc să tragă normal concluzia din premise, aleargă desperat după premise care să-i confirme concluzia pe care o are dinainte formulată. De

vreme ce categoriile logicului şi istoricului constituie un cuplu dialectic indisolubil, siluirea de către schematism a logicii atrage după sine automat şi siluirea specificului istoric al faptelor. Din neaderenţa schematismului la fapte decurge incapacitatea lui de a suprinde complexitatea faptelor, de a le reflecta nuanţat în esenţialitatea şi specificitatea lor.

Eroarea mortală a schematismului rezidă în prejudecata sa despre apriorismul schemelor de tratare a faptelor istorice. Or, schemele sînt în realitate aposteriorice. Ele nu pot să preexiste cercetării istoriografice, ci trebuie să derive organic din aceasta*. Dacă lucrurile stau aşa, atunci schemele adecvate examinării concepţiei filozofice a lui N. Bălcescu nu pot fi extinse mecanic asupra concepţiilor lui I. Eliade Rădulescu, A. T. Laurian sau S. Bărnuţiu. Schemele după care am tratat filozofia lui Kant nu pot fi aplicate filozofiei lui Hegel. Bazat, între altele, pe o neînţelegere a corelaţiei dintre singular, particular şi general, schematismul tinde constant spre o exacerbare a generalului. Promotorii schematismului absolutizează teza lui V. I. Lenin după care „particularul nu există decît în conexiunea care duce spre general. Orice particular este (într-un fel sau altul) general"[2]. Ei uită însă cu desăvîrşire că, în continuare, Lenin subliniază cu o deosebită insistenţă importanţa particularului: „Orice general este (o părticică sau o latură sau esenţă) a particularului. Orice general înglobează doar cu aproximaţie toate obiectele particulare. Orice particular nu intră decît incomplet în general etc. etc. Orice particular este legat, prin mii de tranziţii, cu particulari de alt *gen* (lucruri, fenomene, procese) etc."[3]. Sensul real al citatului dat de noi din vestitul fragment *În jurul problemei dialecticii* este că particularului trebuie să i se acorde aceeaşi atenţie ce se acordă generalului. În examinarea unui curent filozofic este de aceea necesar să se sesizeze nu numai caracteristicile sale generale, ci şi specificul gîndirii fiecărui reprezentant al său în parte. Nimeni nu poate nega, de pildă, aspectul general al nominalismului şi realismului scolastic. Dar nominalismul lui Roscelin din Compiègne nu poate fi confundat cu acela al lui W. Occam, după cum realismul lui Anselm de Canterbury nu poate fi confundat cu acela al lui Toma d'Aquino. Deşi au între ei unele asemănări mari, neokantienii W. Windelband şi H. Rickert nu pot fi trataţi într-o manieră nivelatoare. Trăsăturile distinctive ale filozofiei lui C. Rădulescu-Motru şi P. P. Negulescu, contemporani întreolaltă, sînt atît de deosebite, încît — chiar dacă o seamă de note comune există — ei se situează în multe privinţe la antipod.

În comunicarea de faţă am ţinut să consemnăm cîteva păreri bazate pe experienţa unui contact îndelungat cu istoria filozofiei universale şi cu istoria filozofiei româneşti. Crezînd nestrămutat în superioritatea teoretică şi metodologică a istoriografiei filozofice marxiste, am pledat pentru o cît mai bună transpunere a ei în act în lumina materialismului dialectic şi istoric.

---

* Ca în toate celelalte genuri de istoriografie, şi în istoriografia filozofică există inevitabil *o serie de elemente apriorice* care ţin de concepţia filozofică a cercetătorului, de concepţia sa asupra filozofiei istoriei, de metodologia pe care o aplică şi de întreaga sa experienţă de cercetare anterioară. Aceste elemente apriorice nu pot fi însă confundate cu apriorismul schemelor de tratare.

[2] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 298.

[3] *Ibidem.*

„ACTUALITATE" ŞI „VALOARE" ÎN APRECIEREA SISTEMELOR DE GÎNDIRE

DE

DUMITRU MATEI

Logica actului de valorizare a unui sistem de gîndire nu coincide cu logica sistemului respectiv. Sau altfel spus : actul valorizării nu decurge şi nu se întemeiază la nivelul principiului specific al sistemului, pentru că *actul critic* — condiţia *sine qua non* a procesului de valorizare — nu se poate menţine, fără riscul unor concluzii restrînse sau eronate, în interiorul sistemului supus observaţiei. Nu putem întemeia — de pildă — actul valorizării filozofiilor neopozitiviste luînd ca punct de plecare principiul intern specific sistemelor filozofice neopozitiviste fără a conchide că dincolo de analiza logică a propoziţiilor ştiinţei filozofia nu are nici un sens. Nu valorizăm deci efectuînd doar inventarul soluţiilor şi al principiilor, nu valorizăm prin descripţie şi transcripţie, şi cu atît mai puţin prin confruntarea abstractă a concepţiilor filozofice şi estetice. Acesta ar fi un prim aspect al problemei : *actul valorizării sistemelor de gîndire nu derivă din principiul intern specific sistemelor de gîndire supuse observaţiei.*

Actul valorizării sistemelor de gîndire — ar fi de observat în al doilea rînd — nu poate funcţiona în absenţa unei viziuni filozofice, în absenţa unei concepţii asupra omului şi — în general — asupra *praxis*-ului uman. Actul valorizării sistemelor de gîndire presupune — în chip necesar — momentul opţiunii. Cercetătorul îşi construieşte deliberat sistemul său de referinţă de la nivelul şi din interiorul unei anumite viziuni filozofice asupra lumii. În ceea ce ne priveşte, considerăm că noţiunile „actualitate" şi „valoare" în aprecierea sistemelor de gîndire îşi găsesc justificarea exclusiv în măsura în care pun în evidenţă actualitatea, valoarea sau semnificaţia *unui adevăr* şi *nu a adevărului.* Construim actul de valorizare a sistemelor de gîndire din perspectiva *dialecticii marxiste*, pornind, anume, de la următoarea observaţie a lui Engels : „Dar o dată ce am înţeles — şi, în definitiv, nimeni nu a contribuit la această înţelegere mai mult decît Hegel — că, astfel pusă (adică a pune problema adevărului absolut. — *D. M.*), misiunea filozofiei se reduce la misiunea

Rev. filoz., **18**, *9*, p. 1213–1215 Bucureşti, 1971.

unui singur filozof de a săvîrşi ceea ce numai întreaga omenire este în stare să săvîrşească în dezvoltarea ei progresivă, o dată ce am înţeles aceasta, am şi sfîrşit cu întreaga filozofie în înţelesul de pînă acum al acestui cuvînt" [1].

A întemeia actul valorizării din perspectiva dialecticii marxiste nu înseamnă însă a ilustra — parcurgînd un anume spaţiu de evoluţie spirituală — principiile dialecticii marxiste. Dialectica marxistă nu ne pune — prin însăşi faptul că am luat-o ca premisă a actului de valorizare — în posesia adevărului, ci numai *pe calea adevărului*. Adevărul nu este un dat, ci un ceva de construit. Întrebarea care ni se impune imediat ar fi aceasta : despre ce adevăr este vorba? Ce adevăr trebuie să circumscriem atunci cînd deschidem procesul de valorizare a sistemelor de gîndire? Întrebarea nu-şi poate găsi un răspuns adecvat decît în funcţie de problematica şi răspunsurile de construit specifice spaţiului contemporan de spiritualitate, în funcţie deci de exigenţele teoretice pe care le implică evoluţia contemporană a spiritului uman, în funcţie de structura sa axiologică şi, implicit, în funcţie de problematica şi de domeniul privilegiat de gîndire al sistemului pe care îl supunem interpretării. Cum adevărul nu este un dat, ci un ceva de construit, cercetătorul va fi invitat să-şi elaboreze sistemul de referinţă, metodologia şi modurile interpretării în funcţie de ceea ce caută. Un alt sistem de referinţă va trebui să construiesc, de pildă, propunîndu-mi să afirm ceva în legătură cu valoarea contemporană a problematicii epistemologice formulate în succesiunea sistemelor filozofice din secolul al XIX-lea, după cum, tot aşa, un alt sistem de referinţă şi o altă metodologie va trebui să elaborez propunîndu-mi că afirm ceva în legătură cu valoarea definiţiilor şi accepţiilor date conceptului de „realitate" în artă în succesiunea sistemelor estetice de la începutul revoluţiei artistice moderne pînă astăzi etc.

Cum vom pune problema criteriilor în funcţie de care formulăm propoziţii în legătură cu actualitatea şi cu valoarea unui sistem de gîndire? Din acest unghi de vedere socotesc că noţiunile „actualitate" şi „valoare" în aprecierea sistemelor filozofice şi estetice nu pot funcţiona ca instrumente ale actului de valorizare dacă nu vor fi întemeiate din interior — adică din *perspectiva sistemului de raporturi funcţionale care se stabilesc în mod necesar între diferite nivele de evoluţie spirituală, între diferite nivele de experienţă a valorilor umane*. Nu pot afirma nimic, de pildă, în legătură cu actualitatea şi valoarea conceptului clasic de experienţă (sens epistemologic) mai înainte ca acest concept să fi fost implicat, într-un fel sau altul, sub un aspect sau altul, la baza noilor cercetări în ordine gnoseologică. După cum, tot aşa, nu pot afirma nimic în legătură cu actualitatea şi valoarea conceptului dragomirescian de „structură" mai înainte ca acest concept să fi fost, eventual, implicat, cu un sens sau altul, în ordinea exigenţelor teoriei estetice contemporane. Oprindu-mă la aceste exemple, nu afirm că un sistem filozofic sau estetic nu poate fi actual sau valoros şi sub alte accepţii în afară de contribuţiile sau implicaţiile legate direct de un moment cognitiv, axiologic, explicativ etc. Ne vom pune şi alte întrebări : în ce fel, cu ce funcţii şi cu ce rezonanţă axiolo-

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere alese în două volume*, ediţia a III-a, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 339.

gică este implicată atitudinea raţionalistă de tip clasic faţă de om şi univers în configurarea atitudinii filozofice a omului contemporan? Cu ce contribuţii şi în ce sensuri se înscrie filozofia contemporană în structura axiologică a societăţii actuale? Criteriile actualităţii şi valorii unui sistem de gîndire se *construiesc* — acesta ni se pare a fi cuvîntul cel mai potrivit — de-a lungul unui *proces de diferenţiere spirituală*. Aşa încît — aceasta este cel puţin convingerea noastră — numai controlul funcţiilor teoretice şi practice ale ideilor, atitudinilor, conceptelor şi categoriilor în planul experienţelor cognitive contemporane sau în planul experienţei contemporane a valorilor umane ne furnizează, credem, temeiul actualităţii şi valorii unui sistem filozofic şi estetic dat. De-a lungul şi în interiorul acestui proces de diferenţiere putem stabili *aria implicaţiilor* — deci actualitatea şi valoarea unui sistem de gîndire anterior elaborat. Urmărind această *traiectorie a implicaţiilor* (*sau traiectoria explicaţiilor*), putem determina mai îndeaproape înţelesul noţiunilor în discuţie, fie considerînd actualitatea şi valoarea unui sistem din perspectiva *funcţiilor sale social-istorice*, fie din perspectiva *experienţelor şi soluţiilor pe care le-a promovat* în sistemul cercetărilor contemporane, *fie ca moment în istoria unei discipline* (gîndirea şi spaţiul cartezian în accepţie filozofică şi descoperirea geometriei analitice), *fie ca o contribuţie* în determinarea unei noi direcţii metodologice (filozofia structuralistă), *fie ca descoperire* (metoda dialectică la Hegel) *fie ca act revoluţionar* în istoria gîndirii filozofice şi sociologice (marxismul), *fie ca moment explicativ* cu anume semnificaţie în istoria culturii umane.

Privim problematica actualităţii şi valorii sistemelor de gîndire din perspectiva mişcării mereu ascendente a spiritului uman în direcţia „omului întreg" ca subiect aflat într-un continuu proces de întregire.

COMUNICĂRI

FILOZOFIE SOCIALĂ, MAGIE ŞI LIMBAJ GRAFIC ÎN *HONG-FAN*

DE

ION BANU

I. Conjuncţia dintre gîndire-vorbire şi imagine condiţionează existenţa ambelor, este aşadar la fel de veche ca şi omenirea. Omul a exploatat din totdeauna forţa signifiantă a reprezentării plastice, de la forma incipientă a acesteia ca gest — această imagine activă care a însoţit indispensabil comunicarea prin cuvînt a gîndului simplu, iniţial — pînă la forma ei cea mai recentă, arta nonfigurativă care face corp comun cu ideea abstractă cea mai puţin extinsă, dar cea mai comprehensivă. Între aceste două limite se situează — logic şi istoric — plastica magică, arta pur şi simplu, incluzînd plastica dramaturgică, tiparul, cine- şi tele-comunicaţia.

Un caz particular al conjuncţiei generale relevate mai sus este acela al rolului îndeplinit la începuturile filozofiei de figura grafică, îndeosebi geometrică, de a semnifica şi exprima abstracţii filozofice; beneficiind de familiaritatea noastră organică cu plasticitatea, acest act s-a produs în stadiul timpuriu, universal-abstract, al dezvoltării filozofiei, cînd ea nu dispunea încă de un limbaj categorial propriu.

În această privinţă *începuturile filozofiei chineze* ne atrag acum atenţia. Firește că în istoria filozofiei chineze — ca şi în istoria celorlalte mari culturi filozofice — limbajul categorial, specific filozofic, a preluat la un moment dat în mod integral sarcinile ce-i reveneau. Oricum, figurile grafice au îndeplinit un rol sporadic şi restrîns. Fenomenul nu e însă mai puţin instructiv, deoarece prin diversitatea şi subtilitatea lui are, credem, un caracter unic în gîndirea antică, fără să uităm momentul pythagoric din Grecia, hieroglifele egiptene şi — în cea mai largă accepţie — implicaţiile pe care le au, la toate popoarele, desenul magic sau figurina magică.

M-am referit în altă parte la funcţiile logice ale anumitor figuri geometrice în vechea Chină. Am arătat că au putut semnifica noţiuni

Rev. filoz., 18, 9, p. 1217–1228, Bucureşti, 1971.

simple, noţiuni complexe, judecăţi, raţionamente silogistice, cum şi întregi construcţii ontologice [1].

Am urmărit şi mecanismul logico-semiotic al unor atari figuri, pe care le-am numit *categoriograme* [2].

Ca şi categoriile filozofice, categoriogramele redau esenţa. Dar esenţa lucrului este dată în individual în mod instantaneu (cu toate notele ei infinite). Limbajul filozofic, vorbit sau scris, este însă discursiv, el redă determinaţiile concomitente ale esenţei doar desfăşurîndu-se într-o succesiune de enunţuri care se află în dezacord cu instantaneitatea. Cuvîntul grafic este, pentru privitor, instantaneu ca şi esenţa: prin variatele atingeri între linii şi contururi, prin modul în care acestea sînt asociate ori disociate, prin complementaritatea şi disputa dintre lumini şi umbre, prin ritmuri plastice, raporturile proprii esenţei pot fi transpuse grafic aşa încît să li se păstreze concomitenţa, ceea ce limbajul discursiv nu poate face.

Cu toate acestea limbajul grafic îndeplineşte funcţii filozofice doar provizorii şi minime atunci cînd precede exprimarea categorială (dacă o succede, o face cu destinaţii ilustrativ-didactice care aici nu ne preocupă). În adevăr, oricîte virtuţi ar avea reprezentarea grafică ea nu poate transgresa deosebirea dintre concretul figurativ şi abstractul conceptual. Strict vorbind, figura grafică nu poate prelua rolul conceptului. Ea e concretitudine, deci finitudine senzorială, în timp ce conceptul e abstracţie, e corespunzător esenţei care are caracter infinit. Oricît de complex în raport cu aceasta din urmă, desenul e sărac, deci denaturant. Conceptul e inseparabil de gîndire, iar aceasta prin discursivitatea ei nu spune niciodată „totul", dar, poate, tocmai de aceea să meargă succesiv spre sensurile infinite ale esenţei; instantaneitatea figurii îşi dezvăluie astfel principala ei infirmitate. Figura e fixă, conceptul e mobil. Figura are rol cognitiv pasiv, conceptul e activ. Figura e închisă, conceptul e deschis. Figura e aproximaţie, cu caracter caricatural, a esenţei. Fie ca substitut primitiv al conceptului, fie ca ilustraţie didactică a acestuia, utilitatea gnoseologică a figurii se afirmă numai dacă e depăşită şi abandonată.

II. Pe temeiul celor de mai sus, atingem acum o altă temă. Anume, evidenţierea rolului pe care figura grafică l-a putut juca în calitate de instrument practic, ideologic, al unei anumite teorii sociale şi politice, în speţă aceea cuprinsă în capitolul *Hong-fan* din cartea *Şu dzing*. Avem aici, cum vom vedea, semnul figural ca expresie a unui liant de ordin social, ca factor semnificativ al întăririi disciplinei în stat.

Hong-fan sau „Marea Regulă" reprezintă, conform tradiţiei, capitolul IV al celei de-a patra părţi a cărţii *Şu dzing* şi conţine o doctrină concentrată în virtutea căreia, pe o bază filozofică generală, este expusă o teorie politică dorită să asigure fericirea colectivă. *Hong-fan* cuprinde un preambul şi nouă paragrafe. Textul e considerat, de legendă, ca avînd caracter *sacru*; numărul, conţinutul şi ordinea de succesiune a celor nouă paragrafe ar avea, de asemeni, caracter sacru. S-a bucurat vreme de multe

[1] Vd. *Sensuri universale şi diferenţe specifice în filozofia orientului antic*, vol. I, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 242–244.

[2] Vd. *Figura grafică şi abstracţia filozofică*, în „Viaţa românească", nr. 2, 1968.

veacuri de o autoritate absolută, la fel de constantă timp îndelungat ca şi liniile de forţă caracteristice orînduirii social-economice a Chinei antice şi medievale.

Dacă faptul acestei autorităţi e indiscutabil, datarea e discutată. Deşi formal *Hong-fan* face parte din *Şu dzing*, totuşi considerente de stil determină pe Go Mo-jo să-i atribuie o dată mai tîrziu decît restului cărţii *Şu dzing*, şi anume etapa istorică *Djang-go* (a „principatelor beligerante")[3] (sec. V—III î. e. n.). Observ că logica textului, ca şi gradul de maturitate al gîndirii filozofice din subtext confirmă punctul de vedere al autorului chinez contemporan.

Să parcurgem sumar cele nouă „articole-reguli" :

Primul articol ne oferă o sumară ontologie a celor cinci *Sing* : „apa, focul, lemnul, metalele, pămîntul" [4]. Ele ne sînt prezentate în variate ipostaze : o ipostază substanţială, materială, implicată şi o ipostază funcţională multiplă explicită, relevînd caracterul lor de factori materiali ai mişcării, modificării, generării, distrugerii etc. Existenţa societăţii ar depinde în mod primordial de capacitatea guvernanţilor de a se conforma acestor entităţi, de a nu stînjeni libera lor acţiune cosmico-biologică.

Al doilea articol enumeră cei cinci factori ai activităţii omului şi anume : comportarea, vorbirea, văzul, auzul, gîndirea. Înţelepciunea supremă se obţine prin optima funcţionare a acestor facultăţi.

În al treilea articol găsim inventariate, într-o enumerare care va deveni clasică în documentele chineze ulterioare, cele opt obiective fundamentale ale guvernării : procurarea alimentelor, a produselor meşteşugăreşti şi a monedei, organizarea ceremoniilor religioase, sarcinile în domeniul lucrărilor publice ca diguri, drumuri şi altele, învăţămîntul public, justiţia criminală, tratamentul aplicat străinilor, treburile militare [5].

Articolul următor, al patrulea, indică criteriile de măsură în care intră deopotrivă relate (anul, luna, ziua, stelele etc.), cum şi relaţii (după cum arată vechii comentatori e vorba de raporturi astronomico-matematice ce pot fi statornicite prin calcul).

Al cincilea articol ocupă un loc deosebit şi vizează pe suveran, ca model al ordinii sociale, ca principiu al eticii colective, ca „pivot" al armoniei dintre societate şi cosmos. Citim : „dacă suveranul va face astfel încît persoana sa să fie centru al dreptului echilibru (pivot), atunci el va dobîndi pentru sine cele cinci fericiri şi le va dărui apoi popoarelor... Dacă printre popoare nu se pun la cale înţelegeri criminale, nici acte rele de răzmeriţă şi nici nu se văd obiceiuri stricate, toate acestea se datoresc faptului că suveranul ştie să păstreze locul dreptei cumpene (pivot) ...Popoare, uniţi-vă şi purtaţi-vă aşa cum cere cumpăna cea dreaptă (pivotul)... Aceste norme despre nobilul pivot sînt reguli de neschimbat".

În conformitate cu articolul al şaselea, sînt statornicite cele trei virtuţi prin care se asigură dreapta guvernare. Ele stabilesc în ierarhia

---

[3] То Мо-Жо, *Философия древнего Китая*, Moscova, 1961, p. 7.

[4] *Şu dzing*, IV, Hong-fan, art. 1 Aici şi mai jos citez din ediţia franceză : *Chou King*, trad. P. Gaubil, Paris, N. M. Tilliard, 1770.

[5] Referitor la toate acestea, Vd. în ediţia citată a cărţii *Şu dzing*, precizările lui De Guignes, p. 166, notele *2* şi *3*.

sistemului de organizare politică dat măsura justă a exercitării de către suveran a prerogativelor sale de ordin administrativ, penal, cum și ca beneficiar al unor foloase materiale.

Articolul următor, al șaptelea, indică felul în care urmează să fie luate hotărîrile în cazul unor probleme de stat dificile. În toate aceste cazuri trebuie să intre în joc părerea *suveranului*, părerea *aristocrației funcționărești*, părerea *poporului* cum și punctul de vedere ce se desprinde din *divinația* întemeiată pe consultarea celor două instrumente magice clasice : broasca țestoasă și planta numită „coada șoricelului". Niciodată nu poate fi încălcată directiva ce rezultă din divinație. Totuși, „dacă broasca țestoasă și *Șî* (coada șoricelului) se află în contradicție cu sentimentul oamenilor, va fi mai bine să nu se facă nimic, altminteri lucrurile vor ieși rău".

În articolul opt sînt menționate relațiile, presupuse a exista, între „semnele" climatice (adică ploaia, căldura, vîntul etc.) și însușirile operei de guvernămînt. De pildă „Cînd domnește virtutea, ploaia vine la vreme"... „Dacă purtările sînt ușuratice și nesocotite atunci vremea e prea uscată"... „Căldura nu conține dacă domnesc neglijența și lenea" ... „Dacă modul de a fi al aerului în timpul anului ... este potrivit vremii, atunci grînele se coc și opera de guvernare nu întîmpină nici un fel de dificultăți".

Ultimul articol indică fericirile pe care le obține poporul dacă, se subînțelege, sînt respectate normele menționate în articolele precedente sau, în caz contrar, nefericirile ce-l așteaptă.

O sumară analiză a celor de mai sus evidențiază logica enunțurilor și a ordinii în care acestea sînt enumerate, ținînd seama de faptul că această ordine a fost întotdeauna considerată necesară, imuabilă.

Într-o formulă concentrată, principiul doctrinei ne apare, credem, astfel pe temeiul ordinii materiale imuabile, dar dinamice a naturii (1), utilizîndu-se facultățile subiective de cunoaștere-comunicare (2), procedînd prin intermediul variatelor activități guvernamentale (3) și folosindu-se adecvat criteriile de timp, spațiu și calcul (4), *suveranul* (este subiectul întregii propoziții logice) în calitatea sa de pivot social-cosmic, va asigura transmiterea către popor a „Binelui universal suprem" (5), cu condiția ca el să-și exercite în mod adecvat prerorgativele (6), să respecte variatele opinii și semne divinatorii (7), cum și semnele „cosmometrice" care înregistrează starea acordului dintre măsurile administrative și biologia astro-agricolă (8), așa încît fericirea poporului să fie asigurată (9).

O supervizare și mai concentrată a acestei formule pune în lumină un suprasens logic și mai stringent. Formula indică în *primul* articol fundamentul ontologic prim al operii guvernamentale, iar în *ultimul* articol scopul ultim al acesteia. În *centrul* ei (cifra 5 ocupă un loc central între 1 și 9) se află pivotul statului, confundat cu acela al echilibrului cosmic. Între 1 și 5 sînt enumerate cele trei serii de mijloace de care poate să *dispună* suveranul în acest scop, iar între 5 și 9 cele trei comandamente cărora, în scopul dat, el trebuie să li se *supună*.

Pentru cele ce urmează este important să subliniem cu tărie strictețea ordinii menționate. Indiciul asupra caracterului sacru al „Marii

Reguli" — „Suveranul Yu a primit cele nouă reguli din partea Cerului" [6] — are rostul de a pune în afara oricărei discuţii conţinutul comandamentelor ei şi raportul logic dintre ele, de a institui autoritatea ei absolută, de a îndepărta atributele accidentalului de armonia ei structurală şi implisit de a o promova în ordinea *esenţialului*. Necesitatea orînduirii date ni ce relevă în text şi în subtext.

Cînd, de exemplu, după înşirarea — la punctul *1* — a celor 5 *sing*, ca substanţe cosmice fundamentale, urmează — la punctul următor — înşiruirea activităţilor-funcţii ale omului, secvenţa, după cum arată comentatorii chinezi, are rostul de a statornici faptul că „aceste activităţi urmează să fie împlinite doar în armonie cu acţiunea celor cinci agenţi" (cosmici — *n.n.*). Aceasta deoarece „celor cinci agenţi ai macrocosmului îi corespund în microcosmul uman cinci puteri sau activităţi. Ordinea universală depinde de acest acord *unisono* dintre omenire şi natură" [7]. Sau, alt exemplu : punctul *6* care defineşte şi totodată delimitează prerogativele puterii suveranului este urmat în punctul următor de indicarea *raporturilor* în care intră aceste prerogative, atît cu opiniile altor factori din stat — aristocraţia şi poporul — , cît şi cu „opinia" factorilor magico-divinatorii. Exemplele ar putea fi înmulţite.

Autoritatea „Regulii" este asigurată nu numai prin faptul că are, conform primului articol, o bază ontologică obiectivă, cosmică. În plus, conform tradiţiei redată de comentatori, „Marea Regulă" a fost primită de către Yu, gravată fiind sub forma unui desen pe spinarea unei broaşte ţestoase care a ieşit din fluviul *Lao* [8]. Or, după cum se ştie, în doctrina ocultă a vechii Chine broasca ţestoasă simbolizează universul avînd, se spune, baza pătrată ca pămîntul, carapacea rotundă ca cerul, iar între ele trupul viu, analog omenirii. Pe de altă parte, dacă din cele nouă reguli lăsăm la o parte pe suveran care, ca centru şi subiect, este entitatea regrupantă a celorlalte, atunci se constată o altă analogie, aceea între cele opt reguli rămase şi cele opt trigrame fundamentale care în *I dzing*, sînt totuna cu forţele — substanţe originare, constitutive ale întregii realităţi [9]. Altfel spus, prin „Marea Regulă", s-ar produce un gen de transmutaţie magică a esenţei materiale şi energetice a universului către fiinţa statului. Armonia dinamică riguroasă a Cosmosului, construcţia compactă a trupului broaştei ţestoase, structura strictă a „Regulii" şi coeziunea statului se unifică astfel sub acelaşi unic concept, care, de altfel se regăseşte tocmai sub simbolul broaştei ţestoase.

Pe scurt, „Marea Regulă" ne apare ca expresie a unei doctrine ontologice, politice şi etice cu caracter monolit.

III. Iată, alăturat (fig. 1), desenul purtat de broasca ţestoasă, desen cunoscut sub numele de „desen al fluviului Lao" şi care exprimă pe *Hong-*

---

[6] *Şu dzing*, IV, Hong-fan, Preambul.

[7] Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Sienhsien, 1917, p. 57.

[8] *Şu dzing*, ed. cit., precizarea lui De Guignes, la p. 353.

[9] *Ibidem*, p. 354.

fan. E o figură care împreună cu altele „se află în fruntea tuturor ediţiilor chineze ale cărţii *Şu dzing*" [10]. Este, cum se observă, un *careu magic*: numărul de puncte înscrise pe fiecare din cele patru laturi dau acelaşi

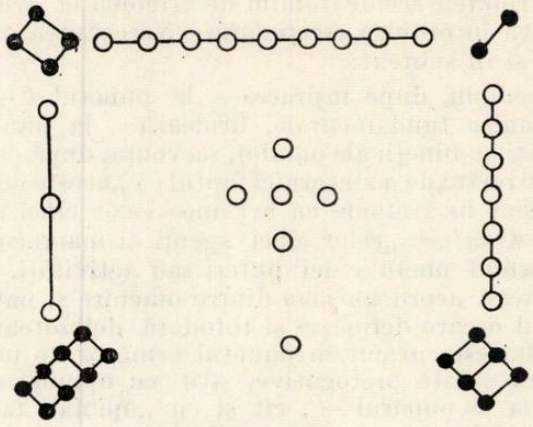


Fig. 1

total, de 15; pe încă alte patru sensuri — cruciş şi curmeziş — suma punctelor este, de asemeni, 15.

Faptul e important. El ne atestă că structura careului are un caracter strict, determinat de faptul că ordinea diferitelor grupuri de puncte e şi ea strictă, neputînd fi modificată. Or, fiecare din cele nouă componente ale careului corespunde uneia din cele nouă reguli menţionate adineaori, numărul fiecărei reguli fiind exprimat prin numărul respectiv de puncte din careu. Aşadar, *strictetea ordinii grafice corespunde stricteţii ordinii logice, despre care am vorbit ceva mai sus*. Desigur că ingeniozitatea autorului anonim care a descoperit posibilitatea de a traduce într-un „careu magic" ordinea logică a înlesnit considerabil posibilitatea de a amplifica prin intermediul forţei magicului autoritatea regulii social-politice date.

Am reamintit în prima parte a prezentului articol funcţia limbajului figural de constituire a abstracţiilor filozofice şi implicit de semnificare a conţinutului lor. Acum, după ce am evidenţiat în *Hong-fan* termenii unui anumit statut filozofico-politic — de mare importanţă în istoria Chinei — rămîne să vedem ce ne spune desenul „fluviului Lao" referitor la raportul dintre menţionata funcţie abstractizant-signifiantă a figurii şi doctrina din *Hong-fan*.

Constatăm că acum funcţiile abstractizant-signifiante ale metaforei figurale nu se restrîng la o simplă cerinţă logică primitivă, ci ridicîndu-se pe alt plan se îmbogăţesc cu un scop social practic. Este scopul de a participa la clarificarea, la amplificarea semnificaţiilor şi la sporirea autorităţii unui *text*, sediu al descrierii *societăţii* chineze, a temeiurilor ei *ontologice* şi a idealurilor ei *etice*. Destinaţia practică devine şi mai certă dacă luăm în considerare corelativul incontestabil magic al desenului, ştiut fiind că procedura magică indică întotdeauna un scop utilitar.

[10] *Ibidem*, nota lui De Guignes, la p. 319 (primul desen *ajuns pînă la noi*, aparţine însă unei date tîrzii).

... Examinarea desenului introduce semnificaţii pe care simpla discursivitate din textul celor nouă puncte nu avea cum să le genereze sau o făceau în mod palid.

Desenul este dominat de grupul din *fig. 2*, unde punctele sînt toate albe şi dau acelaşi total de 15. Aceasta exprimă pe de o parte însuşirea lor de a purta acelaşi „semn" (bineînţeles, magic), iar pe de altă parte faptul că trebuie luate ca ansamblu. Grupul semnifică funcţia locului *central* ocupat de suveran, funcţia asocierii *concomitente* a acestui loc cu *fundamentul* celor cinci elemente cosmice (punct *1* din „Regulă") şi cu *destinaţia* etică supremă (punct *9*). Se constată că simpla enumerare din *textul* celor nouă puncte fusese insuficientă. Enumerarea putea să instituie raporturi doar între articolele *învecinate* din seria de două, dar nu şi altele. Dacă, pe lîngă aceasta mai ţinem seama şi de limbajul sărac şi solemn al textului, limbaj inevitabil al formulelor „revelate", ne dăm seama că el nu putea — peste relaţiile din serie — să valorizeze semnificaţia în virtutea căreia suveranul (5) intră într-un nou şir de raporturi : cel de pivot absolut, cel care-l leagă în mod primar de punctele *1* şi *9* şi cel în virtutea căruia comunică cu *fiecare* din *toate* celelalte nouă. Mai ales cum putea enumerarea proprie textului să semnifice *concomitenţa* tuturor acestor raporturi? Figura o poate face, ba chiar în mod *sugestiv*, activînd aşadar nu numai asupra semnificaţiilor, dar şi asupra capacităţii conştiinţei noastre de a le recepta.

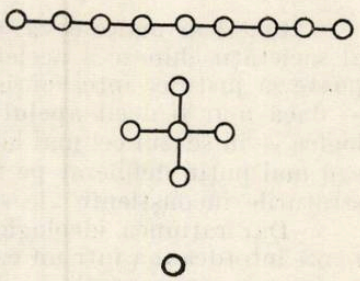


Fig. 2

Mai departe, în stînga şi în dreapta, sus, a desenului (*fig 1)*, prin simetria grafică dintre punctele *2* şi *4* (ambele colorate în negru) din „Regulă" se instituie ideea simetriei logice dintre două coordonate gnoseologice, cea *subiectivă* (activităţile individului) şi cea *obiectivă* (criteriile cosmice de spaţiu, de timp şi de raporturi astronomico-matematice calculabile) [11].

În stînga şi în dreapta, lateral, observăm simetria punctelor *3* şi *7* (avînd de asemenea aceeaşi culoare). Este o simetrie grafică ce generează o simetrie logică, indicînd raportul care trebuie să existe între obiectivele deciziilor guvernamentale şi condiţiile de consultări pe temeiul cărora urmează să fie luate aceste decizii, firește în cazuri mai dificile.

În fine, simetria grafică a punctelor *6* şi *8* (negre amîndouă) are şi ea semnificaţia ei logică. Suveranul îşi poate exercita prerogativele *(6)* fie bine, fie rău ; efectele cosmo-bio-economice (*8*) vor fi şi ele, în mod corespunzător, favorabile ori defavorabile.

Relaţiile „categoriografice" sînt mai numeroase, dar ne oprim aici. E destul spre a putea conchide că, pe linia de idei a prezentului articol, supervizarea de adineaori a seriei scriptice se desfăşoară mai departe — sub acţiunea signifiantă a structurii grafice — către o nouă supervizare, care ne conduce spre o superabstracţie susceptibilă prin simplitatea ei

[11] *Şu dzing*, ed. cit., nota 6, p. 166 şi nota 1, p. 167.

(proprie esenţelor profunde, de largă extensiune) să se apropie de simplitatea numărului matematic (esenţă de cea mai largă extensiune) al careului „magic" : *subiectul* (*5*), *fundat ontologic* (*1*), *atinge obiectul axiologic* (*9*) *dacă, în condiţii* date, *subiective* (*2*) *şi obiective* (*4*), *edictează* (*3*) *conform prerogativelor* (*6*), *opiniilor* (*7*) *şi liniilor de forţă social-cosmice* (*8*).

IV. Dar mai e ceva. Oare intenţia de a face înţeles tabloul general al societăţii chineze a acelei epoci sau chiar aceea de a-i spori sensurile, poate să justifice intervenţia magicului? În viaţa socială apelul la magic — dacă n-ar fi decît apelul la magia retorică — are adesea raţiuni ideologice — în sensul cel mai larg al cuvîntului — , contînd în mod mai mult sau mai puţin deliberat pe forţa cu care se infiltrează impactul magic în straturile inconştiente ale spiritului nostru.

Dar raţiunea ideologică, intenţia modificării stărilor de spirit, operează întotdeauna într-un cadru istoric *concret*. Nu poate fi vorba deci de societatea „în genere", ci de acele articulaţii ale ei unde apar relaţiile concrete, aspiraţiile pe care acestea le generează şi conflictul dintre ele. Tocmai aici intervine ideologicul, simpatia pentru un ideal dat, deosebit de altul, iar în caz de conflict de năzuinţe, simpatia în favoarea uneia dintre ele. Acum va fi vorba mai puţin de structura „figurii Lao" şi mai ales de *faptul* recurgerii la figură, privită ca *act figural*, privită deci prin prisma capacităţii ei magice de ansamblu de a juca un rol logico-psihologic subordonat unui ţel ideologic.

Aflăm despre textul *Hong-fan* că a fost dat de Cer suveranului Yu ca expresie a faptului că „Cerul are mijloacele sale tainice prin care face ca poporul să fie potolit şi stabil. El i se alătură (suveranului — *n.n.*) ca să-l ajute să-şi păstreze statul" [12]. Scopul ideologic în serviciul salvgardării ordinii şi autorităţii de stat — evident în cadrul unui *anumit* sistem de relaţii sociale — e deci *mărturisit*.

Care e acest sistem?

Întrebarea atinge mult dezbătuta chestiune a formaţiei social-economice a Chinei antice. După părerea noastră *Hong-fan* şi figura ce-l completează sînt gîndite în spiritul viziunii filozofice specifice unei societăţi bazate pe „modul de producţie asiatic" — pe care preferăm să-l numim „tributal" — şi, în cazul divergenţelor de idei, în spiritul ideologiei dominante în această societate [13].

a. Preambulul lui *Hong-fan* ne avertizează că „Cerul" a acordat „Marea Regulă" suveranului Yu, datorită atenţiei acordate lucrărilor hidrologice destinate să asigure „scurgerea apelor marii inundaţii" ; aceasta, în opoziţie cu predecesorul său care, printr-o proastă guvernare a făcut ca „cele cinci *Sing*" (apa, lemnul, pămîntul, focul, metalele) să fie pe de-a-ntregul dereglate. Întîlnim aici două din indiciile care caracterizează, primul, economia „tributală", cel de-al doilea, ideologia respectivă. În primul caz este vorba, cum s-a spus adesea, de rolul decisiv jucat în sistemul „tributal" de lucrările publice hidrologice, în al doilea caz de concepţia

[12] *Şu dzing*, IV, Hong-fan, Preambul.

[13] Referitor la caracterele acestei viziuni, cum şi la caracterul „tributal" al societăţii chineze antice, vd. studiul nostru, *Asupra formaţiunii sociale „asiatice"* (*în perspectiva istoriei filozofiei orientale*), în „Revista de filozofie", nr. 3, 1966.

bizară, dar, după părerea noastră tipic „tributală", a dependenței în care s-ar afla față de guvernare forțele biologice și în ultimă analiză cosmice. De altfel, ni se pare semnificativ faptul că purtătoarea „figurii Lao", broasca țestoasă — deci simbolul *universului* — iese din *fluviu*, acest capricios despot acvatic al despotismului economico-politic „tributal".

b. Prima sarcină a guvernării (art. *3*) constă în a asigura sistematic, nemijlocit, alimentele pentru popor (sau bogăția, cum repetă art. *9*), sarcină necunoscută în alte formații sociale precapitaliste ori în capitalism. Legat de aceasta și în același articol) obligația executării lucrărilor publice de mari proporții între care drumuri și *diguri* (în legătură cu distribuirea apelor, esențială în multe regimuri „tributale").

c. Categoriile sociale (art. *7*) sînt cele ale formației „tributale": aristocrația (ce gravitează în jurul monarhului) și poporul. Sclavii nu apar. Or, lucrările publice se puteau înfăptui în acele epoci fie prin sclavi, fie prin poporul organizat tributal în colectivități țărănești.

d. „În statele asiatice ... recoltele depind de o guvernare bună sau rea, după cum în Europa ele depind de starea bună sau rea a timpului" (Marx). E ceea ce spune în formă inversată art. *8*.

e. În sistemul „tributal" avem un mod singular de îmbinare a antagonismului și colaborării claselor. Un rol are aici *Vox populi* (art. *7*) [14]. Poporul, cînd se răscoală, nu se gîndește la înlăturarea relațiilor de producție existente, ci la un trai mai bun, în cadrul lor. Suveranul e și *beneficiar* al relațiilor sociale (bazate pe exploatare), dar și *obligat* față de ele (art. *6*, *7*, *8*). Este particularitatea „tributală" în virtutea căreia actele susceptibile să turbure ordinea socială sînt într-un fel sau altul reprimate, fie că sînt comise de popor, *fie de către suveranul ce nu-și îndeplinește obligațiile* (Preambulul).

f. Principiul suveranului ca pivot (art. *5*) al unității universului și al unității societății este extrapolarea pe plan de stat și cosmic a unității particulare a comunității agrare; este modalitatea ontologică sub care apare relația socială conform căreia virtuțile guvernării transmit prin intermediul suveranului, într-un sens, poporului fericirea obținută din cosmos și, în sens opus, cosmosului echilibrul său. Iată o nouă valoare semnificantă a relației figurale dintre punctele *5*, *1* și *9*.

În lumina considerentelor de mai sus se conturează principala funcție a „figurii Lao". Intenția gratuită de a zugrăvi societatea nu ar fi dus la „scoaterea din apă" a broaștei țestoase, nu ar fi identificat în obiectul acesteia din urmă corpul universului cu cel al societății. Prin inițiative a căror destinație a putut să rămînă în umbra conștientului unuia sau altuia dintre autorii ei nemijlociți, o reprezentare figurală — beneficiind de darurile empirice ale plasticității și ale fascinației magice care o dublează — a fost pusă în joc cu rolul de a întări forța semnificantă și modulatoare de conștiințe pe care a putut să o aibă textul lui *Hang-fan*, această forță pe care o evocă Iulia Kristeva prin a sa tipologie a practicilor semnificante. Mentalitatea politică a dominatorilor, reproducîndu-se în mod conștient sau inconștient, rezultatul este că spiritele sînt *în fapt* — cu sau fără intenții clarificate — magic angajate să se identifice cu instituțiile și

[14] Vd. S. N. Kramer, „*Vox Populi*" *and the Sumerian Literary Documents*, în „Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale" t. LVIII, nr. 4, 1964, passim.

raporturile sociale în care sînt angrenate, să vadă în ele totodată expresia necesităţii cosmice, a moralei şi a fericirii supreme.

Dar sarcina dată „figurii Lao" de a semnifica un concept *social* de înaltă forţă abstractizantă a putut fi luată în considerare doar datorită practicii prealabile de a utiliza serviciile de concept *logic* în genere, a figurii ca atare.

V. Se impun unele observaţii în legătură cu faptul că utilizarea figurilor plastice de care am vorbit, inclusiv aceea a „desenului fluviului Lao", aparţine întotdeauna unor îndeletniciri magice.

Mentalitatea magică e bivalentă. În ambiguitatea ei observăm nu numai arbitrariul, dar şi potenţe de raţionalitate. Demersul magic antrenează gîndirea spre semnificaţii aflate „dincolo de fenomen" şi, dacă punem între paranteze interpretarea magică, mistică dată acestui „dincolo", atunci consemnăm însuşirile gnoseologice autentice ale actului de depăşire a empirismului fenomenului, precum şi valoarea ontologică autentică a transfenomenului respectiv (dacă îl liberăm de interpretarea magică).

Considerînd al doilea aspect, observăm cît este de elocvent exemplul celor *8* trigrame şi al celor *64* de hexagrame din *I dzing*. Figurile ambelor serii sînt formate exclusiv din cele două feluri de linii, *iang*-linia continuă şi *in*-linia întreruptă. Convingerea în virtutea căreia semnificaţiile lor şi modificările acestora depind de structurile determinate de jocul celor două linii — joc al numărului şi ordinii — are caracter magic. Dar, implicit, magicianul a descoperit astfel *structura* şi a deschis, fără să ştie, posibilitatea valorizării ei autentice.

Structura „desenului Lao" a fost considerată magică. Dar ordinea punctelor lui este perfect analogă cu ordinea (*taxis*) atribuită de Democrit atomilor atunci cînd întocmea actul de naştere al conceptului, raţional, de structură a materiei. Pe de altă parte, spre a ilustra teza lui Democrit asupra valorii semnificante a ordinii într-o structură, Aristotel se referea la ordinea literelor în cuvînt, adică la structura imaginii fonice a semnificantului. Imaginea fonică şi imaginea grafică a „desenului Lao" se arată izomorfe.

Ambiguitatea magic-logic se constată şi în privinţa acţiunii pe care o exercită asupra cunoştinţelor plasticitatea. Trăirea magică a acesteia din urmă poate uşor să devină înveliş fantastic al unei interdependenţe veritabile (gnoseologice) dintre subiect şi obiect. În adevăr, forţa cu care concretul figural acţionează asupra operaţiei logice de autentică abstractizare depinde, pe de o parte, de însuşirea figurii de a *concentra* în sine o realitate obiectivă complexă, pe de altă parte, de intensitatea cu care subiectul participă activ la plasticitatea imaginii, altfel spus, în măsura în care o *trăieşte*.

În cultura chineză textele vorbesc despre pictorul Wen Tong, care „atunci cînd picta bambuşi pierdea cunoştinţa de sine şi devenea bambus"[15].

---

[15] Vd. N. Vandier-Nicolas, *L'homme et le monde dans la peinture chinoise*, în „Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1964, nr. 3, p. 318.

Imaginea picturală prilejuia deci o atare transformare în esența obiectului încît ea echivala cu un transfer vital, care nega ființa anterioară a subiectului. Transfer desigur magic, dar care putea dobîndi totuși, prin rezultat, un caracter rațional, stimulînd efortul rațiunii și opera acestuia de a se adecva esenței lucrului.

Toate acestea implică convingerea nestrămutată asupra caracterului motivat, determinat în mod imperativ, al fiecărui element propriu complexului plastic (figuri și relațiile dintre ele în structura dată); deci, ca principiu, fiecare detaliu e „însemnat", e „semn", are funcție *semiotică*. Numai astfel e presupus a semnifica un sens *altul*, corespunzător unui fapt *altul*, fie cosmic ori social; numai astfel, contopirea devotului cu semiotizantul plastic poate să devină un act de identificare a lui, prin intermediul semiotizantului, cu datul ontic (cosmic ori social).
Dat fiind deci *rectoul* magic al semiotizantului grafico-numeric, putem distinge în semiotizat *versoul* rațional care exprimă un anumit real obiectual. Autenticitatea obiectuală este *ea* aceea care justifică verso-ul, dotat astfel și el cu autenticitate, al pseudoraportului (magic).

Aceasta legitimează dreptul nostru de a fi căutat semnificații în diferitele constituente ale „desenului fluviului Lao". Alcătuitorii „careului magic" în cauză au căutat să exprime prin el un complex de gînduri cît mai amplu cu putință. În intenția lor, nimic în desen nu trebuia să fie fortuit, nesemnificativ. Nu se poate așadar obiecta că atribuim sensuri acolo unde ele ar lipsi. Nu se poate doar obiecta că le dăm o interpretare greșită, în care caz ar trebui propusă o alta. Existența sensului e indiscutabilă. Discutabilă e doar determinarea lui.

Trebuie să păstrăm cu grijă echilibrul între sarcina de a consemna rolul restrîns, iluzoriu și depășit jucat de imaginea figurală în istoria gîndirii și aceea de a evidenția sensurile ei largi, autentice, permanente. Înclinînd o clipă în favoarea acesteia din urmă, atingem printr-o remarcă a lui Matisse estetica plastică a contemporaneității. Iată că deși cuvintele lui Matisse angajează emoția artistică înțeleasă ca relație reciprocă subiect-obiect, ele se potrivesc și lumii trăirilor magice. În jurnalul său, pictorul francez menționînd vechea zicală chinezească „atunci cînd desenezi un arbore trebuie să simți cum crești o dată cu el", adaugă că desenul și culoarea folosite de pictor sînt doar sugestii: „prin iluzie, ele vor trebui să provoace în spectator posesiunea lucrurilor".
În cazuri ca acela al „desenului Lao" asocierea factorului *număr* poate alimenta cele două genuri de operații, magică și logică. Surprizele pe care le rezervă relațiile numerice pot fi folosite ca argumente în favoarea magiei numărului, dar, pe de altă parte, numărul fiind abstracție poate să funcționeze și ca instrument de depășire filozofică a aparenței sensibile, cum s-a întîmplat de pildă în cadrul pythagorismului. Cînd numărul ia chip figural, ca în „desenul Lao", atunci forța lui signifiantă crește în proporție geometrică în raport cu capacitatea ce ar reveni numerației și figurației luate separat.

Metafora poetică, magia numărului și a plasticității, figura grafică au putut îndeplini în istoria gîndirii, fiecare în felul ei specific, rolul de a semnifica abstracții filozofice. „Desenul Lao" ne oferă un caz unde iluzia magică figurală, asociată misterului numărului, a funcționat — în epoca

de tinereţe a filozofiei — cu funcţii totodată logice şi ideologice : sporirea capacităţii oamenilor în opera de elaborare a conceptului — de înaltă abstractizare — a mediului lor social-politic ; angajarea lor de a trăi intim esenţa acestuia ; înfăptuirea, pe această cale, a unei suduri ideologice optime între conştiinţe şi sistemul dat de relaţii sociale şi politice.

Gîndim prin imagini, filozofăm prin imagini. Răspunzînd acestui comandament, filozoful s-ar putea realiza în mod optim scriind romane, spunea Camus. Preferînd imaginea grafică cărturarii oficiali ai epocii „principatelor beligerante" au consemnat filozofia lor socială militantă într-un roman figural.

INFORMAȚIE MINIMĂ, SEMNIFICAȚIE MAXIMĂ

DE

ADRIAN RESTIAN

Nu numai existența sistemelor dinamice complexe, dar nici un fel de activitate organizată nu este posibilă fără schimbul de informații, generate de neuniformitatea, de mișcarea, de evoluția lumii înconjurătoare.

Definită statistic, cantitatea de informație, generată de această lume în frămîntarea ei continuă, atinge cifre impresionante, microscopicele bacterii elaborînd în creșterea lor 10^3-10^9 bit/sec[1].

Considerată din punct de vedere uman, din punct de vedere al utilității și din punct de vedere al valorii [2] o mare cantitate, cea mai mare cantitate de informație este inutilă. Nu este exclus, este chiar foarte probabil, ca informația inutilă unui sistem să fie utilă, sau chiar necesară, altui sistem, dacă nu chiar aceluiași sistem în alte situații, dar este absolut sigur că aplicarea teoriei informației în pedagogie [3], în fiziologie[4], în sociologie [5] se lovește de anumite limite care nu-i permit să intre în intimitatea fenomenelor. În tendința de a depăși aceste limite s-a ajuns la relativitatea și semnificația informației [6,7,8,9]. Dar în timp ce informația cu limitele ei poate fi exact măsurată, informația scutită de aceste limite, adică relativitatea și semnificația informației nu numai că nu pot fi exact măsurate, dar nu pot fi nici măcar vag evaluate.

---

[1] V. Săhleanu, *Informația structurală și informația chimică a macromoleculelor*, în „Fiziol. norm. și pat.", nr. 4, 1965.

[2] L. Brillouin, *Le science et la théorie de l'information*, Paris, 1959.

[3] L. B. Itelson, *Metode matematice și cibernetice în pedagogie*, București, Edit. didactică, 1967.

[4] V. Preda, *Informație și semnificație*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964.

[5] G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1967.

[6, 7, 8, 9] L. Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Paris, 1959; G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, Edit. politică, 1967; V. Preda, *Informație și semnificație*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964; V. Săhleanu, *Informația structurală și informația chimică a macromoleculelor*, în „Fiziol. norm. și pat.", nr. 4, 1965.

Rev. filoz., 18, 9, p. 1229–1232 București, 1971.

Stabilitatea sistemelor dinamice complexe într-un mediu foarte variabil presupune existența informației privind modificarea mediului și comanda corespunzătoare informației primite. Se subînțelege utilitatea acestei informații, chiar și semnificația ei, din moment ce conduce la o anumită comandă din mulțimea comenzilor posibile. Dar pentru a nu fi numai subînțeleasă, semnificația a fost chiar inclusă între informație și comandă, cel puțin atunci cînd este vorba de sistemele vii [10].

Dar ce reprezintă semnificația într-un sistem cibernetic? Care sînt legăturile ei cu informația și comanda?

Sistemul dinamic complex este în același timp și un sistem de comunicație; el primește informații din mediul care emite mesaje, codifică informația primită pentru a o transmite sub formă de semnale pînă la receptor, unde este prelucrată și transmisă, tot sub formă de semnale, destinatarului care o decodifică și efectuează comanda corespunzătoare.

Din această schemă rigidă nu reiese cum același mesaj care nu are nici o semnificație, poate dobîndi o semnificație și cum poate schimba această semnificație de la un moment la altul în funcție de starea sistemelor. Este foarte probabil ca dobîndirea semnificației, sau schimbarea ei, să aibă loc în timpul prelucrării informației, momentul cel mai obscur, pe care cibernetica, abuzînd de metoda cutiei negre, nici nu s-a prea chinuit să-l elucideze, deși din punct de vedere cibernetic, dobîndirea semnificației s-ar putea să nu reprezinte altceva decît dirijarea informației pe una din mulțimea căilor posibile, pentru a se obține o comandă din mulțimea comenzilor posibile, corespunzătoare necesităților sistemului dinamic complex.

Sistemele dinamice complexe, dar mai ales organismele vii ca sisteme dinamice complexe, sînt formate dintr-o rețea extrem de intricată de canale de comunicație, mulțimea răspunsurilor posibile fiind proporțională cu complexitatea sistemului, răspunsul depinzînd în ultimă instanță de canalul pe care a fost condusă informația.

Informația este culeasă din mediu cu ajutorul analizorilor, care sînt profilați a culege numai anumite tipuri de informație, calea de transmitere a informației fiind deci unică pînă în momentul prelucrării ei (informația luminoasă: ochi, nerv optic etc.), dar deschizîndu-se apoi în fața informației un mare număr de combinații posibile din mulțimea și așa destul de numeroasă a canalelor de comunicație, ceea ce explică și mulțimea semnificațiilor posibile ale unei informații.

Organismele vii „pe baza modelului intern de care dispun, aceste sisteme sînt în stare să coordoneze o semnificație cu o succesiune oarecare de semnale sosite din lumea exterioară... semnificație care poate varia în funcție de structura modelului intern" [11].

---

[10] V. Preda, *Informație și semnificație*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964.
[11] G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1967.

„Grație valorificării prin semnificație a factorilor mediului extern, organismul viu creează o imagine dinamică a lumii exterioare în raport cu necesitățile sale organice" [12].

Adică între elementele mulțimii M a informațiilor sosite din mediu și elementele mulțimii O ale comenzilor organismului se stabilesc relații corespunzătoare modelului intern și necesităților sistemului.

O informație maximă, reprezentînd un element nou al mulțimii M prin însăși noutatea maximă pe care o aduce, nu poate avea nici o semnificație, fiind maximă și surprinzătoare tocmai pentru că nu aparține imaginii dinamice despre lume sau modelului intern al sistemului respectiv care acordă semnificație informațiilor primite. Ea nu poate avea o semnificație decît dacă este inclusă în mulțimea M, printre celelalte informații ale mediului extern. Dar odată inclusă în această mulțime ea nu va mai reprezenta o informație maximă și cu cît va corespunde mai mult imaginii despre lume, cu atît va fi mai puțin surprinzătoare și mai mică cantitatea de informație pe care o aduce.

Acesta este cazul reflexului condiționat, unde un excitant condiționat care aduce o informație maximă sfîrșește prin a avea semnificația excitantului necondiționat cu care a fost asociat, în timp ce-i scade cantitatea de informație datorită repetatelor asocieri.

Semnificația este indisolubil legată de informație care este purtătoarea semnificației, tot așa cum informația este indisolubil legată de energie, care este purtătoarea informației. Dar în timp ce informația depinde de probabilitatea de realizare a unui eveniment din mulțimea evenimentelor probabile și este cu atît mai mare cu cît probabilitatea de realizare a evenimentului este mai mică, semnificația depinde de probabilitatea de a conduce această informație pe o anumită cale din mulțimea căilor probabile și este cu atît mai mare cu cît probabilitatea de a conduce pe această cale este mai mare.

Posibilitatea sistemului de a conduce informația pe diferite căi pentru a se obține răspunsuri diferite corespunzătoare căilor pe care a fost condusă, stă la baza relativității și semnificației informației. Între două sisteme cu cîte o singură cale de transmitere a informației și cu cîte un singur răspuns posibil nu se va putea vorbi de relativitatea informației, relativitate care presupune cel puțin cîte două căi și cîte două răspunsuri posibile, semnificația apărînd și mai tîrziu, ca făcînd parte din posibilitățile mai largi ale sistemului dinamic de a-și menține stabilitatea.

Semnificația face posibilă previziunea care deosebește deocamdată sistemele biologice de cele mai complicate mașini cibernetice. Prin apariția excitantului condiționat sistemele biologice prevăd apariția excitantului necondiționat și se pregătesc chiar să-l întîmpine (salivează etc.). Aceasta înseamnă că informația minimă, corespunzătoare probabilității maxime de realizare a unui eveniment, încadrată perfect în imaginea despre lume și în modelul intern, tocmai datorită acestei maxime probabilități, are o semnificație maximă, are ceea ce în fiziologie se numește o cale bătătorită.

Posibilitatea sistemului dinamic de a conduce informația pe diferite căi, pentru a obține răspunsuri diferite, obligă înlocuirea schemei

---

[12] V. Preda, *Informație și semnificație*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964.

clasice a sistemului de comunicaţie cu un singur destinatar (fig. 1) cu o schemă cu mai mulţi destinatari (fig. 2).

Schema clasică ar fi valabilă numai dacă decodificarea ar putea fi făcută de un singur destinatar, cum este cazul informaţiei structurale,

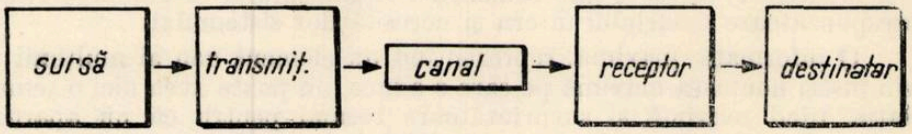


Fig. 1. Schema clasică a unui sistem de comunicaţie.

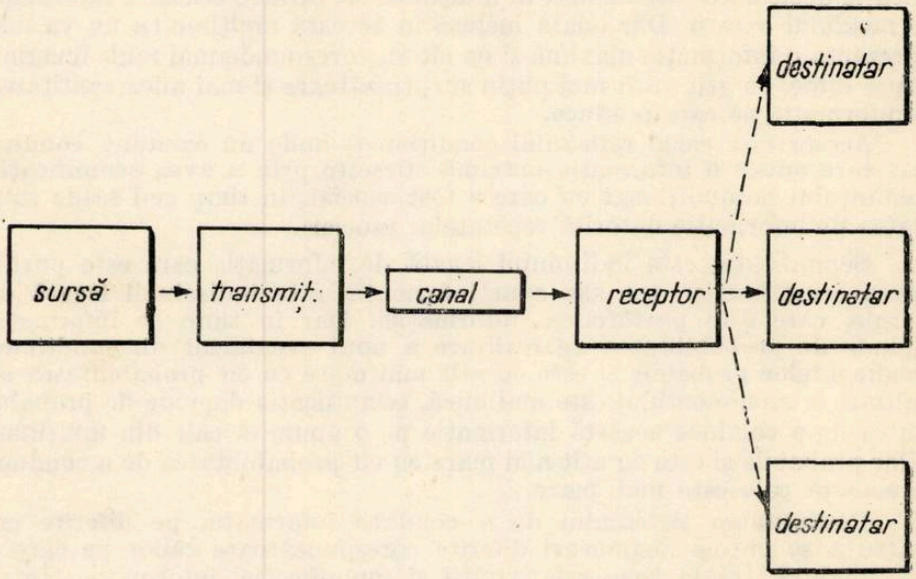


Fig. 2. Schema unui sistem de comunicaţie cu mai mulţi destinatari.

adusă de hormoni, vitamine etc., care poate călători liberă prin sistemul de comunicaţie, nefiind decodificată decît acolo unde trebuie să acţioneze şi unde are o semnificaţie.

Semnificaţia este deci indisolubil legată de informaţie, de posibilităţile de conducere şi de codificare. În timp ce informaţia tinde către valoarea ei minimă, semnificaţia tinde către valoarea ei maximă, fiind posibilă deci măsurarea semnificaţiei, lărgindu-se posibilitatea ciberneticii de a intra în intimitatea fenomenelor şi posibilitatea construirii unor sisteme cibernetice din ce în ce mai perfecţionate.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10.— FF 49.— DM 40.
Toute commande á l'etranger sera adressée à Centrala cărţii, Oficiul de Comerţ exterior, boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Vol. I. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei; vol. II. *Structura procesului cultural de masă*. Sub redacția Haralamb Culea, 1971, 282 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21, 50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei. *Scrieri inedite*. II. *Destinul omenirii*. V, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 167 p., 7,50 lei.

AMMONIUS și STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel**, Traducere, Cuvînt înainte, note și comentarii de Constantin Noica, 1971, 216 p., 13,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

GHEORGHE IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 156 p., 7 lei.

GEORGETA-DAN SPÎNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS. **Empatia**, Cercetări experimentale, 1971, 184 p., 7,25 lei.

EDITH. GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană**. 1971, 204 p., 8 lei.

REV. FILOZ., 18, 9, P. 1101–1232, BUCUREȘTI, 1971

I. P. I. — c. 2774

43503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7979

TOMUL 18, 1971

DIN SUMAR:

IDEOLOGIE, ȘTIINȚĂ, ACȚIUNE, CORNEL POPA

FILOZOFIA POLITICĂ ȘI ȘTIINȚELE POLITICE, OVIDIU TRĂSNEA

CONSTRUCȚIA SEMANTICĂ A LOGICII INDUCTIVE (I) ILIE PÂRVU

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIILE ESTETICE ALE LUI FRANZ MEHRING, STEFAN MORAWSKI

NOTE DESPRE DINAMICA STRUCTURII SOCIALE, IOSIF SZÖCS

CULTURĂ ȘI UMANISM (VII)
Pace — Dezarmare — Umanism, AL. TĂNASE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin Întreprinderea de comerț exterior „LIBRI" căsuța poștală 134—135, (Calea Victoriei 126, București, România) sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa : B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7979.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 10 1971

ULU 2014

2022

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

- CORNEL POPA, Ideologie, știință, acțiune 1237
- OVIDIU TRĂSNEA, Filozofia politică și științele politice 1253
- ILIE PÂRVU, Construcția semantică a logicii inductive (I) 1263
- ȘTEFAN MORAWSKI (R. P. Polonă), Cu privire la concepțiile estetice ale lui Franz Mehring 1277

DISCUȚII

- IOSIF SZÖCS, Note despre dinamica structurii sociale 1295

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- AL. TĂNASE, Cultură și umanism (VII); Pace — Dezarmare — Umanism 1301

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- M. BULIMAR, Activismul ca ideal cultural la Tudor Vianu 1313

OPINII DESPRE CĂRȚI

- VASILE FRĂTEANU, O carte de estetică 1325
- DUMITRU MATEI, Prospecțiune în metodologia esteticii filozofice marxiste . . . 1337

CRONICA IDEILOR

- PETRE DATCULESCU, Tendințe noi în psihosociologia americană a organizării 1347

Rev. filoz., 18, 10, p. 1233–1356, București, 1971

13.355

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 10** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- КОРНЕЛ ПОПА, Идеология, наука, действие 1237
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Политическая философия и политические науки 1253
- ИЛИЕ ПЫРВУ, Семантическое построение индуктивной логики (I) 1263
- ШТЕФАН МОРАВСКИЙ (ПНР), Об эстетических взглядах Франца Меринга 1277

ДИСКУССИИ

- ИОСИФ СЁЧ, Заметки о динамике социальной структуры 1295

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (VII). Мир — разоружение — гуманизм 1301

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- М. БУЛИМАР, Активизм как культурный идеал у Тудора Виану 1313

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ВАСИЛЕ ФРЭЦЯНУ, Книга по эстетике 1325
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Проспекция в методологии марксистской философской эстетики 1337

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ПЕТРЕ ДАТКУЛЕСКУ, Новые тенденции в американской психосоциологии организации 1347

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 10 1971

SOMMAIRE

RÉALISATION DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE— OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- CORNEL POPA, Idéologie, science, action 1237
- OVIDIU TRĂSNEA, Philosophie politique et sciences politiques 1253

ILIE PÂRVU, Construction sémantique de la logique inductive 1263

- STEFAN MORAWSKI (R. P. de Pologne), Au sujet des conceptions esthétiques de Franz Mehring 1277

DISCUSSIONS

- IOSIF SZÖCS, Notes sur la dynamique de la structure sociale 1295

NOTES PHILOSOPHIQUES

- AL. TĂNASE, Culture et humanisme (VII); Paix — Désarmement — Humanisme 1301

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- M. BULIMAR, L'Activisme comme idéal culturel dans l'œuvre de Tudor Vianu 1313

OPINIONS SUR LES LIVRES

- VASILE FRĂTEANU, Un livre d'esthétique 1325
- DUMITRU MATEI, Prospection dans la méthodologie de l'esthétique de la philosophie marxiste. 1337

CHRONIQUE DES IDÉES

- PETRE DATCULESCU, Tendances nouvelles dans la psychosociologie américaine de l'organisation 1347

Rev. filoz., **18**, *10*, p. 1233—1356, Bucureşti, 1971

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ – OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

IDEOLOGIE, ȘTIINȚĂ, ACȚIUNE

DE

CORNEL POPA

Pe fundalul realizărilor obținute în dezvoltarea vieții economice a statului nostru și în contextul angajării întregului nostru popor în construirea societății socialiste multilateral dezvoltate, activitatea ideologică, în variatele sale forme și la toate nivelele, a cunoscut în ultima perioadă o remarcabilă înviorare. Imboldul spre acest reviriment l-au constituit propunerile de măsuri pentru îmbunătățirea activității politice-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii, prezentate de tovarășul Nicolae Ceaușescu în fața Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și adoptate în unanimitate de către acesta, precum și expunerea făcută la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative.

Documentele menționate stabilesc direcțiile principale ale activității pe tărîm ideologic-educativ și propun un amplu program de cercetare a aspectelor teoretice-ideologice majore ale construirii societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, de studiu al profundelor transformări care au loc pe plan internațional în societatea contemporană. Activitatea teoretică-ideologică apare în viziunea partidului nostru ca reversul și complementul firesc al activității practice-constructive, de conducere politică a societății la toate nivelele și în orice sector de activitate. Activistul de partid și de stat, înzestrat cu bogate cunoștințe tehnice-profesionale, trebuie să dețină o temeinică pregătire marxist-leninistă, ideologică, teoretică, să fie apt nu numai să aplice hotărîrile partidului, dar în același timp să contribuie la elaborarea tezelor teoretice, a liniei generale politice a partidului de construire a socialismului în țara noastră [1].

Teoria și practica trebuie să fie sudate organic între ele : orice problemă practică importantă a edificării noii societăți presupune o fun-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, București, Edit. politică, 1971, p. 41.

Rev. filoz., 18, *10*, p. 1237–1252, București, 1971

damentare teoretică-ideologică şi, invers, orice problemă teoretică-ideologică autentică se răsfrînge sub o formă sau alta asupra activităţii practice.

În contextul reliefării de către recentele documente de partid a importanţei ideologiei în desăvîrşirea profilului socialist al societăţii noastre, ne propunem să analizăm, în lumina disputelor din filozofia contemporană, natura şi statutul ideologiei, raporturile sale cu ştiinţa şi cu activitatea practică, dimensiunile şi funcţiile oricărei construcţii ideologice. Preocuparea pentru influenţa ideologiei asupra activităţii practice, asupra acţiunii umane se înscrie pe linia interesului nostru mai vechi faţă de factorii şi condiţiile eficienţei acţiunii umane sau de praxiologie.

1. NATURA ŞI ESENŢA IDEOLOGIEI

Termenul „ideologie" a fost introdus, se pare, în filozofia modernă de către iluminiştii francezi. El apare în titlul unei lucrări în mai multe volume scrise de gînditorul iluminist Destutt de Tracy (*Eléments d'idéologie*), ca şi în unele scrieri ale lui Volney şi Cabanis consacrate problemei raportului dintre materie şi conştiinţă. Prin ideologie, ultimii doi înţelegeau cercetarea ideilor sub raportul cauzelor şi al efectelor lor [2]. Accepţia termenului la aceşti gînditori nu era străină, pe cît se pare, de orientarea fiziologistă, materialist-vulgară a concepţiei lor filozofice.

În scrierile lor de tinereţe, Marx şi Engels utilizează termenul ideologie într-un sens particular de mistificare sau de falsă conştiinţă, respectiv de reflectare denaturată în conştiinţa oamenilor a proceselor din lumea reală. Ulterior, termenul de ideologie este folosit de Marx şi Engels într-o accepţie mai largă de totalitate a ideilor politice, morale, juridice, filozofice şi religioase etc., care reflectă existenţa socială într-o epocă dată prin prisma intereselor şi aspiraţiilor unei clase sau grup social. Lenin utilizează termenul ideologie în sensul ultim propus de Marx şi Engels, arătînd că ideologia este organic legată de condiţiile social-istorice ale claselor şi grupurilor sociale, de aspiraţiile şi de programele de acţiune practică a acestora. Lenin adînceşte analiza problemelor ideologice în indisolubilă legătură cu activitatea partidului revoluţionar al clasei muncitoare, subliniind importanţa clarificărilor ideologice şi a adoptării unei ideologii unice, consecvent revoluţionare pentru organizarea luptei partidului şi clasei muncitoare. „. . . Rolul de luptător de avangardă — arăta V.I.Lenin în *Ce-i de făcut?* — îl poate îndeplini numai un partid călăuzit de o teorie înaintată" [3].

Ce a adus marxismul nou în interpretarea fenomenului ideologic? Prin ce a depăşit Marx pe tinerii hegelieni şi pe Hegel în înţelegerea ideologiei? Care sînt principalele teze care definesc concepţia marxistă despre ideologie?

---

[2] Cf. John Somerville, *Philosophy, ideology and marxism today*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Universität Wien, vol. I, 1968, p. 434.

[3] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 6, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 24 .

Cu riscurile inerente oricărei formulări laconice, teoria marxist-leninistă despre fenomenul ideologic poate fi rezumată în următoarele teze :

a) *Producțiile ideologice sînt reflectarea corectă sau denaturată a existenței sociale a claselor și a grupurilor sociale*, proiectarea în plan spiritual a locului specific, a aspirațiilor și a intereselor acestora. În această ordine de idei, Marx și Engels și ulterior Lenin au criticat teoriile filozofice și sociologice care încercau să prezinte construcțiile ideologice ca produse autonome ale rațiunii umane, ale geniului creator independent, ale fanteziei creatoare etc. Ei au arătat că și cele mai aberante producții ideologice nu sînt lipsite de un temei și de o motivație social-istorică. „La început, producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale ... Conștiința (*das Bewusstsein*) nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiința (*das bewusste Sein*), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor.

... Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor, pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare ; oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor. Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința"[4].

b) *Ideologia joacă un rol activ în dezvoltarea societăților umane.* Producțiile ideologice, teoriile politice, juridice și economice, sistemele etice, dogmele religioase — genetic explicabile prin raportarea lor la existența social-istorică — se răsfrîng asupra acestei existențe sociale, asupra activității istorice reale a claselor și a grupurilor sociale și reprezintă matricea și cadrul spiritual în care se formează conștiința fiecărui individ. „Ideile — scrie Marx — devin o forță atunci cînd cuprind masele".

În scrisoarea adresată în octombrie 1890 lui K. Schmidt, Engels arată cum diferite forme ale conștiinței sociale, inclusiv cele care reprezintă o reflectare denaturată, o mistificare, acționează, la rîndul lor, asupra bazei economice și o pot modifica în cadrul anumitor limite [5]. Reliefînd rolul activ al ideologiei, Marx, Engels și, în condițiile imperialismului, Lenin au respins tezele economismului vulgar, care subaprecia importanța factorilor politici și ideologici în dezvoltarea societății omenești, diminuînd prin aceasta posibilitățile de acțiune practică, deliberată, conștientă a partidului clasei muncitoare.

c) În societățile împărțite în clase, *ideologia are un caracter de clasă* ; clasele și grupurile sociale care dețin puterea economică sînt stăpîne prin chiar aceasta și pe puterea ideologică. „Ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care reprezintă

---

[4] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 26 și 27.

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 465—466.

forţa *materială* dominantă a societăţii este totodată şi forţa ei *spirituală* dominantă"[6]. Concepţiile şi normele de comportare ale indivizilor aparţinînd clasei dominante sînt prezentate drept concepţii şi reguli de comportare proprii omului în genere. Ideologia clasei dominante este urcată pe piedestal şi zeificată, devenind un instrument de presiune asupra conştiinţei individuale a tuturor membrilor unei comunităţi sociale.

Sub imboldul situaţiei lor social-economice, al intereselor şi aspiraţiilor lor specifice, clasele dominate îşi elaborează, sub o formă mai mult sau mai puţin închegată, o ideologie proprie, opusă ideologiei dominante, oficiale. Pe această cale, antagonismul de clasă, ciocnirea dintre interesele economice şi politice ale claselor sociale sînt extinse şi în planul activităţilor ideologice şi apare *lupta ideologică*.

d) Diferitele producţii spirituale umane şi, corespunzător, *creaţiile ideologice au o independenţă relativă faţă de existenţa socială*. Prin aceasta se are în vedere faptul că transformările care intervin la nivelul existenţei sociale nu se răsfrîng direct şi nemijlocit asupra fiecăreia dintre formele conştiinţei sociale sau dintre genurile de activităţi ideologice, că există un element de continuitate, de critică şi de referire în creaţiile ideologice, că acestea se încheagă adesea în sisteme teoretice mai mult sau mai puţin coerente şi, în sfîrşit, că producţiile ideologice rămîn în urmă sau pot devansa în unele cazuri ritmul transformărilor din domeniul existenţei sociale. „Dar, odată apărută — arată Engels —, orice ideologie se dezvoltă pornind de la materialul de reprezentări dat pe care-l perfecţionează; altminteri ea n-ar fi o ideologie, adică nu s-ar ocupa de idei ca entităţi de sine stătătoare, care se dezvoltă independent şi sînt supuse numai propriilor lor legi"[7].

Pe scurt, concepţia marxist-leninistă despre ideologie evidenţiază prioritatea existenţei sociale şi a activităţilor practice în raport cu producţiile ideologice, independenţa relativă şi rolul activ al ideilor, partinitatea oricărei ideologii.

Ignorarea oricărei dintre aceste teze esenţiale care definesc concepţia marxist-leninistă despre ideologie poate duce la interpretarea eronată a fenomenelor vieţii ideologice, la atitudini şi la poziţii greşite în activitatea social-politică. Desconsiderarea faptului că manifestările ideologice sînt o reflectare a existenţei sociale a oamenilor, a relaţiilor stabilite între ei în activitatea productivă, a formelor de organizare a muncii şi de repartiţie a rezultatelor acesteia etc. poate duce la relativism şi la arbitrar în interpretarea vieţii ideologice a oamenilor, la o tratare *anistorică* a producţiilor spirituale, la voluntarism şi la subiectivism.

Neglijarea sau subaprecierea rolului activ al ideologiei diminuează, după cum am mai observat, valorificarea tuturor posibilităţilor în dezvoltarea sistemului social, restrîng nemotivat iniţiativa şi spiritul de răspundere al indivizilor şi al claselor sociale în creaţia istorică, duc la scăderea rolului conducător al partidului clasei muncitoare. Pierderea din vedere a determinării poziţiilor şi atitudinilor ideologice de apartenenţă sau de situare pe poziţiile unei clase sau alta duc la obiectivism şi liberalism, la încercă-

---

[6] Idem, *Opere*, vol. 3, p. 47.

[7] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 368.

rea de a plasa producțiile ideologice în afara cadrului social real care le generează.

Numai considerarea simultană a fenomenului ideologic, pe de o parte, ca fenomen determinat de natura și de particularitățile existenței sociale, de interesele claselor și grupurilor sociale și, pe de altă parte, ca un fenomen care manifestă o anumită independență relativă față de existența socială și are un rol activ ne permite înțelegerea dialecticii condiționării sociale și a devenirii producțiilor ideologice.

2. IDEOLOGIE, MIT, ȘTIINȚĂ

Deosebirea radicală dintre marxism și concepțiile filozofice nemarxiste în abordarea naturii și a rolului ideologiei s-a văzut, printre altele, în modurile diferite de soluționare a problemei *raportului dintre știință și ideologie*. Cele mai multe teorii filozofice burgheze încearcă să acrediteze ideea unei rupturi absolute între ideologie și știință, între ideologie și filozofie. Trei teze ne apar din acest punct de vedere deosebit de caracteristice : mai întîi *teza dezideologizării producțiilor filozofice și a celor științifice*, în al doilea rînd încercarea de *a reduce orice ideologie la o explicație fabuloasă sau la un mit* și, în al treilea rînd, îndemnul spre *atenuarea luptei ideologice* dintre marxism și concepțiile filozofice nemarxiste, emiterea ideii confluenței ideologiilor adverse sub imboldul transformărilor social-economice unice care ar caracteriza societatea industrială de consum.

Să urmărim deci cîteva concretizări ale acestor puncte de vedere. Ne vom referi mai întîi la soluționarea raportului dintre ideologie și știință în comunicarea prezentată la al XIV-lea Congres internațional de filozofie de către profesorul R.T. De George de la Universitatea din Kansas (S.U.A.) și apoi la încercarea de a separa filozofia de ideologie, întreprinsă de Guido Calogero, profesor de filozofie la Universitatea din Roma.

Caracteristica științei este, după profesorul din Kansas, formularea unor ipoteze pe care încearcă ulterior să le verifice. Spre deosebire de știință, ideologiile nu emit ipoteze verificabile. Ideologiile sînt, după De George, o formă modernă a miturilor sau a explicațiilor mitologice. În spiritul concepției lui Lévi-Strauss, mitul este definit ca o încercare de a conferi o explicație rațională și social acceptabilă unei stări de fapt, așa cum este ea cunoscută de către indivizii unei comunități.

Miturile contemporane, spre deosebire de cele antice, nu mai sînt doar legende, basme etc., construite în limitele experienței comune și ale limbajelor naturale, ci sînt explicații conceptualizate ; miturile poetice-literare au fost înlocuite cu mituri logice, discursiv-raționale. Caracteristica miturilor logice rezidă în faptul că explică și motivează o stare de lucruri. „Ideologia, în forma sa cea mai simplă, este un mit care a fost general adoptat sau acceptat de către un grup anumit și care servește ca bază socială și ca justificare pentru acțiunea sa socială"[8]. De George nu consideră exclus ca producțiile ideologice să includă anumite elemente ale cunoașterii științifice din epoca în care sînt elaborate[9], dar consideră drept

[8] Richard T. De George, *Philosophy, Ideology and „logical myths"*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. I, p. 464.

[9] *Ibidem.*

o caracteristică a acestora depăşirea cadrului strict al cunoştinţelor ferme şi includerea unor idei sau ipoteze mai presus de orice verificare.

Observăm mai întîi că De George nu contestă legătura construcţiilor ideologice cu grupurile sau clasele sociale, fapt învederat, după cum am văzut, pentru prima dată de către filozofia marxistă, şi nici rolul ideologiilor în justificarea sau motivarea acţiunilor umane. Ideologiile sînt legate de interesele şi de activitatea practică a grupurilor sociale. El admite chiar prezenţa unor propoziţii sau teze ştiinţifice în creaţiile mitologice moderne, respectiv în ideologii. Ţelul principal al filozofului american este însă de a întemeia o separaţie de fond între activitatea ştiinţifică ce recurge la ipoteze verificabile şi construcţiile mitologice, respectiv ideologiile, ca acte de justificare raţională a acţiunilor practice întreprinse de un grup sau de o colectivitate socială.

Producţiile ştiinţifice sînt apreciate după valoarea lor descriptivă, după capacitatea de a reda adevărul mai presus de subiectivitatea şi de interesele agentului cunoscător. Dimpotrivă, miturile logice pot fi apreciate după capacitatea lor de cuprindere şi de explicare, iar ideologiile, care sînt mituri *acceptate* de grupuri de oameni, după *influenţa* şi *eficienţa* lor practică. Conceptele de adevăr şi de fals i se par lui De George, în genere, ca improprii pentru calificarea producţiilor ideologice; pentru aprecierea acestora sînt suficiente criteriile de ordin pragmatic, şi anume eficienţa sau utilitatea lor.

De George distinge, aşadar, între propoziţiile şi teoriile ştiinţifice, miturile logice, concepţiile filozofice şi construcţiile ideologice. Nota distinctivă a propoziţiilor ştiinţifice este verificabilitatea (pe cît posibil experimentală). Particularitatea miturilor o constituie justificarea sau explicarea raţională cu mijloace curente a unei stări de fapt. Ideologiile nu sînt decît mituri logice acceptate de grupuri mari de indivizi şi care devin suport sau motivaţie a acţiunii lor. Nu toate miturile logice devin şi ideologii. Mitul dualităţii corp-suflet sau interpretarea behavioristă a problemei spiritului, susţine De George, deşi construcţii logice-raţionale cu valoare explicativă, nu au devenit *ideologii*, bază a acţiunii unor grupuri de indivizi. Nota caracteristică a filozofiei este, după De George, analiza conceptelor, spiritul de sistem şi validitatea argumentărilor.

Între toate aceste categorii există, după De George, confluenţe, intersecţii şi treceri. O construcţie logic-raţională cu valoare explicativă (respectiv o ipoteză) aparţinînd mitului logic devine o teză ştiinţifică de îndată ce este verificată experimental şi încorporată într-o teorie ştiinţifică. Dacă aceeaşi construcţie devine bază teoretică a acţiunii unei clase sau grup social, atunci ea devine o ideologie. În sfîrşit, dacă respectiva construcţie logică-raţională analizează concepte, judecăţi şi raţionamente cu intenţia de a oferi o explicaţie globală a universului, atunci ea devine un sistem filozofic.

Filozoful american aplică apoi distincţiile de mai sus în vederea analizei şi clasificării cîtorva concepţii filozofice şi ideologice contemporane, în particular a filozofiei marxiste, a existenţialismului şi a filozofiei analitice. Rezultatul la care ajunge este demn de menţionat, printre altele, pentru faptul că atestă în mod grăitor ponderea şi autoritatea de care se bucură filozofia marxistă chiar în rîndurile unor gînditori burghezi, nemarxişti. „Dacă aplicăm aceste distincţii la marxism, la existenţialism şi

la filozofia analitică, vom putea observa unde se plasează acestea în schema noastră. Dacă marxismul propune ipoteze care sînt verificabile (şi este evident că marxismul a enunţat numeroase astfel de ipoteze. — *C.P.*), atunci în aceeaşi măsură este sau conţine ştiinţă. Dacă propune o schemă conceptuală şi emite declaraţii care nu sînt verificabile, dar care cu toate acestea servesc la justificarea sau la asigurarea unui temei pentru înţelegerea raţională sau pentru acţiunea umană, în aceeaşi măsură va fi un mit logic. Dacă analizează supoziţii, concepte sau argumente, în aceeaşi măsură este sau face filozofie. Iar dacă este adoptat ca o bază teoretică pentru acţiunea politică sau socială, atunci este o ideologie. Se pare că în cadrul a ceea ce este numit marxism putem găsi pe fiecare dintre acestea. Marxismul are componente ştiinţifice, componente filozofice, componente logice-mitologice şi funcţionează ca o ideologie. Dar el nu poate fi declarat în întregimea sa ca fiind numai una dintre acestea" [10].

În acelaşi spirit, profesorul american adaugă că existenţialismul nu este şi nici nu pretinde a fi o ştiinţă. Întrucît nu a fost adoptat în mod expres ca program de vreun grup sau mişcare socială, el nu este, susţine De George, nici ideologie. În mod similar De George contestă atributele de ştiinţă şi de ideologie pentru şcoala analitică engleză sau americană, recunoscîndu-i însă veleităţile de ordin filozofic-metodologic.

Cum trebuie să apreciem prin prisma materialismului dialectic şi istoric distincţiile operate de filozoful american şi utilizarea lor pentru aprecierea filozofiei şi ideologiei marxiste? În ce măsură schema propusă îi permite gînditorului american să aprecieze corect natura şi funcţiile filozofiei marxiste, a existenţialismului sau a filozofiei analitice contemporane?

Nu putem să nu observăm o anumită luciditate şi un anumit realism în aprecierea pe care o face filozofiei marxiste. De George recunoaşte că teoria marxistă conţine legi şi enunţuri ştiinţifice care au putut fi verificate şi atestate de practica social-istorică. El respinge în mod expres calificarea filozofiei marxiste ca pseudoştiinţă. De asemenea el nu greşeşte cînd atribuie marxismului calitatea de ideologie, de armă teoretică în mîinile unei clase, de instrument în vederea transformării vieţii sociale reale. Dar De George nu face numai o greşeală de ordin ştiinţific, ci exprimă o opţiune politică-ideologică şi apare ca un apărător al ideologiei burgheze atunci cînd separă caracterul ştiinţific al marxism-leninismului de funcţia sa ideologică, atunci cînd declară că orice ideologie este un mit. Marx şi Engels, gînditori şi savanţi de geniu, au putut descoperi la mijlocul secolului trecut legile obiective ale dezvoltării sociale numai în măsura în care au abordat studiul vieţii sociale de pe poziţiile clasei muncitoare, clasa care nu avea de apărat nici un privilegiu economic sau social, care era vital interesată în eliberarea proprie şi a întregii omeniri muncitoare. Aşa cum nu pot exista obiecte fizico-cosmice în afara acţiunii legii atracţiei universale sau sarcini electrice care să nu se supună legii lui Coulomb, tot aşa nu pot exista creaţii ideologice, sisteme filozofice, etice sau sociologice care să nu exprime în societăţile împărţite în clase, sub o formă sau alta, interesele claselor şi ale grupurilor sociale. Creaţia filozofică, sociologică,

[10] *Ibidem*, p. 466.

etică, doctrinele economice, politice, juridice, în ciuda autonomiei şi independenţei lor relative, nu pot fi elaborate într-un vid social. Ca atare, ele suferă, voit sau nevoit, influenţa intereselor de clasă. Dar de aici nu rezultă în mod necesar că ele trebuie să fie incompatibile cu ştiinţa, că sînt simple mituri.

Marx şi Engels au fost primii care au arătat că anumite construcţii ideologice nu sînt decît reflectări denaturate, mistificări sau mituri. A fost chiar o perioadă în care ei utilizau termenul ideologie exclusiv în accepţia de mit sau de mistificare, prin prisma intereselor unei clase, a datelor existenţei sociale. Dar ei n-au considerat niciodată principial incompatibile ştiinţa şi ideologia, ci au admis posibilitatea ca un număr de enunţuri discursiv-raţionale care redau corect realitatea înconjurătoare, naturală şi socială, să funcţioneze ca stindard sau ca armă ideologică în mîna unei clase sociale. Străduinţa lor constantă şi imensa lor realizare au fost tocmai întemeierea acţiunii social-politice a clasei muncitoare pe o astfel de teorie ştiinţifică.

Elaborată de pe poziţiile unei clase consecvent revoluţionare, filozofia marxistă este deopotrivă ştiinţă şi ideologie. Cînd afirmăm că filozofia marxistă are un conţinut ştiinţific, avem în vedere capacitatea ei de a sesiza şi a descrie realitatea fizică şi socială aşa cum este ea, nealterată de subiectivitatea agentului cunoscător. Filozofia marxistă, asemenea altor elaborări teoretice-ştiinţifice, a servit nu o dată ca bază a unor previziuni sau predicţii. În măsura în care previziunile formulate s-au adeverit, tezele filozofice-sociologice în cauză au fost confirmate şi verificate. Acesta este, după cum am văzut, temeiul în virtutea căruia De George atribuie calitatea de „ştiinţifice" unor teze ale filozofiei marxiste. Cînd afirmăm că filozofia marxistă este ideologie, avem în vedere acceptarea ei de către mase largi de indivizi, capacitatea ei de a servi drept îndreptar şi normă în călăuzirea activităţii practice a unei clase sau a unor grupuri sociale.

A susţine existenţa unei contradicţii între funcţia veridic reflectorie a filozofiei marxiste şi funcţia normativ-prescriptivă, respectiv ideologică, înseamnă a pune, în genere, în discuţie teza compatibilităţii dintre descripţie şi indicaţie în ştiinţă. Or, este mai presus de orice îndoială că regularităţile şi legile obiective ale naturii, cercetate în ştiinţele fizice fundamentale, pot fi lesne convertite, în cazul acţiunilor productive sau experimentale, în indicaţii sau prescripţii tehnice privind interacţiunea dintre obiectele unui sistem material oarecare. În consecinţă, cunoaşterea oricărei legi sau regularităţi fizice sau sociale, respectiv descoperirea adevărurilor ştiinţelor, poate servi la întemeierea acţiunii umane, a activităţilor tehnice-productive, pe de o parte, şi a celor economice, social-politice, organizatorice, pe de altă parte. Din această perspectivă, ideologia marxistă nu este altceva decît întemeierea ştiinţifică a acţiunilor clasei muncitoare, a luptei de eliberare socială şi naţională a celor ce muncesc de pretutindeni.

Vom vedea imediat că ideologia *preocupată de cursul acţiunilor viitoare* trebuie în acelaşi timp *să explice stările şi fenomenele contemporane*, să dea seamă sau *să justifice evenimentele sau acţiunile din trecutul* apropiat sau mai îndepărtat. Ideologia unei clase, grup sau comunităţi sociale exprimă, aşadar, în mod inevitabil evoluţia sa istorică, starea sa actuală, aspiraţiile şi tendinţele sale de viitor. Acesta este şi motivul pentru care orice activitate ideologică trebuie privită dintr-o *perspectivă*

istorică-genetică. În termeni mai pretenţioşi am putea spune că orice act ideologic presupune o *dimensiune diacronică*, adică necesită o raportare critică la stările factuale şi spirituale din trecut şi prezent pe baza cărora jalonează evoluţia viitoare. În raport cu fiecare etapă istorică, cu evenimentele din trecut, cu cele din prezent sau cu cele preconizate pentru viitor, producţiile ideologice îndeplinesc funcţii deosebite. Dar despre dimensiunile şi funcţiile ideologiilor vom vorbi într-un paragraf următor.

De George este, la fel, departe de adevăr atunci cînd contestă funcţia ideologică a filozofiei existenţialiste. Într-adevăr, spre deosebire de marxism şi de alte ideologii, existenţialismul nu stă la baza nici unui program coerent de acţiune social-politică. Dar nu trebuie de aici să conchidem că el n-ar îndeplini o funcţie ideologică determinată, că este neutru în raport cu ciocnirea dintre interesele claselor fundamentale din societatea capitalistă. Este posibil ca o construcţie teoretică-filozofică care nu îndeplineşte o funcţie mobilizatoare în favoarea acţiunilor constructive ale unei clase — şi acesta pare a fi cazul, cel puţin, al unor variante ale filozofiei existenţialiste — să îndeplinească o funcţie socială prohibitivă, de inhibare sau destrămare a acţiunilor sociale revoluţionare preconizate de clasele şi de păturile sociale progresiste. Existenţialismul instaurează un climat ambiguu, derutant şi contradictoriu, defavorabil polarizării şi organizării forţelor sociale revoluţionare.

Teza dezideologizării filozofiei, a demarcaţiei severe dintre „considerarea calmă" a fenomenelor (= filozofie) şi apărarea pasionantă a unui program de schimbare a lumii (= ideologie), este apărată, nu tocmai calm şi senin, de către profesorul italian Guido Calogero de la Universitatea din Roma. „Filozofia — scrie el — se ocupă de ceea ce nu se schimbă, fie acesta transcendent sau transcendental, de aprioricul experienţei noastre comune, de structurile constante ale vieţii mentale sau de valorile noastre morale. Ideologia se ocupă cu ceea ce este schimbător, fiind într-adevăr *ex professo* interesată în schimbarea lucrurilor. Orice ideologie este în mod intrinsec un program pentru viitor, deşi ea poate fi considerată, chiar de către autorul ei, drept o teorie despre realitate"[11].

Facem abstracţie deocamdată de interpretarea idealist-metafizică, în spirit platonician, a obiectului filozofiei. Cum în univers nu rămîne nimic neschimbat şi cum nu există forme apriorice ale experienţei umane, filozofia astfel definită rămîne practic fără obiect.

Cînd afirmă că ideologia întemeiază sau sugerează un program pentru viitor, filozoful italian afirmă un adevăr, dar numai un adevăr parţial, căci, aşa cum am mai observat, creaţiile ideologice sînt în acelaşi timp o generalizare sau o recepţionare specifică a experienţei sociale anterioare prin prisma intereselor grupului sau clasei sociale pe poziţiile căreia se situează ideologul. Totodată, ideologiile dau seama de stările actuale de lucruri. Guido Calogero este îndreptăţit să remarce rolul *prospectiv*, anticipator al ideologiei. Cele mai multe ideologii, fiind reflectări specifice ale existenţei sociale, sînt totodată schiţe sau evaluări prealabile ale procesului devenirii sociale, pledoarii pentru realizarea ţelurilor şi idealurilor unor clase sau grupuri sociale. *Ideologia* nu este din această perspectivă

[11] Guido Calogero, *Philosophy and Ideology*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. I, p. 460.

decît *justificarea cu mijloace discursiv-raționale a idealului, a sistemului de valori și a programului de acțiune preconizat de o anumită clasă sau grup social.* Între ideologie, axiologie și teoria sistemelor de norme există, după părerea noastră, o legătură organică.

Ideologia marxist-leninistă a partidului nostru reprezintă din acest punct de vedere întemeierea științifică-teoretică a programului înfăptuirii societății socialiste multilateral dezvoltate, expresia aspirațiilor profunde ale clasei muncitoare din România, a intereselor fundamentale ale întregului nostru popor.

Ideologia unei clase progresiste este, de regulă, *anticipatoare, prospectivă* și *optimistă*. Burghezia în ascensiune a susținut cu înflăcărare ideea de libertate, și-a exprimat încrederea în rațiune și umanism. E de prisos să mai arătăm că idealurile ei nu au fost realizate decît parțial. Ideologia proletariatului afirmă un ideal major al omenirii muncitoare : eliberarea de exploatare și asuprire, construirea socialismului și comunismului. Nici o ideologie pînă la cea proletară nu a putut propune și întemeia cu mijloacele științei un ideal atît de mobilizator, de măreț și în același timp realist și realizabil.

Dimpotrivă, ideologiile claselor reacționare sînt inapte să propună programe mobilizatoare întemeiate pe înalte valori morale și sociale ; ele se limitează la apărarea stărilor de fapt existente, sînt *conservatoare* sau propun idealuri utopice, diversioniste, irealizabile.

Filozoful italian nu împărtășește părerea unor sociologi după care nivelul de dezvoltare tehnică-științifică din epoca noastră, schimbul mondial de valori și de informații vor duce automat la dispariția ideologiilor. După opinia sa, factorul ideologic joacă încă un rol important în epoca contemporană. „Știința și tehnica — afirmă el — ar putea face o singură lume din Est și Vest dacă împotriva lor nu s-ar ridica ideologii destul de puternice pentru a împiedica o astfel de unificare"[12]. Dar care sînt aceste ideologii ? Ale cui interese le apără ? În ce raport se află ele cu dinamica dezvoltării vieții sociale, cu contradicțiile epocii contemporane, cu legile economice obiective ? Ideologiile apar în viziunea autorului, în mod nediferențiat, doar ca forțe care împiedică realizarea unor posibilități actuale ale științei și tehnicii. Încercînd să se plaseze într-un punct extraterestru, într-un fel de vid social, filozoful italian se vrea pe sine și crede că aceasta este, în genere, menirea filozofului : un arbitru sau judecător imparțial al oricărei ideologii. Datoria omului de știință este să analizeze ideologiile în pluralitatea lor, dar, adaugă prevăzător, el trebuie să evite opțiunea pentru una dintre ele, să se mențină în zona calmă a esențelor imuabile ale gîndirii filozofice. De aceea nu ne vom mira dacă, în aceeași comunicare, gînditorul italian își asumă sarcina absurdă de a curăța filozofia lui Rousseau și a lui Marx de impuritățile lor ideologice. El admite că, scriind *Contractul social*, J.-J. Rousseau a voit subiectiv să îndemne omenirea la reformă și la revoluție, dar apreciază că nu filozofia lui Rousseau a fost aceea care i-a îndemnat pe oameni la acțiune în spirit revoluționar, ci ideologia acestuia, chemările sale pasionate la schimbarea imediată a unor aspecte ale organizării sociale. Și, potrivit viziunii filozofului

[12] *Ibidem*, p. 458.

italian, lucrurile stau la fel în cazul lui Marx. Indemnul la revoluție provine din doctrina economică și social-politică a lui Marx și nu din filozofia sa, nu din concepția sa despre natura și activitatea umană. Teoria economică și socială a lui Marx, declară Calogero, nu este consecința logică a concepției sale filozofice despre natura umană și despre activitatea socială. În sfîrșit, gîndurile autorului, intențiile sale ultime devin clare. Calmul olimpic a fost pentru o clipă tulburat de neliniștea și de îngrijorarea ideologului în fața implicațiilor revoluționare ale gîndirii filozofice marxiste. Acceptăm să discutăm despre filozofia lui Marx, sîntem gata să recunoaștem genialitatea și puterea de cuprindere a marelui dialectician, pare a raționa el, dar separați gîndirea sa filozofică de implicațiile ei social-politice, faceți din gîndirea lui Marx o filozofie contemplativă, ineficientă social!

Atît în cazul lui Rousseau, cît și în cel al lui Marx, autorul pretinde o separație metafizică imposibilă între teoriile filozofice și concluziile lor de ordin practic. Dar în scrierile lui Marx, Engels și Lenin, în scrierile gînditorilor revoluționari din toate timpurile, analiza teoretică și descrierea stării de fapt nu sînt decît premisa concluziilor de ordin practic, condiția necesară a stabilirii unei tactici și strategii științifice în lupta maselor pentru schimbarea realităților necorespunzătoare. Între descrierea a ceea ce *este* și prefigurarea a ceea ce *trebuie să fie*, între descoperirea *adevărului* despre sistemul social și determinarea *normelor* și *principiilor* pe care trebuie să le urmeze partidul, clasa muncitoare și forțele revoluționare nu există nici o ruptură. Normele de organizare, indicațiile practice derivă în mod firesc din cunoașterea legilor obiective ale sistemului social, din analiza forțelor sociale și a contradicțiilor societății.

Calogero, ca și alți ideologi burghezi contemporani, vrea să separe concepția filozofică marxistă, materialismul dialectic și istoric, teoria despre natura societății umane și despre acțiunea socială, de teoria economică și social-politică a lui Marx, de teoria comunismului științific *. Adepții acestui punct de vedere sînt gata să se entuziasmeze în fața subtilității analizelor făcute de Marx în scrierile sale din tinerețe, să elogieze principiile umanismului etc., dar se opun cu îndîrjire desprinderii concluziilor de ordin practic care decurg din acestea. Ei par a nu înțelege că, în ultimă instanță, principiile filozofice abstracte, în măsura în care reflectă situația claselor și a grupurilor sociale și în măsura în care afectează interesele și programele de acțiune ale claselor și partidelor etc., devin principii ideologice și că acestea, la rîndul lor, determină și condiționează normele de organizare, strategia și tactica luptei sociale. Din Olimpul gîndirii filozofice coborîm, voit sau nevoit, în arena luptelor sociale și politice.

Desigur, între acestea există și o serie întreagă de treceri și de medieri, producțiile ideologice avînd, după cum am văzut, o logică internă a lor și o independență relativă. Mai trebuie să observăm că diferite capitole și probleme ale filozofiei nu au toate aceeași încărcătură ideologică, că există zone de dezbatare teoretică-filozofică relativ îndepărtate de aspectele nemijlocit ideologice. Dar faptul esențial asupra căruia trebuie să insistăm aici este acela *al legăturii și al continuității dintre principiile filozofice*

* Aceasta este, printre alții, poziția lui Z. A. Jordan, în *The evolution of dialectical materialism*, Londra, Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1967, care prezintă filozofia marxistă ca o colecție de doctrine reciproc inconsistente. În particular, el încearcă ruperea materialismului dialectic și istoric de doctrina și teoria comunismului științific.

și ideologie. Pe scurt, credem că nu orice producție ideologică este nemijlocit filozofie, dar un sistem filozofic care emite aprecieri despre om și destinul său conține întotdeauna implicații de ordin ideologic. Pe acest temei, Marx și Engels au criticat filozofia contemplativă din epoca lor și au cerut angajarea socială a gînditorului. „Filozofii n-au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba*"[13], scrie Marx în celebra teză a XI-a despre Feuerbach.

Cînd Guido Calogero cere o separare severă a filozofiei de ideologie, el își îndreaptă atacul tocmai împotriva cerinței marxiste de angajare socială a gînditorului, preconizată în teza mai sus citată. Calogero afirmă că Marx nu a opus aici două perioade în gîndirea filozofică, filozofia contemplativă și filozofia militantă, angajată, ci a confundat pur și simplu filozofia ca reflectare calmă a existenței stabile, a aprioricului din gîndire și din morală, cu pledoaria pasionată pentru schimbarea ordinii sociale, cu ideologia. Dar *ideologia* nu este decît *componenta operațională a unui sistem filozofic, mulțimea aprecierilor și principiilor, a criteriilor de valoare și normelor de conduită practică care pot fi degajate dintr-o construcție teoretică-explicativă*. Un sistem sau o concepție filozofică se manifestă ca ideologie atunci cînd reflectă, întemeiază și influențează acțiunea practică a unei clase, grup sau comunități sociale. Funcționarea sa ca ideologie este relativ independentă de opinia și de convingerile intime ale gînditorului respectiv; ea privește *modul de recepționare* de către clase și indivizi a creației spirituale individuale, funcționalitatea socială a acesteia. Cerința dezideologizării filozofiei, în particular a celei marxiste, pentru care pledează Guido Calogero, nu este decît cerința îngrădirii sau suprimării influenței sociale a acesteia, a ruperii teoriei filozofice de activitatea practică, de lupta revoluționară a maselor muncitoare. Aceasta înseamnă a o face inofensivă față de orînduirea capitalistă și față de statul burghez, a reduce marxismul la o doctrină de cabinet, care poate întreține nesfîrșite dezbateri academice cu celelalte sisteme filozofice în spiritul „coexistenței și înțelegerii reciproce a tuturor filozofiilor și a tuturor ideologiilor"[14]. Iată, așadar, substratul ultim al pledoariei pentru separarea filozofiei de ideologie: asigurarea coexistenței ideologiilor opuse, ceea ce în plan social economic înseamnă menținerea exploatării și asupririi capitaliste.

3. ACȚIUNEA SOCIALĂ ȘI FUNCȚIILE IDEOLOGIEI

Acțiunea socială este transformarea deliberată a existenței naturale sau sociale. Prin însăși definiția sa, acțiunea presupune o componentă teoretică-cognitivă și conștient-ideologică. Ea reclamă din partea agentului *deliberare*, respectiv cuprinderea sau înțelegerea cadrului acțional și prefigurarea țelului, a obiectului sau a stării finale spre care se tinde. Conduita rațională a agentului constă tocmai în găsirea unei medieri, prin

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 7.
[14] Guido Calogero, *op. cit.*, p. 462.

unelte, operații, colaborări etc., între starea inițială și starea finală, dezirabilă, purtătoare de valori.

În procesul acțiunii practice, oamenii înalță pe fundalul existenței naturale propria lor existență socială. *Existența socială*, solul pe care se dezvoltă producțiile spirituale, ideologice, nu *este* altceva decît *acțiunea socială din trecut*, obiectivarea și materializarea acesteia. În consecință, atunci cînd afirmăm că producțiile ideologice, totalitatea fenomenelor conștiinței sociale sînt produse sau reflectări ale existenței sociale, susținem totodată că sînt produse ale acțiunii umane. Pe scurt, acțiunea umană din trecut și cea din prezent determină și orientează modul specific în care sînt recepționate și prelucrate producțiile ideologice anterioare care servesc drept „materie primă" și puncte de referință pentru elaborările actuale. Acțiunea socială din trecut și mai ales cea din prezent condiționează, propune sau sugerează temele noi ale creației ideologice contemporane. Liniile generale ale producțiilor ideologice dintr-o epocă dată poartă în mod necesar amprenta structurii sociale și de clasă a agenților acțiunii sociale, reflectă locul și interesele specifice, adesea concurente sau contradictorii, pe care le au o categorie sau alta dintre membrii comunității sociale. Din acest considerent, marxismul a relevat de la început caracterul de clasă al producțiilor ideologice, partinitatea filozofiei și ideologiei.

Reținem deci în primul rînd *dependența ideologiei* de existența socială, respectiv *de acțiunea umană din trecut.*

Dar, reflectînd interesele și aspirațiile agenților acțiunii angajați în activitatea productivă și social-politică actuală, *ideologia propune și argumentează programul acțiunilor viitoare*, pledează pentru tabla de valori și normele de comportare specifice grupului social de acțiune. Prin aceasta, ideologia dobîndește o funcție *prospectivă*, anticipatoare. Evident, nu toate construcțiile teoretice-filozofice care au propus viziuni și proiecte de organizare a societății au reușit să declanșeze pe tărîmul vieții reale, social-economice și politice, mișcări sau evenimente cît de cît însemnate. Multe dintre ele au rămas fără ecou sau, chiar dacă au stîrnit adeziunea unor mase mai largi, nu au dus, din cauza lipsei lor de fundament științific, la rezultatele practice reale. Acesta a fost cazul, de exemplu, al teoriilor socialist-utopice. Este totuși un adevăr faptul că ideologiile *explorează*, din unghiul specific diferitelor clase și grupuri sociale, structuri organizatorice, partide etc., *cîmpul potențial al acțiunilor umane*, motivează idealurile grupului social în cauză, regîndesc datele și informațiile despre sistemul social în întregul său prin prisma intereselor clasei sau ale grupului în cauză.

În raport cu trecutul și cu prezentul, ideologia unei clase sau grup social *explică* și *justifică* evenimentele, pozițiile și atitudinile sale sau ale conducătorilor săi. În raport cu viitorul, ideologia propune un *ideal* și un *program de acțiune*, *mobilizează* pe membrii comunității la realizarea acestuia.

O ideologie devine socialmente importantă atunci cînd la principiile și la programul său (și, evident, la normele de conduită preconizate) *aderă* mase mari de oameni. E de ajuns să ne gîndim în această ordine de idei la uriașa forță socială pe care o reprezintă ideologia comunistă, împărtășită de sute de milioane de oameni ai muncii de pretutindeni și devenită ideologie dominantă într-un număr de 14 state, reprezentînd aproape jumătate din populația globului pămîntesc.

O funcție importantă a unei ideologii este aceea de a *motiva*, la nivelul fiecărui individ uman ca ființă conștientă, atitudinile și comportarea sa, participarea sau neparticiparea sa la o acțiune sau alta. Viața socială este guvernată de legi obiective. Dar, arătau clasicii marxism-leninismului, legile sociale sînt legi ale acțiunii și activității oamenilor în multiplele lor ipostaze de producători ai bunurilor materiale, de creatori ai valorilor spirituale, de ființe raționale conștiente. Ca atare, convingerile și opiniile oamenilor, modificarea acestora — țel permanent al activității ideologice — joacă un rol important în desfășurarea acțiunilor sociale.

Dar ce este o convingere? Cînd și după ce criterii putem spune că un agent oarecare este convins de adevărul unei propoziții sau de justețea unei acțiuni? Ce raporturi există între adevăr și convingere și între convingeri și interese?

Într-o primă aproximație vom numi *convingere* adeziunea unui agent sau subiect cunoscător la un anumit conținut informațional redat printr-o rostire, semn sau atitudine. Este evident că nu toate informațiile pe care le deținem sînt în același timp și convingeri ale noastre. Putem deține informații despre adevărul cărora nu sîntem personal convinși. Convingerile sînt o subclasă a informațiilor pe care le deținem, și anume cele la conținutul cărora aderăm, cele pe care le credem adevărate, adică conforme cu realitatea sau îndreptățite, adică conforme cu regulile sau principiile pe care le acceptăm. Convingerea este, așadar, o calificare subiectivă, relativ autonomă, de către agent a unei informații despre lumea externă, o atitudine favorabilă a acestuia față de o idee sau față de faptul sau evenimentul descris.

Convingerile *stau la baza acțiunilor și opțiunilor unui agent*. De aceea *faptele* oamenilor le exprimă mai fidel convingerile decît declarațiile. Pe de altă parte, încrederea unui agent într-un anumit conținut informațional, convingerea sa de adevărul propoziției în cauză nu modifică starea de fapt și valoarea de adevăr a propoziției respective. Propozițiile false pot face și ele obiectul convingerii unui agent sau subiect cunoscător. Este de ajuns să menționăm diferitele credințe religioase. Încă Platon observa în dialogul *Gorgias* că există convingeri științifice întemeiate pe adevăr și convingeri de ordinul credinței, false, în făurirea cărora joacă un rol nefast retorica și sofistica [15]. În acest moment intervin interesele care pot distorsiona, estompa sau denatura reflectarea corectă a raporturilor lumii externe. Conștiința individului, convingerile sale intime sînt adesea supuse presiunii conștiinței sau ideologiei sociale dominante, ceea ce duce în unele cazuri la fenomene de dezintegrare sau dedublare a conștiinței individuale, la derută sau confuzii, la mistificări și înstrăinare. Nu e locul să analizăm aici aceste fenomene. Pentru moment este important doar să reținem că ideologiile sînt sisteme de idei care întrunesc adeziunea unor grupuri mai mari sau mai mici de oameni și că, odată instituite ca credințe sau convingeri, ele influențează comportamentul și activitatea oamenilor. Activitatea ideologică din acest punct de vedere este un act de pregătire psihologică, rațională a acțiunii sociale, procesul prin care se asigură motivația psiho-socială a acțiunii.

---

[15] Platon, *Gorgias*, 454 *e*.

În raport cu grupul de acțiune, ideologia formează *baza axiologică*, criteriile de apreciere și normele de conduită ale diferitelor categorii de indivizi. Schimbarea principiilor ideologice modifică radical tabla de valori și calificarea diferitelor acțiuni și evenimente concrete. Oricărui sistem ideologic, în condiții sociale determinate, îi este asociat un sistem de norme prin care sînt reglementate obligațiile, permisiunile și interdicțiile fiecărei categorii de agenți. Ideologicul și politicul domină astfel morala, normele și principiile etice. În măsura în care principiile ideologice devin *convingeri lăuntrice* ale unui agent, în aceeași măsură normele etice derivate din acestea devin *îndatoriri față de sine și față de colectivitate*; constrîngerile exterioare sînt astfel interiorizate.

Pe scurt, o ideologie mai mult sau mai puțin elaborată îndeplinește, analog teoriilor științifice, următoarele funcții: descrie și sistematizează o clasă de fenomene sociale (uneori și naturale); construiește explicații plauzibile, mai mult sau mai puțin în concordanță cu datele științei, propune țeluri pentru activitatea umană și uneori programe precise de acțiune; prescrie regulile și normele activității în cauză; mobilizează sau împiedică oamenii de la realizarea acestor acțiuni; oferă un temei axiologic și criterii de apreciere a acțiunilor umane și a conduitei indivizilor. Din punct de vedere formal, ca mod de exprimare, ideologia este un discurs sau o expunere prin care cineva, creatorul de ideologie, vrea să convingă o clasă sau un grup social, un popor sau o națiune etc. de justețea și de utilitatea unui țel sau program de acțiune. Sistemele filozofice și teoriile științifice au și ele, de regulă, forma unei expuneri sistematice cu funcție descriptiv-explicativă. Este perfect posibil ca anumite construcții ideologice să întrunească exigențele enunțurilor științifice. Acesta este cazul, după cum am mai arătat, al filozofiei și ideologiei marxiste. Pe de altă parte, multe construcții ideologice, în ciuda faptului că încorporează în țesătura lor unele adevăruri sau observații științifice, sînt, prin conținutul lor fundamental, străine de spiritul științei.

Diferitele construcții ideologice se mai deosebesc între ele, în afară de criteriul de clasă, gradul sau nivelul întemeierii lor științifice, prin natura idealului propus sau prin baza lor axiologică, prin sfera sau prin capacitatea de cuprindere a maselor, prin eficiența lor practică constructivă. Am insistat pînă acum asupra criteriului de clasă și asupra caracterului științific al ideologiei marxist-leniniste a partidului nostru. Este, cred, util să subliniem necesitatea extinderii permanente a *razei de acțiune* sau a *sferei de cuprindere* a activității ideologice desfășurate de partidul nostru, precum și nevoia imperioasă a *sporirii eficienței* întregii activități ideologice. Ideologia marxist-leninistă formează la oamenii muncii convingeri și atitudini comuniste; convingerile și atitudinile generează *fapte*, rezultate și realizări concrete în activitatea productivă, în activitatea socială, spirit de răspundere și înaltă conștiință cetățenească.

Activitatea ideologică este legată prin mii de fire de toate sectoarele activității materiale și spirituale ale societății. Ideologia și acțiunea, gîndirea și fapta sînt componente indisolubil legate ale creației istorice conștiente. Ridicarea pe noi trepte a civilizației noastre socialiste pune cu necesitate sarcina perfecționării activității politice-ideologice, a îmbunătățirii căilor și a metodelor de educație comunistă, marxist-leninistă a tuturor oamenilor muncii. Ridicarea nivelului politic și ideologic, sarcină permanentă a fiecă-

rui comunist şi a fiecărui cetăţean înaintat, este pe deplin compatibilă cu exigenţa însuşirii cu stăruinţă a rezultatelor ştiinţei şi tehnicii moderne. Asupra acestui aspect se insistă în documentele Congresului al X-lea al partidului nostru : „În concepţia noastră, educaţia socialistă, conştiinţa socialistă implică atît cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît şi însuşirea concepţiei filozofice despre lume şi societate a partidului nostru — materialismul dialectic şi istoric — , formarea unei atitudini cetăţeneşti înaintate. Acestor cerinţe fundamentale, care se condiţionează şi se influenţează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condiţiile societăţii moderne — întreaga muncă de educaţie desfăşurată de partidul şi statul nostru"[16].

---

[16] Nicolae Ceauşescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 322—323.

FILOZOFIA POLITICĂ ȘI ȘTIINȚELE POLITICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

1. Este îndeobște cunoscut că, în ultimele decenii, filozofia politică a constituit obiectul unor atitudini contradictorii. Sub influența diferitelor variante ale neopozitivismului, dezvoltarea științei politice a fost însoțită de o contestare, deseori vehementă, a filozofiei politice[1]. Uneori, datorită identificării forțate a teoriei politice cu filozofia politică, acțiunea contestatară, nihilistă a scientismului pozitivist s-a extins și asupra teoriei politice în genere. Istoria „scurtă și triumfală" a sociologiei politice a fost interpretată de asemenea ca „un triumf asupra filozofiei politice"[2].

Pe de altă parte, știința politică însăși a devenit terenul unui conflict acut, cum se pronunța Stanley Hoffmann[3], între „scientiști" și „filozofi", fenomen caracteristic pentru politologia occidentală și, mai ales, americană. Ca reacție împotriva scientismului agresiv, care desconsideră cu ostentație gîndirea politică a trecutului, s-a constituit, la polul opus, o tendință „reflexivă", care vrea să reducă știința politică la filozofia politică de tip tradițional (E. Voegelin, W. Hennis, Leo Strauss, M. Cowling, A. Brecht ș.a.). Lucrările lui Voegelin și Hennis, de pildă, evidențiază chiar în titlu intențiile lor „reformatoare"[4].

Așadar, dacă unii, pornind de la negarea justificată a unui *anumit tip* de filozofie politică, au ajuns la contestarea *oricărei* filozofii (politice), alții preconizează o „restaurare" a vechii filozofii politice ca substitut

[1] Richard Wollheim nota, de pildă, că, dacă în Anglia filozofia politică e pe cale de dispariție, aceasta se datorește preponderenței filozofiei analitice înăuntrul filozofiei engleze (*Philosophie analytique et pensée politique*, în „Revue Française de Science Politique", XI (1961), nr. 2, p. 295).

[2] Cf. Jacques Moreau, Georges Dupuis și Jacques Georgel, *Eléments de sociologie politique*, Paris, Cujas, 1966, p. 33—34.

[3] Stanley Hoffmann, *Tendances de la science politique aux Etats Unis*, în „Revue Française de Science Politique", VII (1957), nr. 4, p. 913—932.

[4] Eric Voegelin, *The new science of politics. An Introduction*, Chicago, 1952; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied am Rhein, 1963.

al ştiinţei politice. Dacă pentru unii filozofia politică nu mai poate avea „un loc sub soare" (domeniul ei fiind în întregime expropriat de ştiinţa sau de ştiinţele politice, iar modalitatea ei teoretică fiind total caducă), pentru alţii ştiinţa politică, ca disciplină teoretic-explicativă, s-ar reduce la filozofia politică sau s-ar confunda cu aceasta.

2. Aceste atitudini extremiste, firește nefundate, ca şi lipsa de rigoare terminologică ce se mai poate întîlni, sînt facilitate, dacă nu chiar alimentate, de incertitudinile încă existente asupra statutului specific al filozofiei şi al ştiinţelor, ca şi de o viziune nesigură asupra istoriei filozofiei şi ştiinţelor.

Se ştie că, mai ales o dată cu crearea marilor sisteme filozofice ale lumii sclavagiste, ceea ce s-a numit tradiţional ştiinţă politică s-a dezvoltat *în cadrul* filozofiei, luînd uneori, ulterior, şi denumirea expresă de filozofie politică. Majoritatea operelor clasice ale gîndirii politice se caracterizează prin îmbinarea, în grade variabile, a preocupării pentru studiul fenomenelor politice prin metodele ştiinţei contemporane lor cu procedeele speculative, aprioriste, proprii filozofiei vremii. Filozofia politică, constituită ca domeniu special al unei filozofii considerate „ştiinţa ştiinţelor", practica, aşadar, maniera comună şi celorlalte ramuri ale filozofiei: filozofia naturii, filozofia istoriei, filozofia dreptului (cu acestea din urmă avînd şi strînse contingenţe şi întrepătrunderi, împinse, în cazul unor autori, pînă la confundare) etc. Cum sublinia F. Engels, „şi aici filozofia istoriei, a dreptului, a religiei etc. a constat în a înlocui conexiunea reală care trebuia pusă în evidenţă în evenimente printr-una făurită în mintea filozofului, în a concepe istoria în ansamblu, ca şi diversele ei părţi, ca o realizare treptată a unor idei..."[5]. Filozofia politică reprezenta o întreprindere prin excelenţă speculativă, predominant aprioristă, cu veleităţi necesitare, autonomist-absolutiste faţă de orice altă întreprindere teoretică, o varietate de „beţie speculativă", cum o denumea Marx.

Legătura strînsă dintre ştiinţa politică tradiţională şi această filozofie politică a mers uneori pînă la indistincţie. Cu toate acestea, în cursul istoriei gîndirii politice sistematice se poate descifra o tendinţă progresivă de separare a studiului fenomenelor politice de filozofie: separare, de bună seamă, nu în sens de ruptură, ci de delimitare pentru că, în opoziţie cu postulatele declarate ale pozitivismului, noi considerăm că, datorită elementului lor comun (ambele fiind structuri teoretice ale spiritului uman) şi funcţiilor lor sociale şi noetice diferite, filozofia şi ştiinţa nu pot şi nu trebuie să fie rupte una de cealaltă, interacţiunea şi colaborarea lor fiind pentru fiecare dintre ele imanent necesare; delimitare în sensul că studiul ştiinţific tinde, pe măsura dezvoltării societăţii şi a cunoaşterii, să se detaşeze în mod firesc de procedeele cunoaşterii filozofice, adoptînd pe cele care sînt proprii naturii, finalităţii şi rolului specific al ştiinţei.

Nu putem să nu subliniem că în acest proces apariţia marxismului a reprezentat un moment hotărîtor. În primul rînd, pentru că a realizat o filozofie *ştiinţifică*, care, pornind de la rezultatele ştiinţelor, îşi confirmă sintezele totalizatoare tot prin ştiinţă, în măsura, bineînţeles, în care poate

[5] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 294.

face aceasta în fiecare etapă dată a dezvoltării cunoaşterii. În al doilea rînd, pentru că a orientat studiul fenomenelor sociale, inclusiv al celor politice, într-un spirit ştiinţific autentic, şi aceasta nu numai în planul exigenţelor sau al dezideratelor programatice, logice-metodologice (cum au făcut Saint-Simon şi Comte), ci şi în acela al realizării nemijlocite. „Acolo unde încetează speculaţia, adică în faţa vieţii reale, începe deci ştiinţa adevărată, pozitivă, înfăţişarea activităţii practice, a procesului practic de dezvoltare a oamenilor"[6], subliniau Marx şi Engels încă în *Ideologia germană*. Cerinţa fundamentală a întoarcerii spre realitate, spre faptele înseşi devine imperativul cercetării ştiinţifice atît a fenomenelor naturale, cît şi a celor sociale : „ . . . În fiecare domeniu ştiinţific, în natură ca şi în istorie, trebuie să plecăm de la *faptele* date . . ."[7]. Critica marxistă a filozofiei sociale, a vechii filozofii a istoriei devine astfel implicit şi critica vechii filozofii politice.

3. Procesul dezvoltării studiului sistematic al politicului[8] este marcat totodată de tendinţa, manifestată mai ales în ultimul secol şi accelerată în ultimele decenii, de *diferenţiere* a cercetării de la ştiinţa politică tradiţională (*POLITICA* originară), care acoperea, într-o modalitate sincretică, întreaga arie a socialului, uneori însă din perspectiva structurii şi a mecanismelor conducerii politice a societăţii, la peisajul actual deosebit de variat, deşi încă prea mobil şi nu pe deplin conturat, al disciplinelor speciale care investighează din optici diferite, parţial sau global, fenomenul politic. În acelaşi timp s-au constituit şi se constituie (ca expresie a tendinţei corelative de *integrare*) discipline cu caracter integrativ, care, cercetînd nemijlocit sistemul politic sau organizarea politică a societăţii, integrează şi sintetizează şi rezultatele celorlalte discipline, tinzînd să dea o explicaţie exhaustivă a politicului şi să elaboreze norme în vederea optimizării procesului de conducere politică a societăţilor.

Rezultatul este constituirea în actualul stadiu a unui *sistem a ştiinţelor politice*[9]. Înţelegem prin ştiinţe politice disciplinele care, într-o viziune globală sau parţială, cu o finalitate predominant teoretică sau operaţional-aplicativă şi folosind o abordare structurală sau istorică, se consacră studiului vieţii politice. Deşi respectivele discipline sînt diferite atît ca natură, cît şi sub raportul structurii, ariei sau funcţiilor lor specifice, folosim termenul de „sistem al ştiinţelor politice" pentru a sugera comunitatea relativă a obiectului lor (politicul în diversele sale laturi şi ipostaze), relativa lor unitate funcţională (converg în explicarea politicului şi orientarea acţiunii politice), precum şi interacţiunile care există între ele şi care, pe măsura avansării tendinţelor de diferenţiere şi de integrare proprii ştiinţei contemporane, devin tot mai ample şi mai com-

---

[6] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 27—28.

[7] Idem, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 353.

[8] Urmărirea acestui proces şi degajarea sensului şi a tendinţelor sale esenţiale face obiectul primei părţi a lucrării *Ştiinţa politică. Studiu istoric-epistemologic*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, care schiţează (p. 15—206) o istorie a ştiinţei politice din epoca genezei acesteia şi pînă la al doilea război mondial.

[9] Argumentarea şi explicitarea detaliată a acestei idei poate fi găsită în studiul nostru *Sistemul ştiinţelor politice*, în „Revista de filozofie", Bucureşti, XVII (1970), nr. 6, p. 607—620.

plexe, promovînd forme noi de cooperare interdisciplinară și de cercetare pluridisciplinară. Socotim că viziunea sistemică asupra științelor politice facilitează o mai adecvată înțelegere, esențialmente dialectică, a raporturilor lor reciproce și a granițelor dintre ele. În cadrul sistemului distingem : științe politice teoretice (știința politică fundamentală, sau politologia, și științe politice speciale), științe politice aplicative sau praxiologice (praxiologia politică generală, sau știința conducerii politice, și științe aplicative speciale) și științe de graniță (sociologia politică, antropologia politică, științele juridice ale dreptului constituțional, dreptului administrativ și dreptului internațional, psihologia politică, geografia politică și istoria politică), care realizează joncțiunea sistemului cu alte științe din afara sa și care se concentrează de asemenea asupra fenomenului politic, dar din unghiuri de abordare specifice, extrapolitologice.

Dezvoltarea științelor politice a făcut ca multe dintre problemele care intrau altădată în preocuparea filozofiei politice să devină susceptibile de tratare științifică, înscriindu-se în obiectul acestor discipline. Cu toate acestea, nu se poate vorbi, credem, de o expropriere integrală a filozofiei politice de problematica ei obiectuală, care s-o facă pe aceasta superfluă, nenecesară. Pe de altă parte, așa cum se întîmplă cu filozofia în genere, filozofia politică nu poate fi lichidată prin frustrarea ei de o asemenea problematică, pentru că specificul ei nu stă atît în obiect, cît în modalitatea specifică pe care o reprezintă, în natura demersului propriu. De aceea reconstituirea la nivel contemporan a științei politice și crearea sistemului științelor politice nu numai că nu înlătură filozofia politică, ci, dimpotrivă, pun în fața acesteia, ca și a filozofiei în general, exigențe noi.

E util, poate, să precizăm că, așa cum evoluează conceptul de știință în funcție de cerințele practicii sociale și de nivelul dezvoltării cunoașterii în ansamblu, tot astfel se înregistrează inevitabil o evoluție, presărată cu mutații, în concepția despre filozofia însăși. De aceea nu se justifică trecerea de la critica unui tip de filozofie (cum a fost vechea filozofie politică) la contestarea oricărei filozofii (și politice). După cum la fel de nejustificate ne apar pretențiile de „a restaura" vechiul tip de filozofie politică și, cu atît mai mult, de a o substitui științei politice. O astfel de poziție ne duce cu gîndul la cuvintele lui Engels prin care aprecia că orice încercare de a reînvia vechea filozofie a naturii ar fi nu numai superfluă, ci ar constitui de-a dreptul un regres.

4. Este adevărat că în literatura contemporană termenului de filozofie politică i se atribuie semnificații variate, chiar divergente. Uneori prin filozofie politică se înțelege, în sensul tradițional impus de unele dintre operele clasice ale gîndirii politice, o disciplină filozofică ce ne descrie, fundamentîndu-l într-o formă coerentă, idealul statului optim și al organizării perfecte a societății. Alteori mai este confundată cu filozofia istoriei sau cu filozofia dreptului[10], sau este considerată ca o meditație,

[10] Întrucît, dincolo de interferențele reale, unele confuzii se mențin, Paul Bastid a simțit nevoia ca înainte de a preciza *ce este* filozofia politică să arate *ce nu este ea*, delimitînd-o de filozofia istoriei, de filozofia morală și de filozofia dreptului (Paul Bastid, *L'idée de philosophie politique*, în *L'idée de philosophie politique*, P.U.F., 1965, p. 3—20).

în funcție de o filozofie sistematică, asupra unei categorii particulare de fenomene (în speță fenomenele de dominație și de supunere, cum opinează, de pildă, Paul Bastid).

Sub inspirația pozitivismului, teoria politică în genere a fost declarată filozofie politică, stabilindu-se de cele mai multe ori o opoziție netă între filozofia politică și știința politică, aceasta din urmă fiind concepută ca exclusiv empirică. O astfel de concepție se resimte chiar și în soluția lui C.J. Friedrich, cînd, subliniind necesitatea teoriei pentru știința politică, o concepe ca teorie filozofică, conchizînd asupra complementarității necesare dintre știința politică empirică și filozofia politică[11].

În sfîrșit, în lumina unor tendințe mai noi din filozofia contemporană, repudiindu-se nu numai modalitatea, ci și problematica vechii filozofii politice, ea este considerată ca metodologie a științei politice, ca reflecție asupra limbajului, limitelor și scopurilor acestei științe, ca logică și epistemologie a științei politice, ca o conștiință de sine metateoretică a acestei științe sau, altfel spus, ca metapolitică.

Astfel, Ayer, prefațînd lucrarea lui T.D. Weldon, sublinia accepția dată de autor filozofiei politice, conformă cu spiritul concepției sale: filozofia politică nu constă „în apărarea sau în lupta fiecărui sistem particular", ci în „expunerea logicii aserțiunilor care figurează într-o manieră caracteristică în discursul despre politică" și mai ales „în cunoașterea clasei de probleme care trebuie să fie puse și a metodelor celor mai adecvate care trebuie să fie urmate pentru a găsi răspunsul la aceste probleme"[12]. Renato Treves consideră, la rîndul său, că filozofia politică trebuie considerată „ca metodologie a științei politice, ca reflecție asupra limbajului, asupra limitelor și scopurilor acestei științe"[13]. Iar Vernon van Dyke definește filozofia politică drept analiza logică a gîndirii despre politică, exprimată (implicit sau explicit) atît de actorii (agenții) politici, cît și de comentatorii procesului politic[14]. Și menționează că în acest sens este ea denumită (de A. Brecht, A.R.M. Murray și alții) teorie politică.

Din această sumară și incompletă inventariere se poate deduce totuși în cazul diferitelor poziții o anumită tendință de unilateralizare a filozofiei politice, bineînțeles în funcție de înțelegerea filozofiei însăși. De aceea primul pas pentru clarificarea vocației actuale a filozofiei politice trebuie să-l constituie, socotim, precizarea concepției despre filozofie, care însă, într-un astfel de cadru, nu poate fi decît punctată.

5. Filozofia reprezintă o modalitate specifică a spiritului uman, a conștiinței sociale, care, departe de a fi doar o „înțelepciune" (cum postulează J. Piaget), se mișcă pe două coordonate esențiale. Ca structură teoretică (mod de cunoaștere), ea tinde să construiască o imagine globală, o reprezentare a lumii în perspectiva totalității ei; sub acest aspect ea apare ca o înfăptuire teoretică precumpănitor *mediată*, în primul rînd

---

[11] Vezi Carl J. Friedrich, *Man and his Government: An Empirical Theory of Politics*, New York, McGraw—Hill, 1963, p. 13.

[12] A.J. Ayer, *The Vocabulary of Politics*, Editorial foreword to T.D. Weldon, Middlesex, Pelican Books, 1955.

[13] Renato Treves, *La notion de philosophie politique dans la pensée italienne*, în *L'idée de philosophie politique*, p. 108.

[14] Vernon van Dyke, *Political Science: A Philosophical Analysis*, Londra, 1960, p. 95.

de datele și generalizările științelor. Fiind în același timp concepție generală sistematică despre lume și viață, puternic ancorată în acțiune și în experiența trăită, filozofia implică o atitudine în fața universului (natural și social) și mai ales în fața vieții, fiindu-i specifică în cel mai înalt grad dimensiunea axiologică; ea introduce clarificări în ordinea valorilor și a sensurilor, propune ierarhii de valori și de sensuri în conștiința și în practica umană. Perspectiva filozofică este aceea a clarificării poziției și a condiției omului în existență.

Sprijinindu-se pe doi piloni: cunoașterea discursivă, pe de o parte, acțiunea umană și experiența trăită, pe de altă parte, demersul filozofic reprezintă un etaj reflexiv la nivelul căruia se conjugă o vastă sinteză explicativă cu o reacție umană (socială și individuală) față de lume, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori. De aceea filozofia este nu numai o formă de cunoaștere, ci și o formă supremă a conștiinței de sine a omului; ea oferă astfel și o concepție de viață, un ideal de acțiune ca expresie a unei atitudini umane, istoricește și socialmente condiționată de practică. Fiecare concepție filozofică se constituie astfel ca sinteză sui-generis a unor momente individuale, de clasă, naționale și general-umane. Supunînd cunoașterea unui examen critic, filozofia reprezintă, în esență, o activitate cognitivă cu un pronunțat caracter axiologic, întrucît urmărește și realizează (bineînțeles în grade diferite) o coordonare și o generalizare a datelor științelor și, concomitent, *coordonarea tuturor valorilor* care angajează și orientează viața omului; în acest sens denumea Marx filozofia chintesența spirituală a unei epoci.

6. În lumina acestei opțiuni concepem și vocația, și rosturile filozofiei politice, care nu reprezintă altceva decît modul de abordare filozofic al politicului și al cunoașterii acestuia. Pentru a rămîne ea însăși, cum sublinia Raymond Polin, filozofia politică „trebuie să revendice pentru ea în domeniul politic toate funcțiile filozofiei"[15]. Fiind o ramură a filozofiei, o „filozofie regională"[16], o „verigă de legătură", cum sublinia C.J. Friedrich[17], între filozofie și știința politică, filozofia politică abordează problemele politicului din această perspectivă filozofică și mînuind procedeele specifice filozofiei; în acest sens avea dreptate S. Wolin să releve că „deosebirea fundamentală dintre filozofie și filozofia politică stă mai degrabă în specializare decît în metode"[18]. În consecință, ea are o dublă natură: epistemică și atitudinală, cognitivă și valorizatoare. Și această dublă natură se manifestă atît în raport cu acțiunea politică, cît și în raport cu cunoașterea științifică a acesteia.

---

[15] Raymond Polin, *Définition et défense de la philosophie politique*, în *L'idée de philosophie politique*, p. 33.

[16] Cf. Alexander Schwan, *Die Staatsphilosophie im Verhältnis zur Politik als Wissenschaft*, în Dieter Oberndörfer (hrsg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1952, p. 165—166. Dar pentru Schwan, ca și pentru alți autori vest-germani, filozofia politică reprezintă o parte componentă a acestui *mixtum compositum* care este așa-numita *Wissenschaft von der Politik*.

[17] C.J. Friedrich, *Political Philosophy and the Science of Politics*, în R. Young (ed.), *Approaches to the Study of Politics*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1962, p. 173.

[18] S. Wolin, *Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Londra, 1961, p. 2.

În această viziune, filozofia politică nu mai poate fi înțeleasă în sensul ei tradițional, istoricește depășit, denunțat cu vigoare de făuritorii marxismului, acela de „construcție speculativă" care ar încerca să se supraordoneze sau să se substituie științei (sau științelor) politice; dar nici în sensul prejudecăților pozitiviste care proclamau empirismul radical și futilitatea filozofiei. Ea își găsește necesitatea și justificarea ca reflecție filozofică asupra vieții politice și, în același timp, asupra științei (sau științelor) politice.

În primul aspect, filozofia politică este o meditație asupra semnificației faptului politic în raport cu omul și cu condiția acestuia, în lumina unei interpretări globale a istoriei, și presupune o reflecție asupra valorilor, scopurilor și opțiunilor pe care le implică și le realizează acțiunea politică[19]. Funcția sa este interogativă și critică și în același timp sintetizatoare și totalizatoare, iar „materia primă" o reprezintă atît experiența directă, cît și experiența mediatizată a discursului științific. O filozofie politică nelegată organic de dezvoltarea științelor politice s-ar degrada inevitabil într-o speculație aridă, sterilă. Ea caută, cum spunea Eric Weil referindu-se la politic, „să facă să se vadă în fiecare din părțile întregului întregul însuși"[20]. Tocmai de aceea filozofia politică și științele politice sînt două moduri riguros complementare de abordare a politicului, de cunoaștere rațională a acestuia[21]. Totodată ea distilează și cristalizează — în lumina unei concepții generale despre lume și viață, care, în cazul nostru, este cea marxistă — valorile care orientează sau ar trebui să orienteze acțiunea politică. Vocația umanistă a filozofiei (politice) marxiste stă tocmai în fundamentarea (împreună cu știința politică) a acțiunii politice de transformare revoluționară a societății în sensul valorilor promovate obiectiv de lupta clasei muncitoare și descifrate și explicitate în concepția politică marxistă.

Este important să subliniem că sistemul de valori promovat de o anumită filozofie politică nu rămîne și nu poate rămîne străin politologiei[22]. Cu atît mai mult cu cît, pentru a deveni efectivă, posibilitatea colaborării dintre știință și politică trebuie să fie fundată pe o reflecție care are nu numai un caracter tehnic, ci și substanțial: omul de știință care consiliază omul politic devine *ipso facto* un om politic[23]. Pentru noi, acesta nu este un semn de „degradare", cum mai sînt unii înclinați să creadă, întrucît acțiunea politică trebuie înțeleasă și realizată ca tentativă de înfăptuire a unui scop superior în interesul omului, al națiunii.

În această dublă perspectivă abordează filozofia politică, de exemplu, problemele naturii și finalității politicului, ale legitimității diferitelor

---

[19] Cf. și Raymond Polin, *op. cit.*, p. 47.

[20] Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 9.

[21] Cf. și Jean-William Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Paris, Editions Ophrys, 1968, p. 17.

[22] Jean-William Lapierre releva cu multă ascuțime: „Încercările făcute de sociologi sau de politicologi contemporani din afara zonei de influență marxistă de a construi un cadru teoretic al științei politice sînt dominate de noțiunile de *coeziune*, de *consens*, de *integrare*, de *echilibru*. Nu se datorează oare aceasta unei filozofii politice implicite, care acordă o valoare preponderentă stabilității ordinii sociale?" (*Pour une théorie dynamique des changements politiques*, în „Revue Française de Science Politique", mars 1961).

[23] Cf. și U. Matz, *Über die Bendingungen einer Kooperation von Wissenschaft und Politik*, în „Zeitschrift für Politik", XV, 1, März 1968, p. 14—38.

regimuri politice, ale sensului și criteriilor progresului politic, ale valorilor politice specifice în corelația lor cu celelalte valori istorice sau general-umane.

În al doilea aspect, filozofia politică se concentrează ca metapolitică asupra naturii specifice, asupra scopurilor și limitelor, asupra condițiilor de validitate ale științei (sau științelor) politice[24]. Este tot mai mult recunoscut astăzi de gînditori și de oameni de știință de diferite orientări că orice discurs științific presupune cu necesitate anumite premise filozofice, că știința nu s-ar putea dezvolta fără ajutorul indispensabil al filozofiei. Cu atît mai mult studiul fenomenului politic, care pătrunde toate sferele vieții sociale și angajează în mod decisiv destinul umanității, implică neapărat premise filozofice conștiente; pentru noi, acestea sînt date de filozofia științifică marxistă. De altfel teza marxistă despre legătura inevitabilă dintre concepția filozofică și orice discurs științific este confirmată, printre altele, și de o analiză cît de sumară a principalelor orientări și moduri de abordare (*approaches*) din știința politică contemporană, care dezvăluie că la baza fiecăreia dintre ele stă o anumită opțiune filozofică[25].

Pentru sistemul științelor politice, rolul acesta de „conștiință critică" este exercitat de filozofia politică; examenul filozofic-metodologic asupra discursului politologic contribuie în mod esențial la clarificarea „conștiinței de sine" a științei politice[26], fără, bineînțeles, a-l transforma dogmatic într-un panaceu, după cum bine remarcă E. Meehan[27].

Pe tărîmul științelor politice, examenul critic al discursului științific, al diferitelor „cadre conceptuale" propuse de cercetători și contestate în controversele interminabile dintre teoreticieni, este o sarcină importantă, chiar necesară, pasionantă și stimulantă pentru cercetare. A o realiza presupune stabilirea unui dialog permanent viu între filozof și specialist[28]. Apare de aceea paradoxală situația cînd, într-un domeniu în care se acuză slăbiciunea formulărilor teoretice și insuficiența aparatului conceptual în raport cu complexitatea fenomenului politic actual, se refuză uneori dialogul cu filozofia politică, contestîndu-i-se „dreptul" de a decela confuziile de idei și erorile de metodă în teoriile explicative propuse[29].

---

[24] Trebuie însă să fim conștienți de relativitatea acestei soluții în sensul dependenței ei de tendințele dezvoltării viitoare a cunoașterii științifice. Pentru că, după cum se conturează încă de pe acum, preocupările metateoretice, așa cum e cazul și în alte domenii, sînt un teren de intersecție între filozofie și știința politică, întrucît ele reprezintă, pe de o parte, un nivel superior, dar intrinsec discursului științific, iar pe de altă parte se leagă de concepția filozofică asupra cunoașterii științifice în genere, ca și asupra diferitelor ei compartimente.

[25] Cf. și studiul nostru *Reflecții asupra stadiului actual al teoriei politice*, în „Revista de filozofie", XVIII (1971), nr. 1, p. 17—26.

[26] Ceea ce am întreprins în capitolele părții a doua a lucrării noastre citate mai sus (*supra*, nota 8).

[27] Eugene J. Meehan, *The Theory and Method of Political Analysis*, Homewood (Illinois), The Dorsey Press, 1965, p. V—VI.

[28] Cf. și Jean-William Lapierre, *Essai...*, p. 21. Georges E. Lavau (*Difficultés épistémologiques de la science politique*, în *Recherches et dialogues philosophiques et économiques*, „Cahier de l'Institut des Sciences Economiques Appliquées", no. 79, avr. 1959, p. 43) remarca cu pertinență: „Politologul nu este filozof și n-ar servi la nimic a amesteca rolurile. Dar el poate utiliza filozofia politică drept ipoteză generală, drept cadru de referință și de verificare pentru propriile sale tentative de a elabora teorii sistematice".

[29] Cf. Jean Meynaud, *Introduction à la science politique*, Paris, A. Colin, 1959, p. 17—19.

Făuritorii marxismului au relevat necesitatea imperioasă a premiselor filozofice conștiente și declarate pentru cercetarea științifică în domeniul socialului. Lenin sublinia chiar că nu poate exista cunoaștere științifică fără o teorie filozofică a științei. Astăzi, mai mult chiar decît în trecut, „nevoia" de filozofie resimțită de noua știință nu este determinată numai de atacurile sau de devierile ideologice-filozofice care o amenință, de erorile posibile ale unei „proaste" filozofii, de regulă implicită sau mascată. Ea este, cum sublinia pe drept Althusser, o nevoie *lăuntrică*, pe care o simte știința pentru a depăși limitele teoretice de care se lovește în propria ei muncă și în propriul ei domeniu. Pentru că anumite limite teoretice ale ei depind, în ultimă instanță, de categoriile filozofice în care știința trebuie să gîndească obiectele noi[30].

Întrucît filozofia politică, cel puțin cea marxistă, nu poate fi concepută în ce privește raporturile ei cu științele politice într-o perspectivă de dublare speculativă a sectoarelor care i s-au sustras progresiv și s-au constituit în discipline speciale, ci într-o perspectivă de *integrare*, știința politică nu are a se teme de filozofie. După cum filozofia politică nu are a se simți frustrată de progresele cognitive care au loc în cadrul a ceea ce i-a putut constitui, prin tradiție, problematica ei obiectuală. Pentru că orice nouă delimitare, orice nou progres în cunoaștere trebuie să reprezinte pentru filozofie o nouă exigență de integrat, încă o experiență de pus în valoare, încă un cîmp de angajare și de punere la probă. Și, invers, este hotărîtor pentru cercetarea științifică însăși de a-și explicita filozofia, care, în întreprinderea sa, este totdeauna prezentă și activă. Între filozofia politică și științele politice există, prin urmare, o interdependență necesară.

Filozofia politică reprezintă astfel o trăsură de unire, de o parte, între filozofie și acțiunea politică și pe de altă parte, între filozofie și științele politice. Această ambivalență a sa ne apare imperios necesară în raport atît cu stadiul actual al științelor politice—teoretice și praxiologice—care sînt chemate să îndeplinească funcții complexe, cît și cu cerințele presante ale orientării practicii politice în epoca noastră de ample și de acute confruntări cu privire la căile actuale și viitoare ale dezvoltării social-politice a omenirii.

Totodată, această ambivalență rezultă din natura însăși a filozofiei politice a timpului nostru, concepută ca o întreprindere cognitivă și valorizatoare, cu deschidere concomitentă spre știință (pe rezultatele căreia își și întemeiază valorizările și ierarhizările operate) și spre practică, spre acțiunea politică. Este, de altfel, sensul promovat de marxism, care concepe filozofia ca angajată și totodată deschisă în egală măsură informațiilor științei și constrîngerilor praxisului, căutîndu-și validitatea deopotrivă în știință și în praxis.

---

[30] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 311.

CONSTRUCȚIA SEMANTICĂ A LOGICII INDUCTIVE (I)

DE

ILIE PÂRVU

Lucrarea de față își propune o analiză logico-epistemologică a programului de cercetări al logicii inductive inițiat de R. Carnap, continuat și dezvoltat de o serie de logicieni, metodologi și oameni de știință. Prin intenția sa originală, ca și prin amploarea consecințelor pe care le-a produs asupra dezvoltării logicii și metodologiei științei, programul logicii inductive poate fi asemănat cu *Principia Mathematica* a lui A.N. Whitehead și B. Russell. Aceeași încercare de a funda logicist matematica (de data aceasta, matematica statistică), de a întemeia logic-formal inferențele științifice, nesituată în afara unor presupoziții epistemologice sau filozofice, dar care dată fiind natura specifică a domeniului de cercetare — logica științei — trebuie judecată în primul rînd prin prisma criteriilor intrinseci ale acestui domeniu, ținînd cont de normele de coerență și raționalitate, de idealizările proprii acestui orizont de analiză și construcție a științei. Deși dezvoltate inițial în lucrările unor logicieni și filozofi care, prin concepția lor generală epistemologică aparțineau neopozitivismului, cercetările de logica științei s-au desprins treptat de unele intenții limitative și absolutizante ale acestui curent filozofic, constituindu-se într-o perspectivă specială de analiză, proiectînd cunoașterea pe un plan determinat de abstracție și construcție, conducînd la rezultate necesarmente integrabile în orice analiză comprehensivă, sintetică a cunoașterii științifice.

În prima parte a studiului vom expune cadrul general al programului logicii inductive, fundamentele semantice și construcția formală (în varianta neaxiomatică) a sistemului logicii inductive. În partea a doua se vor analiza metodologia logicii inductive, aplicarea acesteia în reconstrucția și justificarea inferențelor științifice nedemonstrative, presupozițiile și implicațiile epistemologice ale programului de cercetări al logicii inductive.

Rev. filoz., 18, 10, p. 1263–1276, București, 1971

1. Cercetările contemporane în logica inductivă reprezintă un moment esențial al constituirii logicii științei. Tentativa cea mai remarcabilă de construcție a logicii inductive îi aparține lui Rudolf Carnap. Ea reprezintă un vast program de cercetări, avînd ca dimensiuni fundamentale analiza logico-filozofică a conceptelor care întemeiază logica inductivă, elaborarea unui sistem de logică inductivă, dezvoltarea unei metodologii a logicii inductive, fundamentarea teoriei probabilității. Superioritatea abordării lui Carnap în raport cu încercările anterioare sau contemporane ține de metodologia nouă utilizată în construcția logicii inductive (aplicarea metodelor semantice dezvoltate în studiile sale), ca și de conștiința clară a naturii logicii inductive ca *moment al logicii științei*, al acestei modalități specifice de analiză și construcție a cunoașterii.

Logica științei constituie pentru R. Carnap o „reconstrucție rațională" a cunoașterii științifice cu mijloacele logicii contemporane, un rezultat al studiului logic al științei. Ea nu este o disciplină descriptivă, o simplă descriere empirică a unui fragment de cunoaștere sau a unui raționament științific, ci o „reconstrucție logică" a cunoașterii, elaborată prin instituirea unor modele constructive, care reprezintă, în raport cu situațiile „date" ale științei, *idealizări, construcții ideale, structuri imaginate*. Logica științei apare în cadrul cercetărilor actuale nu ca o simplă descriere a unor trăsături formale ale cunoașterii sau o revizuire a conceptelor obișnuite, ci un model explicativ fundamental al cunoașterii. Scopul ei primordial nu este „congruența cu știința obișnuită"[1], ci o înțelegere mai adîncă a acesteia pe baza *reconstruirii logicii subiacente*, a substructurii ei logice. Logica științei nu constituie o reprezentare necritică a modurilor obișnuite ale cunoașterii [2], cu toate defectele și inconsistențele lor, ci o reconstrucție logică, corectată critic. Scopul ei este, pe lîngă expunerea explicită a structurii sistemelor cunoașterii, a tipurilor de operații și metode constitutive, obținerea unor rezultate care sînt mai sistematice, mai coerente și corecte și, în anumite privințe, mai fructuoase. Cu alte cuvinte, este vorba de o cercetare explicativ-normativă, propunînd modele de rectificare logică, dar și de maximizare și optimizare a rezultatelor cunoașterii. Utilizînd o analogie, după cum o teorie fizică (sau chimică) fundamentală trebuie să fie adecvată pentru a explica, nu pentru a descrie complexitatea infinită a comportamentului fizic (sau chimic), tot așa teoria logică a științei trebuie să explice, nu doar să descrie complexitatea științei ca „practică teoretică". Această explicație înseamnă după R. Carnap, o reconstrucție a cunoașterii, a conceptelor, a principiilor, a legilor, a metodelor sau a tipurilor ei de raționament, într-un cadru cu o structură logică specificată, cu regulile sintactice și semantice explicit formulate, deci într-un mediu cu structura formală și categoriile de semnificație determinate. Necesitatea reconstrucției științei de-a lungul unor sisteme de analiză lingvistică-conceptuală determinate, *sistemele semantice* sau *limbajele formalizate* (după terminologia lui A. Church) reprezintă pentru logica științei o particularitate fundamentală, iar pentru logica inductivă

[1] Vezi J. Hintikka, *Epistemic logic and the methods of philosophical analysis*, în „Australasian Journal of Philosophy", nr. 46, mai 1968.

[2] R. Carnap, *Philosophical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press, Routlege and Kegan Paul, 1950 (ediția a doua, folosită în această expunere, 1962), p. 576—577.

trăsătura distinctivă a lucrărilor lui Carnap în raport cu toate cercetările aparținînd „programului Laplace-Carnap" de explicare a probabilității logice.

Conceptele pe care le instituie logica științei în studierea cunoașterii sînt, spre deosebire de categoriile gnoseologice, concepte efective, teoretic controlabile, avînd o generalitate relativă, dar progresiv constituită, fecunde și exacte. Toate aceste determinări sînt produsul explicării logice a conceptelor metateoretice în contextul unor sisteme de analiză a cunoașterii special dezvoltate, sistemele semantice. Prin sistem semantic, Carnap înțelege un sistem de reguli (definiții) formulate într-un metalimbaj și referindu-se la un limbaj-obiect, astfel încît ele determină condițiile necesare și suficiente pentru orice enunț al limbajului [3]. Noțiunea de sistem semantic, ce va fi explicitată ulterior, este una dintre noțiunile fundamentale ale semanticii și ea are un rol important în corpus-ul carnapian. Adoptarea unui sistem semantic, a unui limbaj formalizat înseamnă „adoptarea unei teorii sau a unui sistem special de analiză logică" [4], ca și a unei ontologii formale, a unui gen de obiecte abstracte admise[5], în sensul de a putea fi reprezentate teoretic, în sistemul respectiv.

Conceptele logic explicate se relativizează, ele avînd sens numai în raport cu sistemele de analiză utilizate, depinzînd de alegerea acestora. În cercetările logice, conceptele metateoretice, solidare cu sisteme semantice determinate, se edifică progresiv, pe măsura constituirii graduale a unui limbaj formalizat pentru știința actuală, prin construirea lor în cadrul unei serii de asemenea sisteme de analiză. Se obține astfel nu un singur concept, ci o serie, o familie de concepte, avînd în comun o intenție teoretică fundamentală. Explicația conceptuală, proprie logicii științei, a fost determinată de Carnap ca un procedeu de construcție a unui concept (explicatum) diferit de cel vechi, pe care îl explică (explicandum) prin faptul că este în același timp exact și fecund. Este fecund în sensul că el poate juca un rol important în formularea teoremelor matematicii, logicii sau a legilor științelor empirice. Este exact în sensul că regulile care guvernează utilizarea lui îi pot asigura un loc într-un sistem bine organizat de concepte științifice. Exactitatea conceptuală în această reconstrucție rațională a cunoașterii este dependentă de acele sisteme formalizate de analiză ce ne permit „să vedem în spatele conceptelor aparent cele mai simple — singurele pe care le putem formula în limba naturală — ceva mai simplu încă, ceea ce este exact același lucru cu cel petrecut și cu fizica galileană"[6]. Explicația conceptuală reprezintă tehnica de reconstrucție, modul concret al analizei logice de a prepara o idee metaștiințifică pentru ca ea să poată servi efectiv în construcția și analiza științei, de a-i prepara un statut conform căruia să poată fi absorbită în cadrul teoretic al cunoașterii contemporane.

Sistemul de categorii și metode proprii logicii științei, cu ajutorul căruia își abordează obiectul de studiu, este obținut astfel pe două căi:

---

[3] Vezi R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1961, p. 22.

[4] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1957, p. 3.

[5] Vezi R. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, în *Meaning and Necessity*, Chicago Univ. of Chicago Press, ed a 2-a, 1956.

[6] I. M. Bochenski (intervenție), în *La philosophie Analytique*, Ed. de Minuit, 1962, p. 269.

prin explicația conceptuală a unor categorii metaștiințifice preexistente și prin introducerea unor concepte și tehnici noi, produse direct de dezvoltările și aplicările în studiul științei ale unor domenii proprii ale științei, cum ar fi teoria modelelor, logica matematică, algebra abstractă, teoria sistemelor deductive, semantica teoretică etc.

Analiza logică a științei are caracterul unei „analize spectrale", descompunînd conceptele și teoriile empiric considerate unități fără structură, fiind capabilă să surprindă detalii de maximă relevanță logico-epistemologică, să evite paradoxele generate de utilizarea unor concepte nedeterminate și, în același timp, să cuprindă structuri mari ale cunoașterii, să unifice neformal domeniile acesteia. Ea cercetează relațiile conceptuale cu maximum de acurateță teoretică, depășind critic analogiile necontrolate formal, produs al intuiției sau analizei directe, al formulărilor subdeterminate semantic, proprii expresiilor limbii naturale.

Caracterul „spectral" al analizei logice apare în disocierea conceptelor metateoretice și a teoriilor științifice în familii de concepte corelate și de teorii subsumate unui program de cercetări, fiecare element al familiei putînd fi considerat ca o secțiune logică a ansamblului intuitiv. În acest fel, conceptele metaștiințifice avînd o generalitate completă, nelimitată, dar și nemijlocită și indeterminată, sînt substituite de analiza logică prin concepte de o generalitate construită progresiv, controlabile, cu relațiile reciproce bine definite, supunîndu-se cerințelor de efectivitate și constructivitate proprii stilului cunoașterii contemporane. Se deschide astfel un orizont al analizei cunoașterii cu o specificitate proprie, cu metode și tehnici speciale, cu exigențe de coerență și raționalitate distincte. În acest orizont se înscrie programul de cercetare al logicii inductive, al logicii științelor inductive.

2. Concepția care fundamentează programul de cercetări al logicii inductive definit de Carnap, această „nouă abordare a vechii probleme a inducției și probabilității", este rezumată de autor în următoarele idei de bază:

1°. orice raționament inductiv, în sensul larg de raționament nondeductiv sau nondemonstrativ, este un raționament în termenii probabilității;

2°. de aceea, logica inductivă, teoria principiilor raționamentului inductiv este aceeași cu logica probabilității;

3°. conceptul de probabilitate pe care se bazează logica inductivă este o relație logică între două enunțuri sau propoziții; el este gradul de confirmare a ipotezei pe baza unei evidențe date;

4°. așa-numitul concept frecvențial al probabilității, folosit în cercetările statistice, nu este un concept corespunzător pentru construcția logicii inductive;

5°. toate principiile și teoremele logicii inductive sînt analitice;

6°. de aceea, validitatea raționamentului inductiv nu depinde de nici un gen de presupoziții sintetice, cum ar fi extrem de controversatul principiu al uniformității naturii.

Construcția logicii inductive constă, pe de o parte, în explicarea (în sensul lui Carnap) a conceptelor principale ale logicii inductive, în

mod special în construirea în contexte teoretice cu structură specificată a unor „explicate" pentru vechiul concept de probabilitate logică, pe de altă parte, în stabilirea efectivă a unui sistem de logică inductivă, a unei teorii fundate pe conceptele explicate, oferind teoreme riguroase pentru conceptul cantitativ de grad de confirmare sau pentru alte concepte, cum ar fi relevanța, conceptul comparativ al confirmării stricte etc. Cercetările filozofico-metodologice, clarificatoare și explicative vor prepara și fundamenta construcția efectivă a sistemului logicii inductive. Construcția efectivă a sistemului — procedînd *more geometrico* — va ilustra posibilitatea rezolvării problemelor raționamentelor inductive și ale probabilității în contextul logicii inductive. Sistemul lui Carnap va fi construit în raport cu un limbaj determinat, utilizînd metodele logicii simbolice și semanticii teoretice. „În acest fel va fi pentru prima dată posibil — considera Carnap — să se construiască un sistem de logică inductivă care să-și ia locul său de drept alături de sistemele moderne, exacte de logică deductivă"[7].

Logica inductivă, așa cum o înțelege Carnap, este o *logică a justificării*, nu o logică a descoperirii. Ea aparține studiului cunoașterii în acel *context of justification*, cum îl denumea H. Reichenbach, în opoziție cu *context of discovery*. Ea formulează principiile și regulile confirmării ipotezelor[8] pe baza unei evidențe empirice. Spre deosebire de deductivismul lui K. Popper, Carnap consideră că se poate introduce în logica științei studiul formal al inferențelor inductive, se poate construi o logică inductivă ca logică a confirmării.

Una dintre sarcinile programului logicii inductive este explicarea conceptelor legate de procedura științifică a confirmării. Conceptele pe care le va analiza Carnap nu se referă la întreaga procedură complexă a confirmării, ci doar la „aspectul logic al confirmării"[9], la relațiile logice dintre enunțuri (sau propozițiile exprimate prin aceste enunțuri), la relațiile dintre enunțul-ipoteză și enunțul-evidență empirică. Aceasta este, după Carnap, o problemă logică în complexul confirmării, deoarece, „o dată ce o ipoteză e formulată prin h și o evidență empirică prin e (nu e nevoie să fie evidența realmente observată), problema dacă și în ce măsură h e confirmat de e va fi decisă doar cu mijloacele analizei logice a lui h și e și a relațiilor lor. Această întrebare nu e factuală, în sensul că ar fi necesară cunoașterea factuală pentru găsirea răspunsului. Enunțurile h și e studiate, cert, se referă la fapte. Dar o dată ce h și e sînt date, întrebarea menționată cere doar ca noi să fim capabili să o înțelegem, adică să-i pătrundem semnificația și să stabilim anumite relații care se bazează pe semnificații. Deoarece considerăm semantica ca teoria semnificațiilor expresiilor limbajului și, în mod special, a enunțurilor..., relațiile între h și e de studiat pot fi caracterizate ca semantice; de aceea le vom numi *conceptele semantice ale confirmării*"[10]. Ca și logica deductivă,

---

[7] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. V.

[8] Atunci cînd Carnap utilizează termenul „inferență inductivă", trebuie observat că el îl folosește cu un înțeles special: atribuirea unei valori de probabilitate perechii ordonate $<h, e>$; vezi R. Carnap, *Inductive logic and inductive intuitions*, în I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, North-Holland Pb. Co, Amsterdam, 1968.

[9] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 20.

[10] *Ibidem*.

logica inductivă este o parte a semanticii. Ambele se bazează pe analiza semnificaţiilor. Această similaritate oferă posibilitatea explicării caracterului logic al relaţiei de confirmare printr-o analogie cu relaţia de consecinţă logică (L — implicaţia, în termenii lui Carnap). Fie *e* enunţul „toţi oamenii sînt muritori" şi fie *h* „Socrate e om". Atît *e*, cît şi *h* au a conţinut factual. Dar pentru a vedea dacă *e* L-implică pe *h*, nu avem nevoie de conţinutul lor factual sau de cunoaşterea faptului că *h* şi *e* sînt adevărate sau false, sau de faptul că cineva acceptă pe *h* şi *e* etc. Singurul lucru necesar este analiza logică a semnificaţiei celor două enunţuri. În mod analog, pentru a răspunde la întrebarea cît de mult o ipoteză „*h*" e confirmată de o evidenţă observaţională „*e*", nu este nevoie să ştim dacă *h* şi *e* sînt adevărate sau false etc., ci e necesară analiza logică a semnificaţiei celor două enunţuri. „Aceasta este raţiunea pentru care noi numim problema noastră problema logică sau semantică a confirmării, în distincţie de ceea ce poate fi numită problema metodologică a confirmării"[11].

Explicarea conceptelor confirmării se face în două etape. Prima, formularea problemei, constă în elucidarea naturii explicandum-ului, probabilitatea logică sau inductivă; a doua, soluţia problemei, constă în formularea definiţiilor şi teoremelor fundamentale pentru explicatum, gradul de confirmare[12].

Analizînd istoria teoretică a conceptului probabilităţii, Carnap distinge două explicandum-uri pentru el: prob.$_1$, probabilitatea logică, şi prob.$_2$, frecvenţa relativă. Lor le corespund diferite explicatum-uri. Divergenţa tradiţională dintre interpretarea logică şi interpretarea statistică a probabilităţii nu are, după Carnap, un obiect comun, deoarece fiecare interpretare are în vedere explicandum-uri diferite, nu doar propune explicatum-uri deosebite. După natura lor logică, adică după genul de entităţi cărora li se aplică şi natura logică a enunţurilor elementare în care apar, ambele concepte, luate în expresia lor cantitativă, sînt funcţii de două argumente, cu valori în intervalul real [0, 1]. Argumentele prob.$_1$ sînt enunţuri: evidenţa şi ipoteza. Referinţa la prima e esenţială. Un enunţ elementar al prob. $_1$, adică acela în care se atribuie perechii $<h, e>$ un număr particular ca valoare a prob. $_1$, este L-determinat (logic determinat), el este sau L-adevărat (logic adevărat, analitic), sau L-fals (logic fals, contradictoriu), în orice caz nu este sintetic. Deci un enunţ de acest gen poate fi stabilit prin analiza pur logică (semantică). Argumentele prob.$_2$ sînt proprietăţi; enunţurile ei elementare sînt factuale şi empirice. Trebuie însă distinse de aceste enunţuri elementare *teoremele* teoriei matematice a prob.$_2$. Aceastea din urmă nu exprimă valorile acestei funcţii, ci stabilesc într-o manieră generală conexiuni între valorile prob. $_2$. Teoremele sînt L-determinate, analitice. Cînd vorbim despre prob.$_2$ ca despre un concept

[11] *Ibidem*, p. 21.

[12] În logica sa Carnap stabileşte trei concepte ale confirmării: conceptul clasificator al confirmării ($C(h, i, e)$: evidenţa adiţională i este evidenţă confirmatoare pentru ipoteza h, pe baza evidenţei anterioare e); conceptul comparativ al confirmării ($m\ C\ (h, e, h', e')$, ipoteza h e confirmată de evidenţa e mai tare sau egal de tare ca h' de către e') şi conceptul cantitativ al confirmării sau gradul de confirmare, obiectul esenţial al cercetărilor: „$c\ (h, e) = r$" va simboliza: „gradul de confirmare al ipotezei h în raport cu e este r, unde h şi e sînt enunţuri, iar r un număr real din intervalul [0,1].

empiric, se are în vedere faptul că aplicarea lui obișnuită la proprietăți factuale ca argumente trebuie formulată în enunțuri empirice.

Există astfel o anumită analogie între prob.$_1$ și prob.$_2$ și de aceea există multe teoreme asemănătoare formulate pentru ele și multe încercări de a construi axiomatici formale comune. Limitele acestei analogii vor apărea însă în construcția logicii inductive, cantitative, teorie a gradului de confirmare.

Expunem în continuare principalele momente ale acestei construcții în varianta euristică prezentată de Carnap în *Logical Foundations of Probability* (1950). Reorganizarea axiomatică din *The Continuum of Inductive Methods* (1951) și din alte lucrări o vom prezenta ulterior.

3. Abordînd logica inductivă, vom observa că „aici e chiar mai necesar decît în logica deductivă să se descrie întreaga structură a limbajului la care va fi aplicată" [13], deoarece valorile gradului de confirmare pentru două enunțuri date depind nu doar de enunțuri, ci și de caracteristicile limbajului căruia îi aparțin. De aceea, va fi necesar să se specifice sistemele lingvistice în detaliu înainte de a se expune sistemul logicii inductive. În același timp se vor defini și conceptele semantice necesare în construcția sistemului logicii inductive cantitative.

Limbajele pe care le-a expus Carnap în *Logical Foundations of Probability*, *The Continuum of Inductive Methods*, ca și acelea care au fost elaborate în cadrul dezvoltărilor ulterioare ale logicii inductive, reprezintă limbaje cu o structură relativ simplă, corespunzînd aproximativ limbajului calculului funcțional de ordinul întîi. Urmează ca, în cadrul programului de cercetări inițiat, să se construiască sisteme de logică inductivă pentru limbaje cu o structură mai complexă, apte să exprime conceptele și propozițiile științelor actuale.

„Deoarece intenționăm să construim logica inductivă ca o teorie a gradului de confirmare, bazată pe semnificația enunțurilor cuprinse — în contradicție cu un simplu calcul —, vom construi sistemele lingvistice cu o interpretare, deci ca sisteme de reguli semantice, nu ca sisteme semantice neinterpretate" [14]. Sistemele *L*, limbajele-obiect (L-O) vor fi cercetate într-un metalimbaj (M-L), în care va fi descrisă structura lor și se vor formula teoremele referitoare la ele. M-L va fi limba naturală dată, suplimentată cu cîteva semne tehnice, dintre care următoarele sînt de o importanță specială : „*in*" — se referă la constante individuale (ale *L*), „*i*" — la variabile individuale „*pr*" la predicate primitive, „*a*" la orice gen de expresii, „*S*" la enunțuri, „*M*" la matrice, „*A*" la clase de enunțuri, „*Z*" la descripții în stare, „*R*" la domenii, „*Str.*" la descripții de structură. O altă serie de semne vor fi utilizate în M-L nu ca designatori pentru expresiile L-O, ci pentru unele concepte semantice ale logicii inductive: „*m*" (funcție-măsură), „*c*" (grad de confirmare), „*mC*" (conceptul comparativ al confirmării), „*C*" (conceptul clasificator al confirmării), „*L*" (sisteme semantice). Se introduc convenții obișnuite pentru utilizarea acestor semne.

---

[13] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 54.

[14] *Ibidem*, p. 55.

Sistemele L[15] vor cuprinde un *sistem infinit* L_∞, conținînd o serie infinită de constante individuale, un număr finit de predicate primitive de orice grad (număr de argumente) și o serie infinită de *sisteme finite* L_N ($N = 1, 2...$); (L_N conține doar primele N constante individuale ale lui L_∞; „*in*" în L_N designează aceiași individuali ca și în L_∞; orice expresie din L_∞ apare și într-o serie infinită de sisteme finite. Pentru început, din rațiuni tehnice, e preferabil să se construiască elementele logicii inductive pentru sistemele finite, extensiunea la sistemul infinit (dacă e cazul) făcîndu-se printr-o procedură-limită. Orice sistem L conține un număr infinit de variabile individuale x_1, x_2...., care au ca valori individualii sistemului, cuantificatorul universal cu variabile individuale, semnul identității, semnul „*t*" pentru enunțul tautologic și conectivii obișnuiți (disjuncție, conjuncție, negație). Deoarece (x) (Px) va fi considerată L-echivalentă cu conjuncția $P_{a_1} . P_{a_2} . . . P_{a_N}$, în sisteme finite diferite enunțul universal (x) (Px) va avea semnificații deosebite și în mod corespunzător, proprietăți logice (deductive sau inductive) diferite.

Construcția efectivă a sistemelor L constă în formularea regulilor sintactico-semantice.

A. *Reguli de formare* (determinînd formele obișnuite ale matricelor, enunțului atomar, molecular, general etc.):

D_1 A_i este o *matrice* (propozițională) (M) în $L =_{Df}$ A_i constă din semne din L și are una din formele următoare

a. $pr\ A_{j_1}\ A_{j_2}\ldots A_{j_n}$, unde pr este de gradul n și fiecare din expresiile-argument este un semn individual;

b. $A_k = A_j$, unde A_k și A_j sînt semne individuale;

c. „*t*";

d. $\sim (M_i)$;

e. $(M_i) \vee (M_j)$;

f. $(M_j)\ (M_j)$;

g. $(i_k)\ (M_j)$.

D_2 A_i este un *enunț* (S) în $L =_{Df}$ A_i este o matrice de gradul zero (fără variabile libere).

D_3 Fie i un enunț în L.

a. i este un *enunț atomar* $=_{Df}$ i are forma $D_1 a$;

b. i este un *enunț fundamental* $=_{Df}$ i este un enunț atomar sau negația unui enunț atomar;

c. i este o *pereche fundamentală* $=_{Df}$ i este clasa a două enunțuri, unul fiind un enunț atomar, iar celălalt negația lui;

d. i este un *enunț molecular* $=_{Df}$ i este sau atomar sau construit plecînd de la enunțuri atomare cu ajutorul conectivilor;

e. i este un *enunț general* $=_{Df}$ i conține cel puțin o variabilă și deci un cuantificator.

---

[15] De fapt, schemele de sisteme semantice, deoarece nu conțin o interpretare pentru „*pr*" sau „*in*"; construcția completă a unui sistem semantic necesară pentru aplicațiile logicii inductive se obține prin: 1) alegerea unui număr finit de „*pr*" și specificarea gradului lor; 2) interpretarea acestor „*pr*" prin reguli de designare; 3) interpretarea „*in*" printr-o regulă generală de designare. În ambele interpretări trebuie respectată cerința independenței logice.

B. *Reguli de adevăr* [16] (se dau în forma unei definiții recursive a lui „adevărat în L" pentru enunțuri și clase de enunțuri).

D_3 Fie i un enunț în L. i *e adevărat* în $L =_{Df}$ i îndeplinește una din condițiile următoare :

a. i este un enunț atomar $pr\ in_{j1}\ in_{j2} \ldots in_{jn}$ și atributul desemnat de pr are loc pentru individualii designați prin $in_{j1} \ldots in_{jn}$;
b. i are forma $in_j = in_j$;
c. i este „t";
d. i este $\sim j$ și j nu e adevărat;
e. i este $j \vee k$ și cel puțin una din componente e adevărată;
f. i este $j.k$ și ambele componente sînt adevărate ;
g. i este (i_k) (M_j) și toate instanțele lui M_j sînt adevărate.

Din această definiție se obține o teoremă fundamentală, care va determina condițiile necesare și suficiente pentru adevărul unui enunț.

D_4 A_i *e adevărată în* $L =_{Df}$ orice element al clasei A_i este enunț adevărat în L.

Metoda semantică utilizată de Carnap în construirea logicii inductive se baza în *Logical Foundations of Probability* pe o procedură schițată (varianta E) în *Introduction to Semantics*, dezvoltată și utilizată în studiul semnificației și modalității în *Meaning and Necessity*. Procedura utilizează ca esențiale două concepte semantice : *Descripția de stare* și *Domeniul* [17].

D_5 Z este o *descripție de stare* în $L =_{Df}$ Z este o conjuncție care conține ca singurele sale componente cîte un singur enunț din fiecare pereche fundamentală.

Pentru a ne asigura de faptul că descripțiile de stare descriu stările de lucruri posibile ale universului lui L (pentru care au fost construite ca explicatum-uri), Carnap formulează inițial două cerințe (metodologice) : *independența logică* și *completitudinea*. Prima spune că prin interpretarea lui L constantele individuale, predicatele primitive, enunțurile atomare trebuie să fie logic independente. După a doua cerință, mulțimea $.pr$ într-un sistem L trebuie să fie suficientă pentru a exprima toate atributele calitative ale individualilor din universul de discurs al lui L.

D_6 a. $V_z =_{Df}$ *clasa tuturor* descripțiilor de stare din L.
b. $\Lambda_z =_{Df}$ *clasa nulă* a descripțiilor de stare din L.

D_7 Fie i un enunț din L și Z_h o descripție de stare în L.
i *aparține* lui $Z_h =_{Df}$ i e un enunț fundamental în L și apare în Z_h sau ca un component conjunctiv (dacă L e finit), sau ca un element (dacă L e infinit).

---

[16] Interpretarea enunțurilor este determinată prin regulile de adevăr. Acestea ar trebui precedate de regulile de designare pentru constantele nonlogice, dar Carnap nu le formulează pe acestea, deoarece intenția sa e formularea generală a logicii inductive, aplicabilă oricărui sistem lingvistic particular cu structura descrisă aici. Regulile de adevăr servesc la definirea conceptelor specifice ale logicii (deductive și inductive) : adevăr și falsitate, L — conceptele, gradul de confirmare etc.

[17] Modificările ulterioare survenite în semantica lui Carnap și, ca urmare, în abordarea semantică a logicii inductive vor fi expuse în partea a doua a studiului.

D_8 Fie i un enunț din L și Z_h o descripție de stare în L. *i se realizează* în $Z_h =_{Df}$ una din condițiile următoare are loc:

a. i e un enunț atomar și aparține lui Z_h;
b. i are forma $in_j = in_j$;
c. este „t";
d. este $\sim j$ și j nu se realizează în Z_h;
e. este $j \vee k$ și cel puțin una din componente se realizează în Z_h;
f. este $j.k$ și ambele componente se realizează în Z_h;
g. este (i_k) (M_j) și toate instanțele lui M_j se realizează în Z_h.

D_9 Fie A_i o clasă de enunțuri în L. A_i se realizează în $Z_h =_{Df}$ orice enunț al lui A_i se realizează în Z_h.

D_{10} Fie i un enunț în L și A_i o clasă de enunțuri în L.

a. *Domeniul lui i* în $L(R_i) =_{Df}$ clasa tuturor Z din L, în care i se realizează;
b. *Domeniul lui* A_i în $L(R(A_i) =_{Df}$ clasa tuturor Z din L, în care A_i se realizează.

D_8 și D_9 determină indirect domeniul tuturor enunțurilor și claselor de enunțuri din L. Ele se numesc reguli de domeniu și sînt regulile semantice fundamentale pentru sistemele L. Pe baza noțiunii de domeniu se definesc L-conceptele și gradul de confirmare (fundamentale pentru logica deductivă și inductivă).

D_{11} Fie i și j enunțuri în L (termenii ce vor fi definiți se vor aplica claselor de enunțuri, pe baza D_{10} în același fel ca enunțurilor).

a. i este *L-adevărat* (în L) $=_{Df}$ R_i este V_z;
b. i este *L-fals* (în L) $=_{Df}$ R_i este Λ_z;
c. i *L-implică* j (j este un L-implicat al lui i (în L) $=_{Df}$ $R_i \subset R_j$;
d. i este *L-echivalent* cu j (în L) $=_{Df}$ $R_i = R_j$;
e. $j_1, j_2 \ldots j_n$ $(n \geqslant 2)$ sînt *L-disjuncte* (în L) $=_{Df}$ $R_{j1} \cup R_{j2} \cup \ldots \cup R_{jn} = V_z$;
f. i este *L-exclusiv* cu j (în L) $=_{Df}$ $R_i \cap R_j = \Lambda_z$;
g. Clasa A_i este (sau enunțurile lui A_i sînt) *L-exclusivă* în perechi (în L) $=_{Df}$ orice enunț din A_i este L-exclusiv cu orice alt enunț din A_i;
h. i este *L-determinat* (în L) $=_{Df}$, i este sau *L-adevărat* sau *L-fals*

D_{12} Fie „M_1", „M_2" ... „M_p" predicate moleculare de gradul 1 ($p \geqslant 2$). Aceste predicate (sau proprietăți designate de ele) formează o *diviziune* $=_{Df}$ următoarele trei condiții sînt îndeplinite:

a. predicatele sînt L-disjuncte, adică $(x)(M_1 x \vee \ldots \vee M_p x)$;
b. orice două predicate distincte sînt L-exclusive, adică, dacă M_n și M_m sînt distincte, $(x) \sim (M_m x \cdot M_n x)$;
c. nici un predicat nu este *L-vid*, adică nu există m, astfel încît $(x) \sim M_m x$.

D_{13} C este (o corelație a *in*, sau pe scurt) o *in-corelație* în $L =_{Df}$. C este o relație 1—1 avînd domeniul și codomeniul clasele tuturor *in* din L.

D_{14} Fie C o *in*-corelație în L.

a. in_i este C-*corelatul* lui in_j (in_i este $C(in_j)$) $=_{Df}$ in_i este acea constantă individuală corelată cu in_j prin C;

b. Expresia A_i este *C-corelatul* expresiei A_j(A_i este $C(A_j)$) $=_{Df}$ A_j e o expresie din L și A_i e formată din A_j prin înlocuirea oricărui *in* ce apare în A_j cu *C-corelatul* său;

c. Clasa de expresii A_i este *C-corelatul* clasei A_j (A_i este C $(A_j) =_{Df} A_j$ e o clasă de expresii în L și A_i este clasa C-corelatelor expresiilor aparținînd lui A_j.

D_{15} a. Fie A_i și A_j expresii în L. A_i este (*in*-izomorfă, sau) *izomorfă* cu $A_j =_{Df}$ există o in-corelație C, astfel încît sau A_i este C(A_j) sau, dacă A_j e o conjuncție, A_i diferă de C (A_j) cel mult în ordinea componentelor conjunctive;

b. Fie A_i și A_j clasa de expresii din L. A_i este *izomorfă* cu $A_j =_{Df}$ există o *in*-corelație C, astfel încît A_i este C (A_j).

T_1 (Invarianța L-conceptelor în raport cu *in*-corelațiile). Fie C o in-corelație în L, i și j enunțuri în L, $i' = C(i)$, $j' = C(j)$.

a. R i' este clasa acelor Z construite din Z din R_i prin C;

b. i este *L-adevărat* dacă și numai dacă i' este L-adevărat;

c. i este *L-fals* dacă și numai dacă i' este L-fals;

d. *L-implicația* (sau L-echivalența, L-disjunctivitatea, L-exclusiunea, respectiv) are loc pentru i și j dacă și numai dacă aceeași relație are loc pentru i' și j';

e. i este *factual* dacă și numai dacă i' este factual.

D_{16} Fie date p predicate moleculare, Mm'' (m = 1 . . .p) care formează o diviziune în L și n in în L(n finit, $\geqslant 1$);

a. i este o *distribuție individuală* pentru n in dați în raport cu diviziunea dată (in L) $=_{Df}$ i este o conjuncție a n enunțuri complete ale predicatelor diviziunii date fiecare cu un in dat, aranjată în ordine lexicografică;

b. j este *distribuție statistică corespunzînd lui* i (în L) $=_{Df}$ i este o distribuție individuală pentru n *in* dați și j este disjuncția tuturor acestor distribuții individuale pentru aceeași in, în raport cu aceeași diviziune, care sînt izomorfi cu i.

c. j este o *distribuție statistică* pentru n *in* în raport cu o diviziune dată (în L) $=_{Df}$ există o distribuție individuală i pentru *in* în raport cu diviziunea dată și j este o distribuție statistică corespunzînd lui i.

D_{17} a. j este o *descripție de structură* corespunzătoare lui Z_i (sau Z_i aparține descripției de structură j) în ($L_N =_{Df} Z_i$ este o Z în L_N și j este disjuncția tuturor Z izomorfe cu Z_i, aranjate în ordine lexicografică;

b. j este o *descripție de structură* (*Str*) în $L_N =_{Df}$ există o Z_i în L_N astfel că j este descripția de structură corespunzătoare lui Z_i.

D_{18} a. $\tau =_{Df}$ numărul *Str* (în L_N);

b. $\tau =_{Df}$ numărul acelor clase de Z (în L_∞) care conțin pentru anumite Z_i exact acele Z care sînt izomorfe cu Z_i;

c. $\beta =_{Df}$ numărul enunţurilor atomare în L;
d. $\xi =_{Df}$ numărul Z în L;
e. $\rho =_{Df}$ numărul domeniilor (adică al tuturor claselor de Z) în L ($_N$ sau$_\infty$);
f. $\pi =_{Df}$ numărul (finit) al predicatelor în sistemele care au de-a face doar cu predicate pentru proprietăţi (notate L^π)

D_{19} a. A_i este o *Q-expresie-predicativă* $=_{Df} A_i$ este sau expresia predicativă conjunctivă conţinînd toate *pr* în ordinea lor alfabetică, sau e formată din această expresie prin înlocuirea unor *pr* cu negaţia lor;
b. A_i este un *Q-predicat* $=_{Df} A_i$ este un predicat definit ca abreviere pentru A — expresie predicativă;
c. M_i este o *Q-matrice* $=_{Df} M_i$ este o matrice completă a unui *Q-predicat*;
d. i este un *Q-enunţ* $=_{Df} i$ este un enunţ complet al lui Q-predicat;
e. pentru L^π, $k =_{Df}$ numărul Q-predicatelor ($k = 2^\pi$).

D_{20} Fie M_i o matrice de gradul 1 în L^π cu i_i ca singura variabilă liberă.
a. M_i are (*extinderea logică* sau pe scurt) extinderea [18] $w =_{Df}$ sau (1) M_i este L-vidă şi $w = 0$,
sau (2) M_i este L-echivalentă cu o Q-matrice cu i_i şi $w = 1$,
sau (3) M_i este L-echivalentă cu o disjuncţie a w *Q-matrice* distincte cu i_i ($w > 1$);
b. M_i are *extinderea relativă* $q =$ Df M are extinderea w şi $q = w/k$.

4. Cu aceste noţiuni semantice se poate explica construcţia sistemului logicii inductive cantitative, teoria gradului de confirmare. În definirea acestui explicatum se procedează gradual. Primul pas constă în introducerea funcţiei-măsură regulară.

D_{21} m este o *funcţie-măsură regulară* (o m-funcţie regulară) *pentru* Z în $L_N =_{Df} m$ îndeplineşte următoarele două condiţii:
a. pentru orice Z_i din L, m (Z_i) este un număr real pozitiv;
b. suma valorilor lui m pentru toate Z_i din L este 1.

D_{22} Fie m o m-funcţie regulară pentru Z din L_N. Vom extinde m ca *m-funcţie regulară pentru enunţuri* în L în felul următor:
a. pentru orice enunţ L-fals j din L_N, $m(j) =_{Df} O$;
b. pentru orice non-L-fals enunţ j din L, $m(j) =_{Df}$ suma valorilor lui m pentru Z_i în Rj;

D_{23} Fie m o funcţie numerică pentru enunţuri din L_N şi c o funcţie numerică pentru perechi de enunţuri e şi h în L. *C este bazată pe* $m =_{Df}$ pentru orice enunţuri e şi h din L_N unde

$$m(e) \neq O, \quad c(h, e) = \frac{m(e \cdot h)}{m(e)},$$

[18] Extinderea (width) e o relaţie logică desemnînd numărul posibilităţilor admise de o proprietate (*ne L-vide*). Acesta e un concept esenţial pentru logica inductivă, neglijat de tratatele clasice. Unele dintre defectele acestora pot fi eliminate prin introducerea dependenţei gradului de confirmare de extinderea proprietăţilor.

D_{24} c este *o funcție de confirmare regulară* (pe scurt, o c - funcție regulară) pentru $L_N =_{Df} c$ este bazată pe o m - funcție regulară pentru enunțurile din L_N.

Extinderea acestor funcții la sistemul L_∞ se face definind valorile lor în L_∞ ca limite ale valorilor în sisteme finite. Aceste funcții respectă următoarele convenții (cerințe euristice).

C_1 (convenția adecvării) : o funcție cantitativă c definită în L pentru perechi de enunțuri nu va fi adecvată ca explicatum cantitativ pentru probabilitatea logică dacă nu îndeplinește următoarele condiții :

a. (evidențele L-echivalente) : dacă e și e' sînt L-echivalente, atunci $c(h,e) = c(h,e')$;

b. (ipoteze L-echivalente), dacă h și h' sînt L-echivalente, atunci $c(h,e) = c(h', e)$;

c. (principiul general de multiplicare) :

$$c(h \cdot j, e) = c(h, e) \times c(j, e \cdot h);$$

d. (principiul special de adiție) : dacă $e.h.j$ este L-falsă, atunci $c(h \vee j, e) = c(h, e) + c(j, e)$.

C_2 pentru orice non L-falsă e $c(t,e) = 1$.

C_3 pentru orice Z_i în L_N, $c(Z_i, t) > 0$.

În cadrul teoriei funcțiilor regular confirmative se pot formula unele teoreme fundamentale ale calculului clasic al probabilității (teorema generală și specială de adițiune, teorema generală de multiplicare, teorema generală de diviziune, teorema lui Bayes etc.), teoreme care pot explica aspecte importante ale confirmării ipotezelor prin observații relevante. Dar pentru logica inductivă, această teorie nu este suficient de strictă. Clasa c-funcțiilor este infinită, deoarece un număr infinit de c-funcții speciale îndeplinesc condițiile regularității. Nu toate c-funcțiile sînt însă adecvate pentru explicatum-ul probabilității inductive. Ceea ce rămîne încă de făcut este restrîngerea acestei clase de funcții, iar în final selectarea unei singure c-funcții ca explicatum. Clasa de *c-funcții simetrice* selectată în acest scop îndeplinește condiția nediscriminării între indivíduali.

D_{25} m este o *funcție-măsură simetrică* (sau m-funcție simetrică) pentru Z_i în $L_N =_{Df} m$ este m-funcție regulară pentru Z în L_N și m are pentru Z izomorfe aceeași valoare (adică, dacă Z_i și Z_j sînt izomorfe, atunci $m(Z_i) = m(Z_j)$.

Analog cu D_{22} și D_{23} se extinde definiția pentru enunțuri și se definesc *funcțiile simetrice de confirmare* pentru L_N și L_∞.

Printre noile teoreme ce apar în acest cadru (pe lîngă cele ale funcțiilor regulare), esențiale sînt teorema de invarianță (valoarea c-funcțiilor simetrice e invariantă în raport cu transformarea enunțurilor prin orice in-corelație), analogă cu aceea din logica deductivă, teorema privind inferența inductivă directă (inferență care nu necesită alegerea unei c-funcții particulare) și cele două aproximări ale ei sub forma „legii binomiale" și a „teoremei lui Bernoulli".

Metodele inductive cantitative formează un continuum unidimensional cu un singur parametru λ, cu valori reale nenegative. Fiecare valoare a acestui parametru determină univoc o c-funcție anumită și cu aceasta,

în general, o metodă inductivă în sensul următor: date fiind un limbaj L și un număr λ; se poate calcula prin funcția c determinată de λ gradul de confirmare al unui enunț pe baza unui enunț e din L.

Alegerea unei singure c-funcții adecvate pentru explicatum-ul probabilității inductive cere introducerea unor noi condiții de adecvare.

C_4 a. m^* este o m-funcție simetrică;
b. m^* are aceleași valori pentru toate *Str* în L.

O singură m-funcție există pentru L_N, care îndeplinește aceste două condiții. Ea e definită astfel:

D_{26} Fie Z_i orice Z în L_N. Fie τ numărul *Str* în L_N și ξ_1 numărul acelor Z în L_N izomorfe cu Z_i. $m^*(Z_i) = {}_{Df}1/\tau\xi_1$.
Funcția C^* se definește ca c-funcția bazată pe m^*.

D_{27} $C^*(h, e) = D_f \dfrac{m^*(e.h)}{m^*(e)}$ (pentru toate e non L-false).

C^* este conceptul de grad de confirmare pe care Carnap îl propune ca explicat cantitativ pentru probabilitatea logică pentru sistemele L. Ca atare sistemul de logică inductivă va fi teoria lui C^*. Determinarea acestui concept era obiectivul principal al construcției semantice a logicii inductive.

Sistemul de logică inductivă construit de Carnap constituie un punct de referință permanent în discuțiile actuale. Una dintre contribuțiile lui principale constă în introducerea preciziei logicii formale și semanticii în acest cîmp al cercetărilor. Este o realizare importantă, deoarece ea a făcut logica inductivă accesibilă studiilor fundamentale de genul celor ce și-au demonstrat valoarea în logica deductivă și în matematică.

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIILE ESTETICE ALE LUI FRANZ MEHRING

DE

STEFAN MORAWSKI (Polonia)

1. F. Mehring (1846—1919) a studiat literatura și filozofia la Leipzig și la Berlin. Principala sa specialitate a fost însă istoria. Viața sa constituie un exemplu clasic de intelectual burghez care s-a apropiat treptat de concepția marxistă despre lume și care a devenit unul dintre exponenții ei de seamă. Cînd s-a alăturat social-democraților germani în ultimul deceniu al secolului trecut, era deja un om matur și un literat binecunoscut. În scrierile sale i-a criticat pe Bismarck și pe Treitschke, a fost eroul unui scandal public din cauză că a luat apărarea actriței Elsa v. Schabelsky împotriva lui P. Lindau, pe atunci un fel de papă al literaturii. Intervenția sa (1890) avea ca motiv dezgustul față de tirania capitalistă pentru care arta devenise o marfă. Pamfletul său cu privire la *Capital și presă* (1891) a constituit unul dintre cele mai curajoase proteste împotriva oprimării și înăbușirii conștiințelor cinstite care nu se supuneau puterii Molohului de aur. Autoritățile nu au trecut cu vederea atacul său și Mehring, deși unul dintre cei mai buni ziariști, a fost îndepărtat din funcția sa redacțională de la „Berliner Volkszeitung". Alăturarea lui la socialiști nu a fost deci chiar atît de neașteptată după cum se părea. Încă din 1888, după cum arată Thomas Höhle în lucrarea sa *Franz Mehring, calea sa către marxism, 1869—1891* (Berlin, 1956), el a stabilit unele contacte cu presa partidului. La 1 iunie 1891 i-a apărut primul articol în „Neue Zeit", unde mai tîrziu ajunge unul dintre coeditori. Activitatea sa publicistică de la „Neue Zeit", deosebit de bogată și de înflăcărată, s-a extins și la alte ziare și periodice social-democrate, ca „Leipziger Volkszeitung", „Vorwärts", „Der wahre Jacob" și „Freie Volksbühne", ultimul fundat de el însuși. În 1916 a fost de față, împreună cu R. Luxemburg și K. Liebknecht, la întemeierea Uniunii „Spartacus", iar în 1918 a devenit membru al Comitetului Central al Partidului Comunist German.

Rev. filoz., 18, 10, p. 1277—1294, București, 1971

Concepţia sa marxistă, expusă mai întîi în lucrări ca *Über den historischen Materialismus* (1893), *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (1897—1898), *Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters* (1910—1911), *Karl Marx. O biografie* (1918), avea o notă particulară. Mehring nu se interesa de filozofia naturii, ci numai de filozofia socială, şi s-a concentrat mai ales asupra problemelor metodologice. Cu toate că ideile sale asupra materialismului istoric au dobîndit autoritate, trebuie să amintim cuvintele lui Engels din scrisoarea către Mehring din 14 iulie 1893, în care acesta era criticat pentru că a neglijat influenţa conştiinţei sociale asupra condiţiilor materiale; în aceeaşi scrisoare se spunea că Mehring a pierdut din vedere relativa autonomie care caracterizează istoria tuturor ideilor : filozofice, religioase, politice etc. Să nu uităm însă că Engels însuşi preciza a fi fost *älterer Mitschuldiger* şi că aprecia cartea lui Mehring *Die Lessing-Legende* (1893) ca cel mai bun exemplu de interpretare marxistă în materie de istorie literară. Nu putem omite, totuşi, faptul că lipsa unei perspective dialectice a făcut ca interpretările de istorie socială ale lui Mehring să sufere din cauza unor evidente simplificări. Disprețul său pentru problemele epistemologice (*Hirnwebereien*, cum le numea el) l-a dus la asimilarea unora dintre premisele şi concluziile lui Kant, fără să-şi dea seama că prin aceasta ajunge în cele din urmă la eclectism. Urmele acestei poziţii eclectice sînt vizibile în scrierile sale estetice, însă importanţa lor în acest domeniu nu trebuie exagerată.

2. Activitatea estetică a lui Mehring nu este mai puţin importantă decît scrierile sale istorice. În epoca Internaţionalei a II-a, singurul său mare confrate în sfera acestor cercetări a fost Plehanov. Contribuţia sa majoră o reprezintă *Die Lessing-Legende*, lucrarea care i-a adus dintr-o dată faima şi recunoaşterea în cercurile marxiste. Cealaltă scriere a sa, despre Friedrich Schiller (1905), a fost reeditată de două ori : în 1909 şi 1910. Menţionăm de asemenea aici două disertaţii : *H. Heine* (1911, introducere la *Opere* în zece volume) şi *Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel* (1912). Restul lucrărilor sale din acest domeniu sînt articole şi mici eseuri cu privire la istoria literaturii germane din epoca iluministă pînă la naturalismul german, precum şi la unele opere alese din literaturile spaniolă, franceză, engleză, italiană, rusă şi scandinavă (la scriitori clasici ca Cervantes şi Calderon, Rabelais şi Molière, Dickens şi Carducci, Tolstoi şi Gorki, Ibsen şi Björnson). Aceste articole şi eseuri au fost publicate în periodicele sus-menţionate între 1891 şi 1914; ele au fost pentru prima oară adunate în două volume de către E. Fuchs (Berlin, 1929—1930 : *Zur Literaturgeschichte*, I, *Von Calderon bis Heine*; II *Von Hebbel bis Gorki*). În noua ediţie a operelor complete ale lui Mehring (Berlin, 1961), scrierile sale despre literatură (vol. 10—12) sînt prezentate cronologic şi sistematic. Cercetarea istoriei literaturii germane ocupă cea mai mare parte din opera sa; împreună cu anumite fragmente din scrierile sale istorice în care sînt abordate şi probleme referitoare la unele curente literare, ansamblul operei sale oferă o perspectivă impunătoare şi o profundă analiză a principalelor probleme şi a celor mai de seamă personalităţi din ultimele trei secole ale culturii germane. Despre artele plastice, Mehring a scris numai ocazional. Marea sa pasiune pentru teatrul muncitoresc („*Die freie Volksbühne*") l-a făcut să expună unele idei cu privire la antagonismul de neîmpăcat dintre sistemul capitalist şi

educația prin artă. Restul articolelor sale se referă la relațiile reciproce dintre artă și proletariat. Este evident că ideile estetice ale lui Mehring trebuie căutate în scrierile sale critice de istorie literară și în considerațiile sale cu privire la funcția socială a artei. Deși ansamblul operei sale critice este destul de bogat, el a scris foarte rar despre probleme propriu-zis estetice. Principalele lucrări de acest fel sînt *Ästhetische Streifzüge* (în „Die Neue Zeit", 1898—1899, vol. I, caietul 17), la care se adaugă foarte scurte note despre *Kritik der Urteilskraft* a lui Kant și despre Gervinus și K. Vorländer (în același periodic, 1899—1900, 1901—1902 și 1906—1907).

Ideile lui Mehring despre literatură au făcut subiectul unor numeroase și aprofundate studii. Unul dintre primele este eseul lui V.M. Friche *Mehring kak literaturnîi kritik* (în „Pečat i revolucija", 1925, nr. 5—6). Apoi au urmat *Introducerea* lui A. Thalheimer la *Zur Literaturgeschichte* ... (1929—1930) și numeroasele articole ale lui K.A. Wittfogel publicate în „Linkskurve" (1930, nr. 5, 6, 7, 9 și 11; 1931, nr. 1) și în „Der Rote Aufbau" (1932, nr. 3 și 4). În 1934 teoreticianul polonez Karol Irzykowski a scris despre Mehring ca înaintaș al esteticii proletariatului. În 1946 a apărut la Basel introducerea lui Hans Mayer la *Die Lessing-Legende*. Interpretările cele mai ambițioase au venit mai tîrziu: lucrarea lui G. Lukács scrisă în 1933 și publicată abia în *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (Berlin, 1954, p. 318—403) și cea a lui Hans Koch, *Franz Mehrings Beitrag zur marxistischen Literaturtheorie* (Berlin, 1959, 440 p.), care prezintă și bibliografia estetică a lui Mehring. În 1959 primul meu eseu despre criteriile de evaluare la Mehring a fost publicat în „Studia Filozoficzne" (nr. 6, Varșovia); în 1960 introducerea mea la traducerea poloneză a *Legendei lui Lessing* și, în același an, o versiune modificată intitulată *Estetica lui Franz Mehring* au apărut în „Rivista di Estetica" (septembrie-decembrie). În lucrarea lui P. Trofimov (*Očerki* ..., p. 144—172), un capitol separat era consacrat concepțiilor estetice ale lui Mehring. Enciclopediile și dicționarele nemarxiste vorbesc de obicei numai despre activitatea politică a lui Mehring; excepții demne de laudă sînt, de exemplu, *The Encyclopedia of the Social Sciences* (ediția din 1949) și *Deutsches Literatur-Lexikon*, editat de W. Kosch.

Introducerea lui Thalheimer la scrierile estetice ale lui Mehring a iscat lungi și vii discuții, mai cu seamă din motive politice. Thalheimer, unul dintre adepții proeminenți ai grupului trotkist al lui Brandler, susținea că adevărata literatură socialistă nu va înflori decît într-un sistem socialist foarte dezvoltat. El repeta, după Mehring, ideea că proletariatul, spre deosebire de situația burgheziei în sistemul feudal, nu poate dobîndi înăuntrul sistemului capitalist maturitate culturală, singurele sale privilegii rămînînd luptele economice și politice. Thalheimer atrăgea atenția asupra unor slăbiciuni teoretice ale lui Mehring, dar și asupra analizelor istorice strălucite ale acestuia în unele cazuri. El aprecia foarte mult eforturile lui Mehring de a istoriciza estetica lui Kant. Aceste ultime elemente de interpretare au fost însă mai puțin remarcate, în timp ce ideea menționată mai sus și datorită căreia Mehring era folosit în adevărate controverse de partid pe tărîmul politicii culturale întîmpina dezaprobarea severă a multor teoreticieni. G. Lukács, de pildă, care trăia pe atunci în Uniunea Sovietică și era unul dintre reprezentanții noilor ten-

dinţe estetice, susţinea că Mehring din punct de vedere filozofic este mai apropiat de Lasalle decît de Marx, că metoda sa este un amestec de sociologism şi de psihologism, că admiraţia sa pentru cultura burgheză l-a făcut să reflecteze unilateral tradiţia literară, că simpatiile sale prokantiene şi perspectiva sa strîmtă, pur germană, şi-au pus pecetea pe felul său de a valorifica literatura. Drept rezultat, arăta Lukács, opiniile estetice ale lui Mehring nu se bazează nici pe teoria reflectării (ceea ce a dus la subestimarea operei lui Balzac şi a lui Zola), nici pe teza funcţiei partinice a artei (apărarea lui Freiligrath împotriva lui Marx). Deşi Lukács recunoştea erudiţia şi talentul lui Mehring şi deşi era de acord cu atitudinea sa revoluţionară şi în domeniul activităţii literare, judecata finală era negativă. Consideraţiile lui Lukács oscilau între o explicare istorică a rolului lui Mehring în epoca sa şi tendinţa de a-l trata ca pe un partener foarte activ în marea dezbatere cu privire la ce este sau la ce ar trebui să fie estetica marxistă. Această a doua tendinţă a biruit. Lukács, după cum mi-a mărturisit într-o convorbire purtată cu el (noiembrie, 1959), era angrenat atunci în lupta pentru victoria realismului. Criticii germani şi unii critici sovietici care îl „sacralizau" pe Mehring, considerîndu-l drept unul dintre principalii înaintaşi ai esteticii marxiste, erau adepţii tradiţiei literare clasice Hugo — Zola — Rolland. Lukács se pronunţa pentru linia literară Shakespeare — Balzac — Gorki, iar modelele sale de estetică marxistă erau Marx şi Lenin. Argumentînd că Mehring s-a abătut în multe privinţe de la adevăratele idei marxiste despre artă şi literatură, Lukács a combătut în mod susţinut ideea lui Mehring şi Thalheimer despre imaturitatea proletariatului înainte şi după revoluţia socialistă. În următoarea fază a aceleiaşi controverse apare cartea lui Koch, adresată de fapt lui Lukács. Koch vede în Mehring modelul intelectualului revoluţionar care se alătură bolşevismului, adeptul ideilor estetice ale lui Marx şi Engels, considerîndu-l nu numai un materialist, ci şi un dialectician (relaţiile subiect-obiect în explicarea naturii artei şi influenţa reciprocă a factorului social şi naţional în interpretarea caracterului literaturii germane). În viziunea lui Koch, Mehring apare ca primul teoretician al realismului social. În acelaşi timp, Koch admite faptul că gîndirea lui Kant şi a lui Lassalle au lăsat urme evidente în estetica lui Mehring, astfel încît opiniile respective ale lui Thalheimer nu mai pot fi privite ca total arbitrare. Metoda lui Koch ţine seama în mai mare măsură de istoria concretă decît cea a lui Lukács dar putem lesne constata şi faptul că Koch apreciază meritele lui Mehring potrivit unor canoane preconcepute, prestabilite. Polemica sa cu Lukács l-a împins spre exagerări; în interpretarea sa, gîndirea lui Mehring apare lipsită aproape total de contradicţii şi de îndoieli. Este un paradox istoric faptul că Mehring, atît de sensibil la interpretări greşite, a ajuns el însuşi subiectul unei astfel de legende. Pentru studierea corectă a opiniilor sale estetice trebuie mers, după părerea noastră, pe urmele lui Koch, eliberate însă de schemele teleologice, care conţin dinainte soluţiile pe care Mehring le va realiza.

3. Scrierile lui Mehring, adunate sub titlul *Ästhetische Streifzüge*, sînt într-adevăr, în consens cu acest titlu, o culegere de recenzii la lucrări despre Kant, Goethe, Ibsen şi Hauptmann. Critica sa are două teme fundamentale: *problema obiectului şi a metodei în estetică* şi *implicaţiile*

estetice ale curentului naturalist în literatură. Deși prima temă nu a fost formulată de Mehring în mod explicit, considerațiile sale asupra principiilor lui Kant sînt fără îndoială semnificative din punct de vedere metodologic. Mehring a subliniat că estetica lui Kant a însemnat un eveniment epocal, însă, citățm, „nu era o estetică imuabilă..., ci condiționată istoric, ca și întreaga sa filozofie". Citînd ca un exemplu convingător aderarea lui Schiller la filozofia kantiană și revolta sa în numele „voinței libere", Mehring găsea în *Critica puterii de judecată* un protest genuin împotriva condițiilor sociale din acea vreme, mascat însă de speculații abstracte, idealiste. *Estetica*, continua Mehring, trebuie să pună întrebarea: *dacă și cum este posibilă judecata estetică*. Ea nu poate da însă un răspuns just numai cu ajutorul dialecticii transcendentale și al unor categorii rigide. Mehring era adversar al școlii din Marburg, unde H. Cohen și P. Natorp interpretau pe Kant în spirit pur metodologic. Pentru reprezentanții școlii din Marburg, elementul crucial al învățăturii lui Kant era ideea puterii constructive sintetice a rațiunii, care constituie toată experiența noastră. Pentru ei, nici o ontologie nu are vreun sens filozofic, iar analiza structurii logice a gîndirii pure trebuie să elimine orice probleme privind geneza cunoașterii omenești. După Mehring, dimpotrivă, singura interpretare plauzibilă a moștenirii lui Kant este perspectiva și atitudinea originar empirică. Aceasta l-a condus într-o direcție complet opusă celei promovate de reprezentanții școlii din Marburg. Pentru el, fiziologia și psihologia experienței estetice ar putea contribui la soluționarea problemei, soluția fundamentală revenind științelor sociale orientate marxist. Kant a întemeiat estetica științifică pentru că a subliniat caracterul particular și ireductibil al obiectului său, care este facultatea estetică. Dar, continuă Mehring, metoda pe care o folosește Kant este inacceptabilă: în locul Ideii regulatoare, care — în calitatea ei de substrat ce transgresează simțurile — unește valorile etice și estetice, istoria va fi aceea care va domni peste puterea de judecată. Kant era un absolutist; Mehring, dimpotrivă, reprezenta punctul de vedere relativist. El postula „o istorie științifică a sentimentelor omenești" pentru a explica și a justifica modificările permanente în experiența estetică. Aceasta l-a condus pe Mehring spre o altă obiecție: importanta teză a lui Kant asupra caracterului dezinteresat al experienței estetice este numai în parte adevărată, deoarece în unele perioade istorice, de pildă în cele revoluționare, simțul frumosului sau sentimentul sublimului sînt îmbibate de atitudini morale și cognitive în fața lumii. În locul formulei „Zweckmässigkeit ohne Zweck" a lui Kant, Mehring preferă soluția lui Schiller, care îndreaptă atenția și asupra conținutului contemplat. Mehring a mers însă și mai departe, înlocuind conținutul general-uman cu experiența istorică, determinată de clasă (*das Sonder-menschliche*). Acest punct de vedere nu părăsește premisa kantiană cu privire la însemnătatea fundamentală a idealului în creația artistică, ci îi schimbă numai caracterul din substrat gnoseologic în dat istoric. În consecință, Mehring îl urmează pe Kant în respingerea imitației ca fundament al artei. El subliniază faptul că artistul, adică subiectul uman, dă forma realității estetice potrivit idealului său revoluționar. Astfel, acea *pulchritudo adhaerens* kantiană este interpretată de Mehring într-un fel modificat. Experiența adevăratei frumuseți nu se referă la simpla idee a speciei

umane în general, ci la o categorie empirică de clasă, de oameni legați între ei prin legături sociale și istorice. Poziția lui Mehring față de Kant în această problemă poate fi comparată cu modificarea adusă de Plehanov încercărilor neizbutite ale lui Cernîșevski de a împăca premisele antropologismului feuerbachian cu concepția unor modificări sociale explozive la care arta ar trebui să contribuie, prevăzînd ce „ar trebui să fie". Atît Plehanov, cît și Mehring au evitat această dilemă, aplicînd concepția materialismului istoric potrivit căruia natura (inclusiv cea omenească) trebuie privită întotdeauna prin prisma istoriei sociale a momentului.

Nu este de mirare că Mehring acuză principiile estetice ale naturalismului de a falsifica trăsăturile esențiale ale artei. În disputa cu Arno Holz (*Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze*, Berlin, 1891), Mehring atacă ambele versiuni ale naturalismului: cea fotografică și cea impresionistă. Formula semiliberală a lui Holz: „*K* (Kunst) = *N* (Natur) = *x* (das Unbekannte)", în care *x* înseamnă atitudinea și mijloacele artistice, fundamenta ideea unei identificări potențiale a artei cu realitatea. Pentru Mehring, *Dichtweise* (modul poetic) era opusul înrobirii față de natură. Este de remarcat că el critica și lucrarea ulterioară a lui Holz (*Revolution in der Lyrik*, Berlin, 1899), în care artistul era considerat ca un spirit liber, limitat doar de canoanele culturale ale mediului. Mehring considera că estetica naturalistă făcea din natură ceva absolut sau, lipsind istoria de legile sale, îl lăsa pe artist în voia arbitrarului propriu și al exprimării sale capricioase. Trebuie amintit că A. Holz se situa în cadrul esteticii naturaliste germane pe o poziție extremă. El era nemulțumit de Zola, pentru că, afirma el, acesta interpreta în mod inconsistent temperamentul artistului și rolul său în procesul artistic. Lozinca lui Holz (*Reproduktionsbedingung und Handhabung*) închidea intervenția individuală a artistului între anumite limite și într-un anumit cadru. Dar trebuie să menționăm că afirmația lui Holz potrivit căreia arta se străduiește să înfățișeze natura însăși nu elimina individualitatea („*Das strittige X wird sich niemals auf Null reduzieren*"). Astfel Mehring a reacționat împotriva naturalismului estetic în versiunea sa germană cea mai radicală și, mai mult încă, în faza cînd acesta își pierdea cu începutul vigoarea, făcînd loc unui punct de vedere din ce în ce mai subiectivist. Dacă luăm pe Zola — *Le roman expérimental* (1880) — ca punct de plecare al naturalismului estetic, răspunsul lui Mehring a venit 12—13 ani mai tîrziu. În Germania, M.G. Conrad a introdus ideile lui Zola despre literatură pe la 1880, iar cinci ani mai tîrziu a apărut la München revista programatică „Die Gesellschaft". La Berlin, frații Heinrich și Julius Hart începeau încă mai devreme campania lor (1882, „Kritische Waffengänge").

Toți istoricii germani ai literaturii sînt de acord că anii 1887—1889 au marcat o culminare a curentului naturalist. În 1887 W. Bölsche publica *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie*, iar în 1889 a avut loc debutul teatral triumfător al lui G. Hauptmann (*Vom Sonnenaufgang*). Doi ani mai tîrziu, cu puțină vreme înaintea primei afirmări a lui Mehring în această chestiune, Hermann Bahr anunța de-acum declinul naturalismului. N.B.: Mehring pare a fi sărit complet peste izbitoarea varietate a soluțiilor date de naturaliștii germani problemei care îl interesa atît de mult. Pentru Bölsche și Conrad Alberti, darvinismul trebuia să constituie baza relațiilor dintre artă și realitate, adică artistul trebuia

să urmeze pe specialistul în științele naturale. La rîndul său, E. Steiger (*Der Kampf um die neue Dichtung*, 1889) sublinia că atitudinea subiectivă și natura însăși se îmbină în procesul de imitație. În plus, H. Bahr se îndoia că adevărul științific poate produce „den innern Geist", iar H. Hart interpreta principiul aristotelic al imitației în felul primei Renașteri (*der Dichter schafft wie die Natur selbst*). Este suficient să menționăm aceste aspecte pentru a înțelege că polemica estetică a lui Mehring cu naturalismul a însemnat în primul rînd alegerea unei ținte care să-i permită lansarea săgeților. Faptul este lesne de înțeles dacă ținem seama că în 1882 Mehring înclina să vadă în manifestele naturaliste un aliat al mișcării muncitorești; cu trecerea anilor el își va schimba însă părerea. Pe scurt, observațiile sale estetice generale asupra naturalismului spuneau foarte puțin cu privire la întreaga complexitate a acestui curent, și mai mult despre Mehring însuși, despre criteriile de evaluare pe care le folosea. El cunoștea naturalismul mai bine și mai profund decît esteticienii germani cei mai proeminenți din prima decadă a secolului nostru (Lipps și Volkelt, Wölfflin și Hamann, Tietze și Dessoir), care împărtășeau cu el aceeași atitudine de opoziție față de premisele filozofice ale acestui curent. Dacă Mehring a sesizat problema mai profund, aceasta s-a datorat și faptului că el s-a ocupat de naturalism în primul rînd ca curent artistic, iar nu numai de tezele lui ca doctrină estetică.

4. Cînd Mehring a luat în discuție pentru prima dată naturalismul ca fenomen artistic (în „*Die Volksbühne*", vol. 1, nr. 2 și 3), el a început prin a se întreba: punctul de vedere al cărei clase sociale îl prezintă și îl exprimă acest curent? El deosebea, asemenea celorlalți marxiști de atunci și de mai tîrziu, clasa care se ridică și clasa aflată în declin, atribuind celei dintîi tendința de a înfățișa adevărul prin întoarcerea la realitate, iar celeilalte tendința de a evada din realitate. Această teză generală trebuia modificată însă cînd era vorba de analiza critică a naturalismului. Mehring observă că orientarea artistică a naturaliștilor implica numai în parte reîntoarcerea autentică la realitate. Criticul marxist era de acord cu o *Dichtweise*, cu modalitatea creatoare de a studia realitatea în toate detaliile (*N.B.*: Holz îl numea *Sekundestil*). Însă modul de a gîndi (*Denkweise*) avea mult mai mare importanță pentru Mehring, care aprecia că naturaliștii, foarte eficienți în demascarea cruzimii și mizeriei capitalismului, nu au mers niciodată mai departe, adică spre descoperirea miezului, de natură socială, al fenomenelor sociale. În *Aesthetische Streifzüge* (1898—1899), el confruntă naturalismul cu romantismul. Primul era interpretat ca o ultimă izbucnire a burgheziei, iar al doilea ca o manifestare a clasei feudale. În ambele cazuri, Mehring nota zadarnica încercare de a transgresa perspectiva clasei dominante, deși nici la romantici, nici la naturaliști nu lipseau reflecțiile critice asupra statu-quo-ului social și moral. Acest ton critic era introdus, după opinia criticului marxist, de clasele ce se ridicau atunci: astfel, romantismul avea anumite trăsături burgheze, iar naturalismul trăsături proletare. În ambele cazuri însă, aceste trăsături împrumutate erau prea slabe și prea de suprafață pentru a schimba ceva din ezitările esențiale ale felului de a gîndi (*Denkweise*). De aceea, mult mai tîrziu, în 1908 („Neue Zeit", XXVI, vol. 2), într-o polemică cu K. Goldschmidt, care descria vicisitudinile naturalismului pe fundalul unor modificări ritmice

ale gustului, Mehring susţinea că reprezentanţii acelei *Jüngest Deutschland* au trebuit să se plece în faţa izbucnirilor de atunci ale nietzscheanismului. Dacă radicalismul social le era străin, escapismul decadent (*die Moderne*) trebuia să fie singura ieşire. Discuţia stăruitoare la care Mehring a supus dramele lui Hauptmann, ne oferă o dovadă convingătoare asupra naturii postulatelor sale critice. Răspunsul său la *Die Weber* a fost entuziast. El accepta cu toată satisfacţia judecata, concepută, bineînţeles, în sens negativ de criticii naturalişti, că această dramă a lui Hauptmann era tendenţioasă. Sfîrşitul, nefidel adevărului faptelor — lăsarea victoriei în mîinile muncitorilor —, era, după Mehring, adevărat din punct de vedere filozofic. La fel aplauda şi *Der Biberpelz* pentru notele dominant satirice împotriva burgheziei. Toate recenziile ulterioare însă, cu excepţia aceleia cu privire la *Furman Henschel* (cu descrieri ascuţite ale unor obiceiuri sociale şi ale unui anumit mediu), îl acuzau din ce în ce mai mult pe Hauptmann că tinde să estompeze conflictele de clasă şi să evadeze în lumea visurilor. În 1900 Mehring scria chiar că Hauptmann nu este un mare talent. Această iritare a criticului ajunge la culme în 1913, cînd dramaturgul publică *Vatterländisches Festspiel*, o piesă ceremonioasă şi lipsită de har, demnă de un poet oficial şi nu de un artist adevărat. Analizînd aceste mesaje repetate ale criticului către scriitor într-un răstimp de zece ani, putem observa că iritaţia lui Mehring era cauzată în mare măsură de propriile sale aşteptări neîmplinite. „Dialogurile" cu Hauptmann au constituit, într-adevăr, dovezile unei decepţii crescînde, fiindcă dramaturgul făcea altceva decît cerea criticul. Mehring avea, desigur, dreptate atunci cînd ataca compromisurile şi inconsecvenţele naturalismului, în special în forma sa germană. Orientarea biologică, subliniată ostentativ de Zola (care se referea la Claude Bernard, Ch. Letourneau şi P. Lucas), a fost cauza pentru care naturaliştii de toate nuanţele au înţeles mediul în mod specific strîmt. Dar în acelaşi timp, potrivit spuselor lui Zola : „Le don de voir est moins commun que le don de créer", ei se văzură implicaţi în descrierea realităţii sociale cu toate aspectele ei negative. Erau aprigi în a prezenta subiecte reale, erotismul vital şi multiform, falsa moralitate, urîţenia inumană a condiţiilor capitaliste, însă ura lor pentru atitudinea mic-burgheză nu i-a făcut revoluţionari. Ei erau sau anarhici, sau îşi limitau revolta la apeluri în favoarea celei mai numeroase şi mai sărace clase a societăţii. Chiar nonconformiştii, cum erau Conrad Alberti, fraţii Hart etc., erau neîncrezători în social-democraţi. Heinrich Hart spunea în numele lor încă în 1884 că adevăratul artist (*der objektive Romandichter*) narează întîmplările neînrobindu-se nimănui decît realităţii, în timp ce scriitorul cu tendinţă, cel care vrea să-ţi comunice învăţătura, se supune unei anumite idei. Şi, cu toate că doi tineri critici (A. Lauenstein şi K. Grottewitz) apărau ideea tendenţiozităţii intrinsece a oricărei literaturi bune, punctul de vedere comun al adepţilor naturalismului era potrivnic lor. Critica adusă de Mehring naturalismului se detaşează mai net prin confruntarea ei cu unele păreri exprimate la Congresul de la Gotha al partidului (1896), unde Edward Steiger, de exemplu, declara sub patronajul lui W. Liebknecht şi A. Bebel că social-democraţii care sînt orientaţi *naturwissenschaftlich*, trebuie în acelaşi timp să apere operele lui G. Hauptmann şi ale adepţilor săi ca singura literatură adevărată. A fost meritul lui Mehring

de a nu se fi supus acestor opinii. El a respins în mod consecvent atît materialismul mecanicist, cît și naturalismul, ca echivalent implicat de primul.

Respingerea îndreptățită a slăbiciunii ideologice a naturalismului nu înseamnă însă că Mehring a înțeles în mod adecvat esența acestuia. Implicat într-o adevărată bătălie cu epigonii naturalismului, el uita că realiștii de la mijlocul secolului al XIX-lea (expoziția Courbet, manifestele critice ale lui Champffleury, Duranty, Desnoyers) postulau o mare parte din ceea ce naturaliștii întruchipau în încercările lor literare. Cerința dezinteresării, exprimată de Flaubert și opusă ideii lui Proudhon, cu privire la angajarea totală, ambele raliate doctrinei realiste, constituie un exemplu timpuriu despre controversele iscate mai tîrziu între adepții și oponenții neangajării artei naturaliste. Mehring era sensibil la această problemă, însă el a neglijat alte două chestiuni prezente în toată campania literară pornită de „Jüngest Deutschland", și anume *ce este de descris* și *în cel fel trebuie descris*. Astfel interpretarea dată de Mehring naturalismului se întemeia înainte de toate pe echivalentul său social-politic. Ne este îngăduit oare să generalizăm acest fel al său de a aborda problema? Fără îndoială, o asemenea generalizare nu ar fi compatibilă cu faptele. Am putea presupune însă că Mehring a fost condus, în accentuarea unilaterală a acestui criteriu, strict de exigențele luptei ideologice din epoca sa. Dar nu putem trece peste faptul că criticile pe care le aducea mișcării *Jüngest Deutschland* de la Platen la Heine, erau de aceeași natură. Tema lor principală era angajarea antifeudală, antidespotică, atitudinea „Jos cu tirania!", declarațiile lor burghez-liberale sau procomuniste. Dar și aici s-ar putea sugera drept motivare faptul că această mișcare literară era în mod evident angajată politic, astfel încît Mehring ar fi fost obligat de însăși tema abordată să aplice același criteriu unilateral. Vom nota însă că și în alte cazuri observăm o abordare identică, cu singura distincție — care nu trebuie subestimată — că poziția politică a artistului discutat era desprinsă din țesătura lucrării sale, mai puțin din afirmațiile sale explicite. Un exemplu : Calderon a exprimat perspectivele și exigențele Curții catolice, Corneille pe acelea ale monarhiei luminate, Voltaire era antifeudal, dar accepta pe rege, Lessing era adversarul absolutismului german etc. Dar încă în aceste analize Mehring deplasează accentul de la aspectul social-politic la echivalentul social. Revenind la discuția de mai sus cu privire la naturalism, acest echivalent era adecvat problemei : ce percepe artistul din realitate? Care este dominanta imaginii sale despre lume? Pentru a da cîteva exemple : Freytag este scriitorul burgheziei, Anzengruber, al clasei mijlocii de jos, R. Schweichel al țărănimii sărace, M. Halbe al clasei de jos orășenești și țărănești, iar A. Holz al intelectualilor, Lessing al păturii numite „le tiers état" etc. Acest echivalent cuprindea priveliștea obiceiurilor sociale, descrierea variatelor detalii care dau romanului sau poemului „culoarea locală". Cartea lui Mehring despre Lessing a constituit în această privință o izbîndă cu totul deosebită, pentru că el confrunta într-o manieră cît se poate de concretă dramele acestuia cu fațetele realității sociale a timpului. Determinările de clasă ale operei lui Lessing erau stabilite atît din „interior", adică prin analiza substanței însăși a producției sale literare, cît și din „exterior", adică prin analiza cadrului de viață socială care îl

inspira pe Lessing împotriva sau în favoarea contemporaneității sale. Dar Mehring nu s-a mărginit doar la aceste două criterii de evaluare, într-adevăr inseparabile în cele mai multe din analizele sale. Interpretările pe care el le-a dat operelor lui Goethe, Hebbel și Molière sînt, poate, cele mai bune, deși nu sînt caracteristice. Sînt cele mai bune în sensul că ele aduc dovada respectului său pentru cunoașterea literară specifică. În timp ce, în cazul lui Hauptmann, invoca tendința și cerința de a scrie piese social-democratice, în aceste cazuri particulare Mehring nu a deformat materialul studiat potrivit unor modele preconcepute. Goethe era pentru el însăși conștiința epocii, cea falsă bineînțeles, din cauza izolării estetice „olimpiene" a acestui uriaș artist. Mehring nu a decretat că Goethe reprezenta cutare sau cutare ideologie politică ori socială, cutare sau cutare clasă. El sublinia că marele poet era un „Prometeu înlănțuit" și că avea felul său propriu de a răspunde la complicatele conflicte ale timpului. Opera lui Goethe, cea mai înaltă valoare în tradiția germană, era privită în perspectiva monologului unui geniu pe fundalul „mizeriei" germane. Aceeași interpretare era aplicată în mare măsură și lui Schiller, deși aici apar și unele sugestii potrivit cărora opera sa ar fi o expresie a speranțelor și a deznădăjduirii întregului „tiers état". Mehring respinge evadarea lui Schiller în domeniul idealului pur, dar îi explică motivele prin situația Germaniei din epoca 1789—1815. Totuși, în prefața la a doua ediție a biografiei lui Schiller (1909) și în concluziile acestei scrieri, criticul marxist a fost destul de prudent pentru a nu atribui poetului o ideologie care s-ar fi putut identifica cu vreo orientare social-politică sau cu poziția unei anumite clase sociale. Dacă Schiller este o comoară națională — aceasta era judecata finală a lui Mehring —, faptul se datorează revoltei sale permanente (chiar cînd merge piezișe sau cînd plutește în nori) și exprimării dramei sociale a acelei epoci și nu împrejurării că apărea ca apărătorul unei națiuni burgheze. Biografia lui Heine ducea la concluzii similare, care se puteau desprinde încă dintr-un articol (în „Die Neue Zeit", 1905—1906) dedicat receptării poetului de către burghezie și proletariat. Mehring susținea că în cazul lui Heine întîlnim trei concepții despre lume îmbinate armonic: concepția romantică în faza ei finală, ideea burgheză a libertății pentru toți oamenii și idealul comunist de a aduce dreptate pentru partea cea mai năpăstuită a omenirii. Este interesant că criticul marxist îl compara pe Heine (cel mai liber dintre germani) cu Goethe și sublinia geniul lor solitar. În același articol citim că lucrurile stau altfel cu Hebbel, al cărui jurnal îi dezvăluie atitudinea mic-burgheză. Totuși, Mehring aprecia dramele lui Hebbel ca fiind inspirate de spiritul revoluționar. În *Literaturhistorische Streifzüge* („Neue Zeit", 1899—1900, vol. I), Mehring polemiza cu istoricii burghezi A. Bartels și R. M. Mayer, deoarece, printre alte deformări, ei încercau să-i pună lui Hebbel o etichetă politică. Criticul marxist cunoștea vicisitudinile dramaturgului, schimbările sale de atitudine după revoluția din 1848. Cu toate acestea, cînd Mehring analiza mușcătoarea satiră anticapitalistă a lui Hebbel înainte de 1848 și greșita lui înțelegere a procesului istoric de mai tîrziu, interpretarea sa se întemeia pe sfaturile sincere și serioase ale scriitorului de a privi în față realitatea. Mehring punea întrebarea: ce anume era capabil să sesizeze talentul lui Hebbel în circumstanțele social-istorice date? Ce fel de „oglindă a epocii" a dat el?

În toate cazurile citate (la care se pot adăuga „portretele" lui Dickens, Ibsen, Tolstoi, Gorki), criticul marxist părăsea punctul de vedere social-politic în forma sa net delimitată. Mehring a introdus, printre altele, termenul de ideologie „artistică", mistificată, în care elementele progresiste și cele reacționare pot fi amestecate. În locul examinării tendinței de clasă a unei opere, Mehring căuta reflectarea realității multilaterale date, cu toate aspectele sale complexe. Observațiile sale cu privire la Molière oferă un exemplu pregnant, în ele uflndu-se clar implicat criteriul unei valori umane generale. Tipurile create de autorul *Avarului*, sugera Mehring, sînt tot atît ale epocii și mediului său, cît și ale tuturor timpurilor.

Armele criticii lui Mehring, după cum am încercat să arăt, erau mai bogate decît s-ar putea presupune la o citire rapidă și selectivă. Chiar lăsînd deoparte cazul lui Molière ca fiind cu totul excepțional și admițînd doar răspunsul final care subliniază interesul primordial al lui Mehring pentru echivalentele social-politice ale operei de artă, cercetătorii realizărilor sale trebuie să admită că tocmai limitările sale fac din el nu numai pionierul istoriei marxiste a literaturii, ci și înaintașul unor admirabile și în multe privințe nentrecute analize de clasă cu privire la unii scriitori și la întregi perioade literare. Mehring a demonstrat dependența, atît evidentă cît și ascunsă, a literaturii germane de istoria socială și politică a Germaniei. Reforma și războaiele țărănești, revoluțiile franceze (mai cu seamă cea din 1848) au fost subliniate de critic ca fiind puncte marcante în dezvoltarea culturală a Germaniei. Chiar artiști proeminenți ca Goethe, Schiller, Heine și Hebbel, situați departe de vreun punct de vedere de clasă net exprimat, au fost just interpretați în cadrul epocii postrevoluționare, cînd tensiuni sociale complicate au făcut dificile, pentru multe persoane o alegere și o angajare. Această atitudine față de cultura trecutului i-a permis lui Mehring să dea o înaltă apreciere celei mai bune părți a moștenirii provenite de la clasa burgheză și de la clasa feudală. În timp ce în disputele cu unii contemporani (Hauptmann și alții) el îi blama în numele unor idealuri și al unor țeluri social-democrate, în abordarea literaturii clasice era plin de înțelegere. În orice mare artist, el a văzut pe cetățean: pe cetățeanul națiunii sale și pe cetățeanul lumii întregi, pe omul care a încercat pe cît i-a stat în puteri să biruie în sinea lui burghezul și să se opună atrocităților sistemului feudal și capitalist.

O dată cu al cincilea deceniu al secolului lui Marx a apărut poezia proletară (Herwegh, Weerth și Freiligrath). Apoi, în deceniul al nouălea, Robert Schweichel începea să scrie romanele sale țărănești, unde era prezentat punctul de vedere al clasei „la plus laborieuse et la plus misérable". Mehring și-a exprimat părerea asupra acestor fenomene literare cu o sinceră simpatie. Favoritul său era Freiligrath, pe care l-a apărat cu succes în considerațiile sale privitoare la îndelungatele relații ale poetului cu Marx. Aceste considerații au permis stabilirea multor puncte de cea mai mare însemnătate pentru o mai profundă înțelegere a criteriilor de evaluare ale lui Mehring, în special pentru sesizarea ideii sale cu privire la *angajarea proletară a artistului*. Mehring aprecia la Herwegh și la Weerth profesiunea lor de credință în favoarea partidului comunist, însă adeziunea lui emoțională și rațională era pentru

Freiligrath. Mai mult încă, Mehring a pus în discuţie opiniile lui Marx şi Engels cu privire la poezia lui Freiligrath, apreciindu-le ca fiind prea mult influenţate de concepţiile lor economice şi politice[1]. Mehring încheia lucrarea sa despre relaţiile Marx-Freiligrath cu o disociere netă între abordarea estetică şi cea politică, subliniind totuşi că cele două perspective trebuie îmbinate. Înseamnă oare aceasta că în 1912 Mehring îşi modificase criteriile de evaluare? Trebuie să reamintim că în anii 1912—1913 el continua să-l atace pe Hauptmann, şi încă în modul cel mai sever. Or, poziţia lui Freiligrath nu afecta principiile lui Mehring. Problema nu era de a abandona criteriul social-politic de evaluare, ci de a concretiza modalitatea prin care artistul îşi exprimă ideile sale sociale şi politice. Hauptmann era criticat că ar fi uitat rolul conducător al proletariatului la sfîrşitul secolului al XIX-lea, în timp ce Freiligrath îl intuise însă în deceniul al cincilea. Nu este mai puţin adevărat că Mehring şi-a modificat criteriul angajării partinice în comparaţie cu modelul criticii sale la adresa lui Hauptmann. Ar fi fost de aşteptat ca el să ceară scriitorilor proletariatului o declaraţie clară a aderării lor la o anumită concepţie despre lume. Dar el nu a făcut aceasta. În această privinţă este, poate, mai instructiv cazul lui Schweichel decît exemplul lui Freiligrath. Acest scriitor, un veteran al revoluţiei din 1848, colaboratorul lui Liebknecht şi Bebel, era din toată inima pentru abolirea vechiului regim, însă romanele sale nu au propagat niciodată vreo ideologie comunistă clară. De fapt, el era bardul ţărănimii, care se alătura mişcării proletare şi lupta pentru dreptate socială. Mehring admira opera lui Schweichel încă din 1888 şi a continuat s-o considere ca prima manifestare a „romanului social" în Germania.

Felul cum aborda Mehring literatura partinică, „proletară", are o legătură directă cu ideea sa despre politica culturală a mişcării proletare. Mehring considera, aşa cum am subliniat cînd am vorbit de interpretările troţkiste ale moştenirii sale, că în epoca revoluţionară a proletariatului numai problemele economice şi politice dobîndesc o mare amploare şi importanţă. Cum proletariatul în societatea burgheză nu reia calea urmată de burghezie în regimul feudal (deoarece proletariatul nu este încă în măsură şi disponibil să dezvolte o cultură, întregul său efort fiind concentrat asupra schimbării radicale a tuturor sistemelor existente pînă atunci), scriitorii sînt deja „proletari" atunci cînd înfăţişează procese istorice ai căror martori sînt. Acesta este şi motivul pentru care moştenirea literară şi artistică clasică, pătrunsă de valori democrate, umane, trebuie apreciată ca o comoară de mare preţ. Clasa muncitoare, arată Mehring, trebuie să fie educată pe baza ei. Activitatea entuziastă cu care Mehring a organizat „*Die freie Volksbühne*" nu era altceva decît încercarea ambiţioasă de a asimila prin teatru cea mai bună tradiţie a burgheziei (*Bürgertum*) şi a o remodela ca o adevărată armă culturală şi ideologică a proletariatului. Cu cît Mehring insista mai mult asupra acestei idei, cu atît mai clară devenea părerea sa că muncitorii nu sînt capabili în această fază istorică, să activeze pe tărîm cultural. Această problemă, împreună cu aceea a naturalismului în artă şi literatură, a fost larg discutată în Conferinţa de la Gotha (1896) la care ne-am referit. Gorki şi

[1] Vezi *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle*, Stuttgart, 1902.

Nexö, spuneau mulți dintre delegați, ar trebui să fie un model pentru scriitorii maselor muncitoare, deoarece ei cunosc viața acestora. Căci numai referindu-se la însăși experiența muncitorilor va putea scriitorul să le inspire spiritul revoluționar; adevărata literatură proletară se bazează nu pe postulate, ci pe fapte. Mehring, absent de la conferință, a luat totuși parte la discuția care a izbucnit din nou în 1912 în ziarele de partid „Vörwarts" și „Neue Zeit". H. Ströbel și R. Grötzsch, dintre cei ce participau la discuție, și-au exprimat îndoiala dacă muncitorii vor fi sau ar trebui să fie singurii creatori ai literaturii socialiste și dacă gustul lor nu a fost corupt de canoanele burgheze. Mehring, sprijinit în mare măsură de Clara Zetkin a atacat cu toată puterea „estetica pumnului tare" (cum era ea numită), care izola viitoarea cultură proletară de moștenirea clasică. El insista asupra vechilor sale păreri: încă din 1896, cînd analizase relațiile dintre artă și proletariat, el și-a îndreptat speranțele către scriitorii care, în opoziție cu dogmele naturaliste, văd noile și puternicele evenimente, cu alte cuvinte către scriitorii care sesizează dialectica mizeriei prezente și a viitorului promițător din perspectiva social-istorică de atunci a oamenilor. Dar el nu spunea nici un cuvînt despre creația muncitorilor înșiși. Mehring, pe de o parte, ataca pe Hauptmann pentru crezul său (1896), prezentînd *Die Weber* numai ca o expresie a compasiunii, iar pe de altă parte își bătea joc de pretenția adversarilor că programul de la Erfurt al partidului sau oricare alt program al său ar trebui considerat ca un canon estetic (a se vedea necrologul său pentru Zola).

Acest punct de vedere este strîns legat de încă un criteriu de evaluare propriu lui Mehring. Ne-am întîlnit mereu cu acel *Dichtweise*, element mereu prezent în considerațiile sale asupra literaturii. O mai înaltă valoare artistică, sublinia el, deosebea pe Goethe de Schiller; Hebbel, grație talentului său, se situa în literatură mult mai sus decît contemporanii săi; Herwegh era mai puțin apreciat din cauza mediocrității sale artistice etc. Sensibilitatea lui Mehring pentru frumusețile literare este mereu prezentă în analizele sale. Scurtul, dar strălucitul său eseu asupra folosirii de către Marx a metaforei și a comparației este cît se poate de simptomatic. Alt eseu cu privire la capital și limbă (în „Neue Zeit", 1891—1892, vol. 2) nu este mai puțin remarcabil, Mehring încercînd să demonstreze cum intențiile trivial mercantile produc pas cu pas sterilitatea limbajului folosit de presă. Totuși, el nu și-a concentrat niciodată atenția asupra acestor aspecte, iar judecățile sale nu se întemeiau niciodată numai pe merite artistice. Se poate spune că, în concordanță cu ideea sa principală de a discerne ceea ce este valoare estetică și ceea ce este valoare social-politică, el o considera pe cea dintîi ca element fundamental constant al oricărei adevărate opere de artă. Cum fără ea nu poate exista artă sau literatură, el nota valoarea estetică a unei opere numai în cazurile extreme: sau măiestrie, sau lipsă totală de originalitate. Nu este ușor de spus ce înțelegea el prin valoare artistică, deoarece neglija complet definițiile, mai ales în acest domeniu. Contextul considerațiilor sale despre *Dichtweise* dovedește însă că se referea la calitățile limbajului, la bogăția acestuia, la prospețimea, ritmul și textura imaginilor, la trăsăturile stilistice individuale, uneori la puritatea compoziției sau la vitalitatea intrigii, a eroilor etc. Ar fi interesant de studiat

amănunțit ce scriitori a analizat Mehring și pentru ce motive atît sub raportul conținutului, cît și al formei. Cazul lui Heine este o dovadă că stimulul a fost aici înainte de toate calda simpatie și încintare a criticului. În orice caz, estetica lui Mehring rămîne o estetică a conținutului (*Gehaltaesthetik*), concentrată asupra echivalențelor social-politice și cognitive ale operei de artă, cu accent special asupra ideologiei căreia forma îi este subordonată.

5. Aceeași orientare generală a determinat interesul lui Mehring pentru problemele receptării. Fiind în primul rînd un istoric, el era, firește, preocupat îndeaproape de problema reinterpretării oricărei opere de artă durabile și a oricărei personalități proeminente. Însă abordarea marxistă a fost aceea care a dat studiilor sale un aspect cu totul deosebit. Toți cercetătorii știu că operele și oamenii sînt mitologizați de posteritate, însă ei sau lasă deoparte această simplă afirmație, sau caută motivele psihologice care au dat naștere legendei. Mehring pune problema într-un fel cu totul nou. Metoda sa sociogenetică, întemeiată pe materialismul istoric, duce la dezvăluirea unor determinări de clasă manifeste sau ascunse. Mehring nu era singurul care demasca deformarea ideologic orientată a culturii trecutului. Plehanov și-a luat această sarcină în domeniul istoriei generale și al istoriei filozofiei. Însă nimeni pînă la el nu a făcut-o cu atîta vigoare și în așa măsură în sfera istoriei literare. Ideile rătăcesc în spațiu și timp. Dar este inutil să observi doar că lucrurile se petrec astfel. Mehring a dovedit cu nenumărate exemple că procesul asimilării unui fenomen literar e determinat de aceeași poziție de clasă sau de una foarte asemănătoare și că generațiile următoare modelează moștenirea literară potrivit intereselor lor de clasă și din perspectiva lor imediată. Artistul de azi se întoarce către marii predecesori pentru a pune pe ei un costum modern; Mehring amintește aici cazul binecunoscut al atitudinii lui Shakespeare față de arta clasică greacă. Artistul de azi împrumută de la contemporanii săi în cazul cînd aceeași tendință socială și (sau) națională se afirmă treptat în țările învecinate (literatura engleză și franceză asimilată de Lessing). Totuși niște observații secundare și formulate în treacăt l-au făcut cunoscut și dincolo de cercurile marxiste. Faima i-au adus-o analizele cruciale la care a supus interpretările unor teoreticieni și istorici ai literaturii germane care se bucurau de stima oficială. De fapt, toate scrierile mai importante ale lui Mehring au un aspect polemic, îndreptat împotriva micilor sau marilor „legende". În special disertațiile sale cu privire la Schiller, Heine și Freiligrath denunțau interpretarea burgheză a acestor mari poeți. Un model în această privință îl constituie lucrarea lui Mehring *Legenda lui Lessing*. Mehring ataca cu succes mitul după care Lessing ar fi fost reprezentantul literar al fericitului regat al lui Frederic cel Mare, combinat cu mitul că Lessing ar fi fost șeful spiritual al întregii burghezii de atunci. Această greșită interpretare dată de la Goethe și Iusese continuată de Gervinus, Stahr și alții. Pe vremea lui Mehring, aceeași concepție domnea în lumea universitară (W. Scherer și E. Schmidt). Nu este necesar să repetăm aici că Mehring vedea în Lessing un mare cetățean, depășind orizonturile ideologice ale burgheziei germane din secolul al XVIII-lea și mereu în opoziție ascuțită cu ideologia regală. Mitul *Legendei lui Lessing* îl constituie denunțarea izvoarelor mitologiei de care

vorbeam mai sus: atît atitudinea servilă bizantină a învățaților universitari care doreau ca artiștii să fie slugi plecate ale unei autorități, cît și iluziile liberale ale acelor „intelectuali" care continuau să-și închipuie că actuala burghezie nu s-a schimbat din secolul al XVIII-lea și că regele poate fi un Mecena luminat al artelor.

Abordarea de către Mehring a problemei receptării artei pune cu pregnanță în lumină particularitatea metodei sale. După cum am mai notat, orientarea sa era *sociogenetică*, însă procedeele sale necesită explicații mai detaliate. Deprinderile și vocația sa istorică îl determinau să pună în lumină biografia unui anumit artist. Chiar în cele mai mici recenzii ale sale poate fi regăsită aceeași schemă: informații cu privire la evenimentele din viața artistului, caracterizarea personalității, analiza operei încorporată în povestirea vieții și respectul cronologiei. Afirmînd că Mehring a fost un biograf (Lessing, Schiller, Heine), trebuie să deosebim biografiile de metoda biografică, ultima un procedeu de cercetare extins de criticul marxist la aproape tot ceea ce a scris asupra literaturii. Nu e cazul să amintim aici, fie și rezumativ, de marii biografi de la Plutarh și Vasari la Strachey, Maurois și Stone. Esențial e faptul că biografiile au fost și sînt scrise în diferite modalități și că aceste modalități depind de anumite teorii filozofice sau estetice. Biograful nu trebuie să-și închipuie că felul său de abordare elucidează opera artistului, în timp ce cercetătorul care aplică metoda biografică trebuie să aibă convingerea că explică creația artistică cu ajutorul vieții artistului respectiv. Un astfel de cercetător, să-l numim biograf, poate folosi diverse metode: fiziopsihologică (Sainte-Beuve), sociopsihologică (Taine) sau psihanalitică (Freud și adepții săi). Mehring trebuie numărat printre biografi, însă principalele sale referințe nu au fost datele psihologice. El explica operele reducîndu-le la omul care le-a creat, iar pe om îl interpreta confruntîndu-l cu mediul său social sau sociopolitic. Mehring ar putea fi considerat un sociobiograf; cu alte cuvinte, structura întregii opere, ca și a lucrărilor particulare, era interpretată de el printr-o abordare genetică. În centrul analizei lui Mehring stătea artistul ca cetățean al lumii sale sociioistorice. În experiențele de viață ale artistului, el vedea adesea fundamentul ideologiei exprimate în operele sale. Accentuînd metoda sociobiografică a lui Mehring, nu trebuie să conchidem însă că el pornea întotdeauna de la viața artistului și că nu a încercat niciodată să-l explice pe artist prin operele sale. În cea mai bună lucrare a sa — trebuie să citățm din nou în primul rînd *Legenda lui Lessing* — el a conturat, fără îndoială, ambele procedee și, referindu-se dialectic atît la om, cît și la opera sa, el a parvenit la o mai bună înțelegere a artei și a istoriei. Dacă în axiologia sa estetică predominau echivalentele social-politice și cognitive, adică ideologia operei de artă în sensul ei mai mult sau mai puțin strict, era firesc ca experiența ideologică a artistului (indiferent de claritatea cu care se înfățișa) să-l intereseze în cel mai înalt grad. Nu mai puțin semnificativ e și faptul că metoda sociobiografică a lui Mehring își are o paralelă în concepția lui Plehanov asupra rolului subiectului. Amîndoi se referean la individul determinat istoric, iar nu la individualitatea artistică nereductibilă la un anumit timp sau loc.

6. Fără a intra în cercetări amănunțite, vom sublinia că și concepțiile estetice ale lui Mehring își au paralele în operele lui Plehanov, la-

fargue şi Zetkin despre literatură şi despre artă. Plehanov, care este al doilea mare estetician marxist din epoca Internaţionalei a II-a, era mult mai interesat de probleme de metodologie, dovedindu-se un analist mult mai subtil al legăturilor dintre bază şi suprastructură (el punea accentul, ceea ce nu a făcut Mehring, pe momentele psihosociologice). Deosebirile ar putea fi extinse. Însă mai important este felul de abordare, care le este comun: ambii împărtăşeau aceeaşi orientare metodologică, aceeaşi convingere că cunoaşterea teoretică a artei poate şi trebuie să fie ştiinţă strictă, aceeaşi căutare a unor echivalente ideologice şi cognitive ca valori artistice primordiale, ambii puneau acelaşi accent pe geneza şi pe interpretarea funcţională a operei de artă şi indicau izvoarele de clasă în receptarea artei. Nu trebuie însă în nici un caz omise particularităţile fiecăruia, ţinînd seama de contextul cultural în care acţionau, de tradiţiile naţionale respective şi de perspectivele intelectuale ale epocii. În orice caz, Mehring şi-a asumat o sarcină pe care nimeni, probabil, nu şi-o putea lua în afara Germaniei. Polemica sa era îndreptată împotriva şcolii neokantiene (de pildă Vorländer şi Kronenberg) şi împotriva teoreticienilor naturalismului german; el a fost obligat să critice metodologia burgheză a istoriei literare aplicată în ţara sa de la începutul secolului al XIX-lea; în cele din urmă, atacul său s-a concentrat asupra lui Nietzsche. Plehanov avea alţi parteneri de discuţie în ţara sa, atît în ce priveşte trecutul, cît şi în polemica sa cu adversarii contemporani.

Meritele lui Mehring în dezvoltarea şi răspîndirea ideilor estetice marxiste sînt mai presus de orice îndoială. Chiar dacă n-ar fi fost decît criticul lui W. Scherer, J. şi E. Schmidt, A. Bartels etc., i s-ar cuveni un loc de cinste în istoria ideologiei marxiste ca omul care a demascat falsele mituri create de interese de clasă. Dar critica sa nu a fost doar una de negare, sau, mai bine zis, critica sa a fost întotdeauna constructivă, opunînd premisele şi concluziile sale celor pe care le combătea. El nu a cuprins întreaga istorie a literaturii germane; ceea ce a spus despre poezie şi dramă era mult mai profund decît consideraţiile asupra romanului şi a pierdut din vedere simbolismul (în treacăt fie zis, Henrietta Roland-Holst, teoreticiana olandeză, s-a ocupat de acest curent, în versiunea sa occidentală, cu aceeaşi înflăcărare cu care Plehanov, Vorovski şi Gorki s-au ocupat de versiunea sa rusă). Este însă suficient să menţionăm realizările lui Mehring în acest domeniu pentru a-i recunoaşte poziţia exemplară în epocă în ceea ce priveşte analiza marxistă a operei de artă. Controversa dintre Koch şi Lukács cu privire la caracterul lassallean al poziţiei lui Mehring nu este relevantă aici. Mehring cunoştea moştenirea literară a lui Marx şi Engels, dar, ca şi Plehanov, a pornit oarecum de la început, selectînd unele dintre indicaţiile metodologice generale şi referindu-se numai la anumite observaţii cu privire la artă. Dar Mehring continua linia estetică a lui Marx şi Engels, deşi atitudinea sa prokantiană îl reţinea de la declararea sa pentru formula realismului. Ar fi inutil să se citeze articolul său *Der Kapitalismus und die Kunst* (în „Neue Zeit", 1890—1891, vol. 2), în care indica pe Matejko, Munkácsy şi Meunier ca eroi ai picturii contemporane, ca fiind o dovadă preemptorie a simpatiei sale spontane pentru tendinţele realiste. Este de asemenea greşit să se caute, *per fas et nefas*, cum face Koch, ideea realismului socialist în critica ascuţită a lui Mehring la adresa natura-

lismului. Mehring a abordat aceeași problemă a realismului, dar pe altă cale: a modificat teza activității subiectului estetic (Kant) în sensul unei subiectivități legate de clasa revoluționară, care nu se poate opri la prezentarea doar a lumii exterioare. El se găsea pe linia clasicilor și cînd apăra ideea fundamentală a distincției dintre valorile politice și cele estetice, și cînd sublinia importanța ideologiei artistice încorporate în textura internă a operei. De notat că Henrietta Roland-Holst, în *Eseuri de estetică socialistă* (1907), prezenta aceleași idei în mod mai radical; ea scria despre Kant că avea dreptate să respingă orice alte scopuri pentru artă, fiindcă frumosul — fie revoluționar, fie oricum altfel — își are scopul în sine însuși. Tendința lui trebuie „să vorbească" indirect prin bogăția structurii operei de artă. În concluzie putem spune că modul de abordare de către Mehring a problemei realismului poate fi comparată cu ideea lui Plehanov că arta angajată exprimă momentele istorice esențiale prin eroi și evenimente individuale. Nu termenii ca atare, ci concepția asupra „adevărului artistic" a făcut din ei adepții doctrinei marxiste a realismului.

Privit în contextul epocii sale, Mehring ne apare ca primul și cel mai proeminent autor marxist de monografii asupra unor personalități artistice și curente literare. Acest fapt nu trebuie să elimine însă chestiunea antinomiilor sale, care sînt, probabil, tot atît de interesante pentru noi ca și meritele sale evidente. De altfel, antinomiile lui Mehring nu sînt numai ale sale, ci ale întregii orientări marxiste din acea vreme. El se voia strict științific, de aceea a preferat metoda sociogenetică, sociobiografică. Însă această metodă făcea ca procedeele estetice să fie numai aparent științifice; de fapt, ea împingea pe cel ce studiază arta către o înțelegere intuitivă și spunea multe, deși confuz, despre societate și aproape nimic despre însăși structura operei de artă. Mehring a înțeles acest lucru și nu s-a mărginit la astfel de interpretări estetice. Considerîndu-se, și pe bună dreptate, scriitor partinic, el cerea o literatură cu tendință care să fie în mod manifest angajată de partea ideologiei progresiste de clasă. Dar, în același timp, el înțelegea că această abordare axiologică unilaterală poate dăuna criticului marxist. De aceea căuta și alte echivalente pentru conținutul cognitiv care să-i permită interpretarea mai profundă a tendinței artistice. Mehring declara că metoda sa este dialectică, dar el nu a reușit să îmbine analiza genetică a fenomenului literar cu cea funcțională. Cea mai bună dovadă sînt monografiile sale, în care, chiar în cele mai bune, aspectul funcțional este neglijat; totodată în concepția sa despre „*Die freie Volksbühne*", era omis aspectul genetic. Ca istoric literar, el urmărea permanent să descopere raportul artistului cu generațiile artistice, însă nu a văzut de fel problema înlănțuirii ideogenetice, adică a influenței permanente a literaturii precedente asupra fazelor sale ulterioare. Obiecțiile lui Engels împotriva lui Mehring privesc mai cu seamă aceste ezitări metodologice. Aceeași obiecție se poate face și consideraților sale cu privire la formă și conținut (*Dichtweise-Denkweise*). De la considerarea formei, Mehring a ajuns la ideea (deși niciodată clar formulată) a locului ei fundamental în lumea estetică.

Mehring, luptătorul pentru cultura socialistă, și Mehring omul cu înaltă sensibilitate estetică nu pot fi „izolați". Dacă în criticile sale ex-

plica și demonstra că cea mai bună moștenire a omenirii este și trebuie să fie asimilată de cultura socialistă, prin întreaga sa operă estetică marxistă el se integrează celor mai bune tradiții estetice. Antinomiile reflecțiilor teoretice ale lui Mehring asupra literaturii nu constituie, după cum susțin cei ce se opun doctrinei marxiste, dovada că sensibilitatea sa estetică spontană vine în mod necesar în conflict cu tezele de origine marxistă. Cercetătorul obiectiv se convinge la o analiză atentă că exemplul lui Mehring justifică o părere cu totul diferită : anume că de la început marxiștii au fost conștienți de complexitatea și subtilitatea artei. Chiar în epoca în care era dominantă perspectiva sociogenetică, ori de cîte ori încerca să elucideze stricta dependență a artei de viața socială, de conflictele de clasă, interpretarea marxistă pornea de la recunoașterea relativei autonomii a artei în procesul complicat al condiționării ei sociale.

NOTE DESPRE DINAMICA STRUCTURII SOCIALE

pe
IOSIF SZÖCS

Schițînd perspectivele dezvoltării țării noastre în următorii 15—20 de ani, tovarășul Nicolae Ceaușescu ne atrage atenția asupra consecințelor sociale ale creșterii și diversificării forțelor de producție : va avea loc „o radicală transformare a structurii economice și sociale a țării. Se va realiza o puternică apropiere . . . între muncitori, țărani și intelectuali, se va produce o profundă omogenizare a națiunii noastre socialiste"[1]. De asemenea, secretarul general al P.C.R. precizează că, atîta timp cît durează procesul de omogenizare, „categoriile și păturile sociale existente au unele interese specifice . . . ; această situație va continua încă mult timp, pînă la dispariția totală a deosebirilor de clasă, pînă la omogenizarea deplină a societății"[2].

Aceste indicații de ordin teoretic constituie un îndemn la reflecții asupra modului de abordare a dinamicii structurii sociale, ținînd cont de conexiunea aspectelor politice și sociale ale procesului de omogenizare.

I. ASPECTE ALE OMOGENIZĂRII

Mutațiile în structura socială survenite în urma revoluției tehnico-științifice contemporane constituie o problemă politică de prim rang. Publicațiile teoretice marxiste din Occident abordează această problemă în strînsă legătură cu strategia și tactica partidelor comuniste. Schimbările în structura socială a societății socialiste au drept izvor, în esență, același factor tehnic-economic, dar consecințele social-politice sînt cu totul diferite : polarizarea și adîncirea contradicțiilor sociale în capitalism, procesul de omogenizare în socialism.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Semicentenarul glorios al Partidului Comunist Român*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1971, p. 893.

[2] *Ibidem*, p. 904.

Publicaţiile noastre acordă, pe bună dreptate, o atenţie cuvenită problemelor de omogenizare . Din materialele publicate pe această temă se pot distinge trei aspecte ale procesului de omogenizare : 1) aspectul ideologic (generalizarea concepţiilor politice, etice şi filozofice marxiste); 2) aspectul sociologic (tendinţa de apropiere în privinţa modului de trai, a nivelului cultural etc.) ; 3) aspectul social-economic (apropierea în privinţa raportului faţă de mijloacele de producţie).

Acest ultim aspect a adus în discuţie ideea că definiţia clasei, formulată de Lenin, ar trebui completată în sensul adaptării ei la realităţile socialismului. Au fost aduse mai multe argumente plauzibile. În primul rînd faptul că, în privinţa raportului faţă de mijloacele de producţie, clasele existente în socialism prezintă mari similitudini. Astfel definiţia tradiţională nu ar mai putea îndeplini rolul unui instrument teoretic adecvat pentru studierea structurii sociale în socialism.

Desigur, pot fi invocate multe fenomene din realităţile vieţii noastre socialiste care pledează în favoarea unei ajustări, după cum pot fi înşirate argumente şi împotriva modificării definiţiei leniniste. În cele ce urmează vom invoca unele dintre aceste argumente :

a) dacă se admite o nouă definiţie, atunci literatura social-politică marxistă va avea de operat cu două definiţii : una valabilă pentru capitalism, alta valabilă pentru socialism. O asemenea dualitate în terminologie ar genera două dificultăţi teoretice-ideologice ;

b) „adaptarea" definiţiei tradiţionale pare a nu fi justificată nici din punct de vedere strict ştiinţific. Avem în vedere faptul că din întregul conţinut al conceptului marxist de clasă socială modelat pe temeiul orînduirilor presocialiste se degajează o idee fundamentală, şi anume aceea că prin *clasă* înţelegem un grup social care manifestă o tendinţă de închistare, mai precis o tendinţă de autoconservare, de transmitere ereditară a poziţiei sociale.

Merită atenţie temeiurile obiective şi cele subiective ale tendinţei de autoconservare. În cazul claselor dominante exploatatoare, tendinţa de autoconservare izvorăşte nemijlocit dintr-un factor biopsihic individual, din dorinţa oricărui părinte de a asigura urmaşului o poziţie socială (condiţii de trai) de un nivel cel puţin egal cu cel al părintelui. Membrii claselor dominante exploatatoare dispun de mijloacele necesare pentru materializarea acestei tendinţe : avere, putere politică, accesul la cultură, respectiv instruire. Suma acestor tendinţe individuale în contextul relaţiilor sociale date devine un fenomen social. În cazul claselor exploatate, perpetuarea poziţiei sociale, precară şi nedorită, se realizează sub imperiul condiţiilor social-economice şi politice date.

La început spontan, apoi conştient şi organizat, clasele asuprite şi exploatate se ridică împotriva privilegiilor de clasă, împotriva conservării oricăror poziţii de clasă. Într-adevăr, miza revoluţiilor sociale este pierderea sau menţinerea privilegiilor pe care le deţine o clasă dominantă exploatatoare. Iar privilegiul nu poate fi conceput decît prin solidarizarea unui grup social, relativ restrîns, în vederea barării accesului la aceste privilegii a indivizilor din afara grupului privilegiat. În caz contrar, privilegiul ar fi „diluat" şi şi-ar pierde caracterul de exclusivitate.

Tendința de închistare, de autoconservare s-a manifestat la toate clasele dominante exploatatoare. În sprijinul acestei afirmații să apelăm la mărturia unor fapte istorice îndeobște cunoscute.

II. TENDINȚA AUTOCONSERVĂRII DE CLASĂ

a) *În antichitate și în feudalism*

La începutul perioadei de republică, clasa patricienilor romani manifesta o puternică tendință de închistare. Structura socială era fixată instituțional; accesul la funcții de stat și la proprietatea funciară constituia un monopol al patricienilor; căsătoria în afara clasei era interzisă; capacitatea juridică a oamenilor varia în funcție de poziția lor socială. Străpungerea barierelor de clasă a avut loc foarte rar, în cazuri cu totul excepționale.

Cu timpul situația se schimbă. Plebeii cuceresc drepturi politice tot mai mari: dreptul de a avea tribuni, de a ocupa funcții de stat din ce în ce mai înalte, de a se înrudi cu familiile de patricieni; în fine, plebiscitul (= hotărîrile adunării plebeiene) capătă putere de lege în stat.

Ascensiunea plebeilor a fost o consecință a dezvoltării unei economii bănești (în limitele orînduirii sclavagiste), care oferea posibilități pentru formarea unei pături de bogătași. Unele elemente plebeiene îmbogățite pătrund în rîndurile clasei conducătoare. În epoca marilor cuceriri se amplifică procesul de absorbire a elementelor plebeiene în rîndurile patricienilor. Procesul de osmoză dintre cele două clase dă naștere unei noi clase conducătoare, denumită *nobilitas*, nobilimea societății romane antice. Apartenența la această clasă nu mai este condiționată de ereditate, ci de avere. Stăpînirea unei averi evaluate la un milion de sesterți conferă titularului poziția socială de nobil, cu drepturi politice corespunzătoare. Astfel dreptul încetează de a mai fi unicul instrument de garantare a privilegiilor de clasă; apare și se dezvoltă un al doilea instrument: banii, averea. Poziția socială dominantă se transmite descendenților prin moștenirea averii. Acest factor de ordin economic tinde să înlocuiască pe cel juridic, ca instrument de materializare a tendinței de autoconservare de clasă. În evoluția orînduirii feudale se poate distinge un proces asemănător.

În Franța, de pildă, orînduirea feudală se cristalizează către sfîrșitul secolului al XII-lea: închistarea socială se desăvîrșește; cutuma și dreptul reglementează aproape în întregime relațiile sociale; fiecare familie face parte dintr-o stare juridică; trecerea de la un statut juridic-social la altul devine dificilă, comportînd o serie de formalități. Cu timpul, caracterul osificat al structurii sociale slăbește, mai cu seamă sub imperiul proceselor economice. Separarea meseriilor de agricultură și reînvierea orașelor pun capăt dominației absolute a economiei naturale; începe să se dezvolte o economie bănească. Pe plan juridic are loc acum un proces de restrîngere a cutumei și o revenire prin adaptare la dreptul roman, adecvat pentru reglementarea relațiilor bănești. Către sfîrșitul secolului al XIV-lea, burghezia se constituie ca o clasă distinctă, avînd un statut social propriu (deși subordonat încă) și o anumită influență politică. În perioada monarhiei absolute, elemente burgheze foarte bogate pot obține titlul de noblețe, dobîndind astfel accesul spre funcții de stat înalte. Lărgirea economiei bănești creează posibilități și pentru țărănimea iobagă să-și schimbe

statutul social; către sfîrşitul secolului al XVII-lea, aproape toată ţărănimea este eliberată din şerbie prin răscumpărare.

Deşi la sfîrşitul feudalismului economia bănească a devenit precumpănitoare, se menţine încă structura feudală a formei de proprietate, cu consecinţele corespunzătoare pe plan suprastructural. Nobilimea continuă să-şi menţină privilegiile cu ajutorul dreptului. Urmează ca revoluţiile burgheze să lichideze privilegiile nobiliare; dreptul încetează de a mai fi un instrument de asigurare a tendinţei de autoconservare de clasă.

b) *În capitalism*

Dreptul burghez proclamă egalitatea tuturor cetăţenilor. Proclamă deci accesul liber al oricărui cetăţean la orice profesiune şi funcţie socială, precum şi la posesiune (mai precis, dreptul de a fi proprietar exclusiv asupra oricăror bunuri). Dar accesul liber este formal. Realităţile economice capitaliste au ridicat noi ziduri despărţitoare în sînul societăţii, împrejmuiri de natură economică. În virtutea acestora, oamenii sînt sortiţi să rămînă în poziţia socială în care s-au născut: burghez sau proletar. Instrumentul de realizare a tendinţei de autoconservare a clasei burgheze este un factor în primul rînd economic: capitalul.

Această funcţie a capitalului este evidenţiată de teza lui Marx potrivit căreia reproducţia bunurilor materiale realizează implicit procesul de reproducere a relaţiilor de producţie capitaliste. Salariul, reprezentînd valoarea forţei de muncă, nu poate asigura decît refacerea forţei de muncă, implicit „perpetuarea speciei muncitorului" (*Manifestul*); după cum însuşirea plusvalorii asigură moştenirea poziţiei sociale de capitalist din tată în fiu.

Fireşte, capitalismul — bazat în întregime pe economia bănească — oferă mult mai mari posibilităţi pentru străpungerea barierelor de clasă decît orînduirile precedente (chiar prin simplul motiv că hazardul joacă un rol însemnat în mecanismul economiei capitaliste). Noua graniţă de clasă este mai permeabilă, dar tendinţa de autoconservare rămîne un fapt adînc resimţit în viaţa socială. De altfel, rolul sus-menţionat al capitalului a fost sesizat de mai mulţi gînditori încă înaintea lui Marx. Astfel David Ricardo emite postulatul potrivit căruia salariul este o mărime constantă. O creştere generală a salariului, argumentează Ricardo, ar avea drept consecinţă intensificarea sporului natural al populaţiei muncitoare; ar avea loc deci o creştere a ofertei de forţă de muncă, acţionîndu-se astfel în direcţia reducerii generale a salariilor [3].

Reprezentanţii socialismului utopic condamnau într-un fel sau altul forma burgheză de proprietate, apreciind-o ca fiind izvorul şi instrumentul de permanentizare ereditară a privilegiilor clasei burgheze. Cel mai explicit în această privinţă este L.A. Blanqui. El priveşte capitalul ca fiind „produsul muncii acumulate", care, odată constituit, îndeplineşte acelaşi rol ca şi dreptul în cazul perpetuării privilegiilor nobiliare în feudalism [4].

P.J. Proudhon debutează ca teoretician al socialismului mic-burghez printr-un atac împotriva marelui capital dintr-un punct de vedere asemănă-

[3] David Ricardo, *Opere alese*, vol. 1, Bucureşti, Edit. Academiei, 1959, p. 101.
[4] L.A. Blanqui, *Textes choisis*, Paris, Editions Sociales, 1945, p. 16.

tor celui al lui Blanqui. Existența capitalului, susține Proudhon, pune în situație de inegalitate socială pe cetățeni încă din vîrsta copilăriei; soarta nou-născuților este predestinată, în bine sau în rău, în virtutea formei burgheze de proprietate [5].

În sînul diferitelor curente socialiste nemarxiste apare ideea abolirii dreptului de moștenire. În consecință, capitalul ar suferi o coroziune, care ar duce treptat la anihilarea lui. Era o soluție naivă, oglindind necunoașterea legilor economiei capitaliste, ale dezvoltării sociale în general. Teoria marxistă dă o altă soluție: lupta politică organizată a proletariatului în vederea cuceririi puterii politice, prim pas către făurirea societății fără clase.

III. CONCEPTUL DE CLASĂ ȘI TEORIA LUPTEI DE CLASĂ

În sclavagism și în feudalism, instrumentul caracteristic pentru materializarea tendinței de autoconservare a fost dreptul. Pe măsura lărgirii economiei bănești, în cadrul acestor orînduiri apare și se dezvoltă un al doilea instrument cu același rol: banii, averea. Acest factor, de ordin economic, acționează cu plenitudine în orînduirea burgheză sub formă de capital. De fapt a existat în toate cele trei orînduiri și un al treilea instrument: monopolizarea accesului la cultură, la instruire de către clasele dominante.

Clasele asuprite au manifestat întotdeauna împotrivire față de tendința de autoconservare a claselor dominante; atacul împotriva barierelor de clasă s-a desfășurat permanent. De-a lungul unor lungi perioade în cadrul fiecărei orînduiri, acest atac s-a desfășurat însă în mod ascuns, sub forma unor acțiuni individuale, izolate. Unele elemente din sînul claselor asuprite căutau să străpungă barierele de clasă, să se strecoare în rîndurile claselor dominante. Aceasta a fost singura cale posibilă de schimbare a statutului social de asuprit și exploatat de-a lungul unor perioade de timp cînd raporturile de forțe erau favorabile claselor dominante. Survin însă momente cruciale în evoluția orînduirii date, crize social-politice. Acțiunile individuale împotriva barierelor de clasă cedează locul unor acțiuni fățișe de masă, fie sub forma unor acțiuni solidare pentru smulgerea unor concesiuni, fie ca tentative de dărîmare a barierelor de clasă existente: răscoale și revoluții. „Asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă permanentă cînd ascunsă, cînd fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfîrșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți sau prin pieirea ambelor clase în luptă", subliniază *Manifestul* enunțînd teoria luptei de clasă, fundamentată apoi, printr-un „Mont-Blanc de fapte", în operele ulterioare ale clasicilor.

Teoria luptei de clasă presupune precizarea dinamicii acestui proces și evidențierea atitudinii diferitelor clase față de aceste tendințe de autoconservare. În caz contrar se ajunge la ocolirea (sau la negarea) luptei de clasă. Saint-Simon, de pildă, a manifestat o mare predilecție pentru structuralizarea societății în „clase". Dar, pentru el, conținutul acestui cuvînt era plin de echivocuri. Din doctrina sa lipsește ideea luptei de clasă.

---

[5] P.J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* Paris, Garnier, 1848.

Istoricii burghezi şi economiştii burghezi la care se referă Marx distingeau grupurile sociale după criterii asemănătoare conceptului marxist de clasă, chiar dacă nu denumeau aceste grupuri prin cuvîntul „clasă". Marxismul a elaborat însă o teorie consecvent ştiinţifică asupra luptei de clasă, precum şi un concept definit asupra clasei, dovedind „. . . 1) că *existenţa claselor* e legată numai de *anumite faze istorice de dezvoltare a producţiei*; 2) că lupta de clasă duce în chip necesar la *dictatura proletariatului*; 3) că această dictatură însăşi formează numai trecerea la *desfiinţarea tuturor claselor* şi la o *societate fără clase*"[6].

IV. NATURA CLASELOR ÎN SOCIALISM

Socialismul marchează începutul procesului de dispariţie a claselora categoriile sociale existente nu mai au ca trăsătură de bază tendinţa de autoconservare (nu există nici mijloace obiective pentru materializarea unei asemenea tendinţe). Au dispărut barierele de clasă, obstacolele din calea procesului firesc al mobilităţii sociale. Accesul general la instruire, la învăţămîntul public de toate gradele, oferă şanse egale tinerilor de a-şi dezvolta aptitudinile, de a-şi afirma şi valorifica capacităţile personale. Fiecare cetăţean poate să-şi ocupe locul corespunzător în stratificarea funcţiunilor, stratificare inerentă oricărei sfere profesionale. Noile generaţii care intră succesiv în viaţa socială găsesc condiţii obiective pentru a îmbrăţişa noi şi noi profesiuni de o eficienţă economică-socială tot mai mare, datorită creşterii şi diversificării forţelor de producţie. Structura socială este într-un permanent proces de schimbare. Într-un anumit moment al acestui proces găsim categorii sociale care au „unele trăsături specifice".

În momentul de faţă nu dispunem însă de un concept deplin elaborat care să surprindă esenţa trăsăturilor caracteristice ale categoriilor sociale existente în socialism. Definiţia leninistă a devenit, în parte, inoperantă. Este oare necesară elaborarea unei noi definiţii a *clasei*? Nu credem că s-ar putea răspunde afirmativ la această întrebare. „Clasa socială" este un concept teoretic căruia marxismul i-a atribuit un conţinut bine definit, rezultat din optica sa asupra evoluţiei istorice. Orice completare sau adaptare ar altera precizia şi funcţia sa de instrument teoretic. De fapt elaborarea unui instrument teoretic adecvat pentru analiza structurii societăţii socialiste ar trebui începută nu cu reformularea definiţiei tradiţionale a clasei, ci cu cercetări sistematice în acest sens. De asemenea ar trebui examinate soluţiile practice la care s-a ajuns pînă acum. Avem în vedere faptul că în publicaţiile noastre clasele existente sînt deseori caracterizate drept *clase socialiste* (sau clase noi). Adăugirea atributului de „socialist" pe lîngă termenul de clasă ne pare a fi cea mai bună soluţie pentru precizarea noului conţinut. Pe de o parte, se păstrează continuitatea în terminologie şi, pe de altă parte, se exprimă faptul că socialismul, marcînd începutul procesului de dispariţie a claselor, nu a încetat încă de a fi o societate structurată pe clase.

---

[6] K. Marx şi Friedrich Engels, *Opere alese în două volume*, ed. a 3-a, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 424.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (VII)

DE

AL. TĂNASE

Pace — Dezarmare — Umanism

Există concepţii diferite despre esenţa şi cauzele conflictelor care pun în primejdie pacea lumii, despre modul de a evita sau lichida asemenea conflicte. Există teorii filozofice şi sociale diferite despre relaţiile internaţionale, despre pace şi despre corelatele sale fundamentale, *dezarmarea* şi *securitatea*, dar nici una dintre doctrinele filozofice şi sociale ale vremii noastre nu poate ignora atare probleme. Atitudinea *teoretică* şi cea *practică* în interpretarea lor nu coincid întotdeauna. Sub raport teoretic, o înţelegere corespunzătoare a problemelor păcii reclamă o concepţie clară, ştiinţifică, lipsită de ambiguităţi fundamentale despre *viitor* şi sensul *istoriei*, despre esenţa şi destinul *civilizaţiei*. Dacă transferăm, de pildă, dificultăţile şi contradicţiile civilizaţiei moderne în sfera psihologicului şi le interpretăm ca o succesiune neîntreruptă a unor *stări de criză spirituală*, confruntările şi conflictele, inclusiv cele internaţionale, ne apar deformat ca o *experienţă trăită* a individului singuratic, înstrăinat, care este împins la situaţiile limită ale *eşecului* şi *morţii*. Bomba atomică reprezintă pentru Jaspers, de pildă, o *situaţie limită* care ameninţă nu numai să distrugă întregul sistem de valori spirituale, dar împinge omenirea însăşi pe pragul sinuciderii şi reprezintă o *gravă primejdie biologică pentru specia umană*.

O strategie politică a păcii va fi deficitară de pe poziţii filozofice subiective sau iraţionaliste, dar conştientizarea gravităţii problemelor pe care le ridică transformarea planetei într-un uriaş arsenal atomic şi de armament clasic este salutară şi în acest caz. Căci pentru a realiza un *dialog eficient* între toate forţele care alcătuiesc ampla *mişcare pentru pace* a zilelor noastre este necesar să existe cel puţin o *conştiinţă critică lucidă* a proporţiilor şi a gravităţii răului pe care-l combatem. *Încotro ne îndreptăm? Care este soluţia?* — iată întrebări care nu mai pot fi ocolite de nimeni. Şi, oricît ar părea de ciudat, mai există unii care socot că dezarmarea ar fi o utopie, că principala condiţie a păcii ar fi pregătirea războiului, înţeles

Rev. filoz., 18, 10, p. 1301–1312, Bucureşti, 1971

ca o *continuare a politicii* cu alte arme. Pe acest teren dialogul nu mai este cu putinţă, iar pacea are doar un sens negativ. Ea este o *pace armată*, *un echilibru al fricii şi al terorii*.

Dincolo de această teză absurdă, menită să satisfacă egoiste interese imperialiste, contrare interesului comun al umanităţii, dialogul şi cooperarea forţelor *favorabile păcii* sînt nu numai posibile, ci şi absolut necesare. E greu să fim de acord cu cei ce susţin, de pildă, că războiul izvorăşte din *pasiunile umane*, din *natura instinctuală egoistă* a omului şi deci terenul principal al luptei pentru preîntîmpinarea războiului şi pentru excluderea sa din viaţa societăţii l-ar constitui *conştiinţa individuală*, întoarcerea omului la sine însuşi, *reacţiile psihologice* ale individului izolat, „conversiunea interioară" a acestuia, după expresia lui Jaspers. Maurice Blanchot comenta această teză în sensul că, dacă Jaspers are dreptate, omenirea este pierdută. Şi, cu toate acestea, a sublinia *valoarea subiectivităţii umane*, *a conştiinţei spirituale* nu este lipsit de importanţă în dezbaterea problemelor păcii, chiar dacă vom ajunge, cum e şi firesc, la concluzia că decisive pentru soarta păcii în lume sînt nu *reacţiile psihologice*, *opţiunile*, şi *deciziile individuale*, ci cele colective, ale unor comunităţi umane organizate şi conştiente de forţa lor. Căci individul, cu reacţiile şi cu deciziile sale, nu este o *entitate abstractă* sau o *unitate statistică*, ci el polarizează într-o măsură mai mare sau mai mică dinamismul şi *bogăţia spirituală* a acestor comunităţi.

Este, de asemenea, greu să fim de acord cu ideea că lupta pentru pace este exclusiv de competenţa sociologului, deoarece s-ar reduce la înlăturarea *barierelor lingvistice* dintre popoare, la găsirea unui *limbaj comun*. Mai ales atunci cînd această sociologie devine, într-o *perspectivă existenţialistă*, o *sociologie a eşecului* (bomba atomică = simbolul eşecului umanităţii, ajunsă într-o situaţie-limită a cunoaşterii şi acţiunii).

Problema păcii nu este nici o problemă de *analiză semantică* a terminologiei folosite în relaţiile internaţionale şi în comunicarea interumană şi nici o problemă care ar ţine exclusiv de *controversele ideologice*. Dar aceste controverse nu pot fi în nici un caz o piedică în calea colaborării forţelor sociale progresiste, antirăzboinice, inclusiv în ceea ce priveşte creşterea contribuţiei sociologiei şi a altor ştiinţe sociale la făurirea unui climat de cunoaştere şi de cooperare reciprocă internaţională.

Se vorbeşte tot mai insistent de o *sociologie a păcii*, care-şi propune *cercetarea multilaterală a comportamentului uman* (ca *homo oeconomicus*, ca *subiect al relaţiilor politice*, ca *vector cultural* sau *homo significans*) în zona relaţiilor internaţionale, a condiţiilor securităţii internaţionale, a cauzelor şi a efectelor stării de pace. Constituirea pentru prima dată în cadrul UNESCO a *Institutului Internaţional pentru cercetări asupra păcii*, precum şi a *International peace research association*, avînd ca organism propriu *International peace researsch newsletter*, arată în ce măsură pacea a devenit obiect de cercetare ştiinţifică.

O particularitate a fenomenului cercetat este că el se manifestă nu în sfera unor relaţii dinăuntrul statelor, ci în zona relaţiilor internaţionale, domeniu în care nu există şi nu poate exista o autoritate superioară care să edicteze reguli şi norme de conduită universale, obligatorii. O altă trăsătură caracteristică demnă de a fi subliniată constă în aceea că *cercetarea păcii* se desfăşoară în îmbinare şi în întrepătrundere cu *cercetarea*

viitorului. Aceste cercetări, îmbrăţişînd o gamă largă de probleme dintr-un unghi de vedere specific, trebuie să fie *multidisciplinare*; ele nu se pot baza în nici un caz pe o gîndire pur *tehnocratică*. Mai ales în stadiul actual al progresului tehnic-ştiinţific, întrepătrunderea celor două dimensiuni este evidentă, căci a cerceta pacea ca valoare pozitivă înseamnă a cerceta condiţia primordială a oricărui *viitor posibil*, iar a cerceta viitorul înseamnă a cerceta *efectele posibile* ale *stării de pace* ca teren prielnic şi disponibilitate permanentă de creaţie şi de progres istoric.

★

Atîta vreme cît *războiul* era considerat ca o *stare de permanenţă*, ca un lucru *natural* şi fatal, *pacea* apărea ca un *concept negativ*, definit exclusiv prin raportarea la război.

Covîrşitoarea experienţă tragică trăită de omenire în acest frămîntat secol, al celor mai pustiitoare conflagraţii mondiale, dar şi al celor mai mari speranţe în destinul paşnic al umanităţii, a impus o optică nouă în abordarea acestei probleme. Pe de o parte, în arena istoriei au păşit popoare şi naţiuni noi care-şi afirmă dreptul la o existenţă liberă, la o dezvoltare independentă şi originală. Pe de altă parte, progresul tehnic al mijloacelor de ducere a războiului, de distrugere în masă creează o ameninţare permanentă nu numai pentru statele şi popoarele angajate nemijlocit într-un conflict armat sau pentru unele regiuni restrînse ale globului, ci pentru întreaga civilizaţie omenească. De aici rezultă că :

1) *asigurarea păcii este o problemă internaţională*, care angajează răspunderea întregii *comunităţi* a popoarelor lumii;

2) singura *alternativă* a unui război total şi nimicitor este încetarea cursei înarmărilor şi dezarmarea generală;

3) *pacea universală* nu mai este un vis utopic sau o idee amăgitoare, ca o *fata morgana*, ci un imperativ real şi posibil, o chestiune de viaţă şi de moarte cu care e confruntată omenirea contemporană;

4) *dezarmarea* este corolarul şi premisa unei *păci pozitive*, problemă de *gîndire şi acţiune politică*, de *meditaţie filozofică* şi *cercetare ştiinţifică*;

5) ca problemă-cheie a *relaţiilor internaţionale*, *pacea* şi *dezarmarea* nu mai sînt de resortul exclusiv al cercurilor guvernamentale ale marilor puteri sau al unor grupuri restrînse de specialişti în domeniul politicii, ci reclamă o *participare activă* a *opiniei publice mondiale*, care se pronunţă cu hotărîre pentru o organizare a relaţiilor internaţionale care să excludă ameninţarea cu forţa sau folosirea forţei în rezolvarea chestiunilor litigioase.

Mişcarea Pugwash, ca parte şi expresie a opiniei publice internaţionale, este *conştiinţa critică* şi *ştiinţifică* a savanţilor din vremea noastră care înţeleg să-şi alăture gîndul şi fapta cu competenţă şi răspundere la realizarea unui obiectiv de care depinde viaţa şi viitorul civilizaţiei noastre. Căci, în fond, toare temele pe care le abordează conferinţele Pugwash se referă la o *realitate constructivă a păcii*, ceea ce presupune nu numai *absenţa războiului*, eliminarea forţei în relaţiile dintre state, ci mai ales *cooperarea pozitivă* în scopul progresului comun şi multilateral al umanităţii.

Demn de subliniat este faptul că, într-o *perspectivă umanistă şi raţionalistă*, problema păcii este înţeleasă tocmai astfel, ca *o problemă pozitivă*. Sociologul român *D. Gusti*, într-o comunicare prezentată la *Academia de ştiinţe morale şi politice* din Paris în 1946 (*Vers une conception réaliste*

et scientifique de la Paix), arăta că sociologia relaţiilor internaţionale are de cercetat nu numai cum să previi şi să împiedici sau chiar să suprimi *războiul* ca *mijloc de acţiune*, ci îndeosebi cum să organizezi şi să construieşti pacea, ţinînd seama de *starea de fapt* a naţiunilor, de *structurile lor social-economice* şi de *natura politică-juridică* a raporturilor dintre ţări.

Azi cu atît mai mult a fost înţeleasă ideea că *o lume fără război* este o condiţie necesară a supravieţuirii speciei umane, dar *o lume a păcii* este mai mult decît atît : o condiţie a progresului, a schimbului de idei şi de valori, a cooperării, prin care are loc nu numai un transfer reciproc de bunuri materiale şi spirituale, ci şi o îmbogăţire continuă, prin eforturile conjugate ale tuturor naţiunilor civilizate, a *patrimoniului comun* de experienţă şi de valori care au trecut prin filtrul calitativ al unor dramatice încercări şi confruntări.

În timp ce *ideea negativă* a păcii presupune menţinerea *statu-quo-ului*, popoare întregi fiind supuse prin ameninţarea cu forţa, *noţiunea pozitivă* a păcii implică relaţii de *egalitate* şi de *libertate* a naţiunilor, o *ordine politică, juridică* şi *morală*, bazată pe dialog organizat între toţi membrii comunităţii internaţionale.

Conceptul negativ al păcii este însă atît de puternic impregnat în conştiinţa unor gînditori, încît, chiar cînd se consideră sau sînt consideraţi de *orientare umanistă*, ajung să formuleze teze nu numai *profund eronate teoretic*, ci şi de o mare nocivitate pentru comportamentul practic al oamenilor. Este şi cazul lui *Pierre Bertaux*, care în lucrarea *La mutation humaine*, apărută în prestigioasa editură pariziană „Payot", defineşte pacea ca o *noţiune negativă* (absenţa războiului), considerînd că pacea succedă războiului şi războiul păcii, aşa cum ziua succedă nopţii şi noaptea zilei. Mai mult decît atît, în optica sa pacea nu este *ceva* ce ar putea fi definit prin el însuşi, fără raportarea la război, ci restabilirea unui echilibru, care însă, în mod paradoxal, nu poate fi realizat prin mijloace proprii, ci numai prin mijloacele războiului. „Pacea, neavînd existenţă proprie, nu are nici mijloace de execuţie care să-i fie proprii". Zadarnic încearcă P. Bertaux să se apere de acuzaţia că ar exalta războaiele şi ar glorifica rolul lor vital de vreme ce consideră războiul ca „o funcţie naturală a organismului uman colectiv", legat de expansiunea umanităţii în faza sa istorică, un efect inevitabil al *creşterii*, care înseamnă, prin ea însăşi, o *ruptură de echilibru*, un risc de „accident", E drept, el recunoaşte că în actualul stadiu al *armamentelor nucleare* războiul este „un risc mortal pentru specia umană, un risc total, nelimitat". Dar dincolo de această recunoaştere P. Bertaux consideră că „războiul este o instituţie inerentă lumii istorice", că războaiele marchează intrarea umanităţii în faza sa istorică, în spirala mereu ascendentă a civilizaţiei. Nu ne miră, aşadar, concluzia sa că în etapa actuală pacea nu s-ar putea baza decît pe echilibrul terorii. Dezarmarea nu ar fi, după părerea sa, posibilă, pacea rămînînd mereu relativă, la discreţia unui joc al calculelor de şansă şi risc, mereu ameninţată de violenţa ce s-ar afla în natura umană ca un instinct al distrugerii.

Şi alţi autori, ca P. Gallois şi Raymond Aron, consideră că unica şansă de menţinere a păcii ar fi *spaima*, sentimentul de teamă în faţa unui război termonuclear, ceea ce presupune o logică a fricii, a intimidării, şi demenţei care nu se supun controlului raţiunii. Citind toate acestea, ne amintim de *Romain Rolland*, care spunea că pacea poate fi şi una a

cimitirelor, *a morţii* şi a fricii impusă de tirani popoarelor aservite, dar şi *o pace autentică*, înţeleasă ca ordine şi cooperare a popoarelor libere, ca o unitate puternică şi vigilentă împotriva războiului şi fascismului, împotriva a tot ceea ce ameninţă libertatea, demnitatea umană şi progresul social; sau de *Victor Hugo*, care încă în 1877, într-un discurs către muncitorii lionezi, arăta că *războiul* este *voinţa trecutului*, în timp ce pacea este *voinţa prezentului* şi mai ales a viitorului, *numele de botez al secolului* al XX-lea.

Dar calculele pe care le făcea Victor Hugo cu privire la costul unor războaie sînt azi considerabil depăşite chiar de cheltuielile militare din timp de pace: între 1900 şi 1969 omenirea a cheltuit pentru scopuri militare peste 4 000 de miliarde de dolari, fonduri suficiente pentru a asigura alimentarea întregii populaţii a globului şi a elimina criza de locuinţe pretutindeni; în prezent 50 000 000 de oameni sînt angrenaţi în mecanismul pregătirilor cu caracter militar, 4% din populaţia mondială activă îşi dedică energia şi talentul unor scopuri neproductive. Numai în acest an cheltuielile militare se ridică la peste 200 de miliarde dolari, şi aceasta în timp ce milioane de oameni trăiesc în condiţii de subdezvoltare. Cursa înarmărilor reclamă bugete militare de proporţii fantastice, care agravează continuu atmosfera de teamă şi de nesiguranţă, pe care fostul preşedinte al S.U.A. J. Kennedy o înfăţişa astfel: „Fiecare bărbat, femeie şi copil trăieşte cu o sabie a lui Damocles, o sabie nucleară suspendată cu un fir subţire deasupra capului. Acest fir se poate rupe în orice moment, ca urmare a unui incident, a unui calcul greşit sau a unui act de nebunie".

Tablourile lui Breugel şi Bosch, sau *Divina comedie* a lui Dante ne dau o imagine plastică de felul cum îşi reprezentau oamenii unui sfîrşit de ev mediu infernul, ca simbol al răului total, al distrugerii şi al nefiinţei. Dar iată în ce mod ne înfăţişează un savant umanist ca *John D. Bernal* noul infern pe care l-ar instaura pe Terra un eventual război termonuclear: „Cei ce vor fi ucişi din prima lovitură vor fi cei mai fericiţi; infinit mai numeroşi vor fi cei care vor cunoaşte o lentă agonie ca urmare a arsurilor şi a iradiaţiilor. Există puţină speranţă de a primi ajutor şi, chiar dacă ar veni, el nu ar fi de loc eficace. Oroarea ar domni peste tot, depăşind toate ideile pe care şi le făcea evul mediu despre Infern: bombe care explodează şi ard, corpuri dezarticulate şi consumate, teribila şi lenta restabilire a rarilor supravieţuitori".

Sînt numai cîteva dintre argumentele care fac ca *dezarmarea generală* şi, ca un pas de primă urgenţă, interzicerea producerii şi folosirii armelor nucleare să reprezinte astăzi o necesitate vitală pentru salvgardarea fiinţei umane şi a strălucitei civilizaţii pe care a edificat-o în milenara sa existenţă. Iată de ce pacea nu mai poate fi azi o vagă şi abstractă năzuinţă de viitor, ci o necesitate imperioasă, o condiţie existenţială pentru specia umană. *Pacea* a devenit *valoarea supremă*, referenţială în întregul sistem de valori ce definesc profilul spiritual al omului şi al civilizaţiei contemporane. Dezarmarea şi constituirea unui *sistem eficient* de *securitate internaţională* reprezintă corelate fundamentale ale păcii. Pacea este indivizibilă, iar în actualul stadiu al evoluţiei tehnicii militare ea nu poate avea stabilitate decît ca pace universală, ceea ce presupune un *sistem colectiv* de securitate internaţională. Pacea reprezintă emblema nobilă a *Cartei O.N.U.*, acest cod de comportare politică şi morală a statelor

şi naţiunilor, a comunităţii internaţionale în întregul ei. Chiar în primul articol se proclamă „menţinerea păcii şi securităţii internaţionale" ca scop principal, iar în *Preambul* este afirmată hotărîrea de a feri „generaţiile viitoare de flagelul războaielor, care de două ori într-o viaţă de om au provocat omenirii suferinţe nespuse". Pentru a atinge acest scop, se precizează în art. 26, este necesar să nu fie utilizate pentru scopuri militare decît un minimum de resurse umane şi economice.

Trebuie să observăm însă o situaţie oarecum paradoxală : pe de o parte, carta prevede un sistem multilateral de reglementare a armamentelor şi, în ultima analiză, de dezarmare ; problema dezarmării este recunoscută ca primordială pentru pace şi securitate, este examinată de *Consiliul de Securitate*, de *Adunarea Generală* şi de numeroase organe subsidiare, se preconizează chiar noi mecanisme de negociere în locul vechilor metode ale diplomaţiei clasice ; pe de altă parte însă, progresele realizate sînt cu totul nesemnificative : cursa înarmărilor, inclusiv a înarmării nucleare, continuă într-un ritm vertiginos.

O etapă nouă pare a fi intervenit însă o dată cu crearea în 1961 *a Comitetului celor 18 ţări pentru dezarmare*, care din 1962 s-a reunit aproape continuu. Scopul principal al creării acestui nou organism a fost tocmai acela de a da un impuls nou negocierilor pentru dezarmare, care ajunseseră într-un punct mort, de a elabora prin eforturi comune, măsuri concrete şi eficiente în această direcţie. Dacă la aceasta adăugăm hotărîrea celei de-a 20-a sesiuni a *Adunării Generale* de a convoca o *Conferinţă mondială a dezarmării*, la care să fie invitate să participe toate ţările, sau *Conferinţa internaţională a statelor neposesoare de arme nucleare* ori proiectata *Conferinţă europeană pentru înfăptuirea securităţii pe continent*, o concluzie se impune : în ultimii ani, ideea dezarmării ca principal mijloc de realizare a păcii şi securităţii internaţionale a devenit o *preocupare constantă* şi un *imperativ primordial* nu numai pentru organismele statale, dar, într-o măsură tot mai largă pentru *conştiinţa publică* mondială, *aria de responsabilitate* pentru realizarea acestui obiectiv s-a lărgit continuu, cuprinzînd astăzi toate conştiinţele lucide ale comunităţii mondiale a naţiunilor care înţeleg gravitatea problemei.

Dacă examinăm critic experienţa de pînă acum a *Comitetului celor 18 state pentru dezarmare* de la Geneva, putem desprinde de asemenea unele concluzii de importanţă majoră nu numai pentru desfăşurarea ulterioară a negocierilor din cadrul acestui comitet, ci şi pentru acele părţi active ale opiniei publice mondiale ce-şi aduc contribuţia într-un fel sau altul la progresul tratativelor pentru dezarmare.

În primul rînd, trebuie să constatăm un fapt întristător : deşi, cum am văzut, dialogul pe tema dezarmării se desfăşoară în toată perioada postbelică la diferite nivele, în diverse organisme şi reuniuni internaţionale, deşi de aproape un deceniu funcţionează un organism specializat de negocieri, nu s-a ajuns totuşi la adoptarea măsurilor concrete menite a stăvili cursa înarmărilor şi a cheltuielilor militare pe care popoarele lumii le-au aşteptat, iar în prezent le reclamă tot mai energic. Au fost încheiate, desigur, unele acorduri care-şi au importanţa lor, cum ar fi *interzicerea parţială* a experienţelor nucleare, crearea unor zone denuclearizate, tratatul de neproliferare a armelor atomice, dar aceste măsuri *preventive* şi *restrictive* nu afectează problemele de fond ale dezarmării,

care se află, practic, acolo unde erau şi cu un sfert de secol în urmă. Ele reprezintă doar un moment, o verigă a unui *ansamblu de măsuri*, a căror realizare ar conduce într-adevăr omenirea la eliberarea sa de spectrul pericolului nuclear.

În al doilea rînd, ideea *dezarmării* şi conceptul de *securitate* trebuie să armonizeze două dimensiuni inseparabile în viaţa omului şi a societăţii moderne : *interesul* şi *demnitatea naţională* a popoarelor, pe de o parte, şi *caracterul universal*, indivizibil al păcii şi securităţii, pe de altă parte. Interesele fundamentale ale *comunităţii internaţionale* coincid cu cele naţionale, dar această coincidenţă nu se realizează automat ori de cîte ori sînt negociate măsuri concrete pentru realizarea obiectivului menţionat. Trebuie, dimpotrivă, respectate cu stricteţe, în mod conştient şi deliberat, anumite principii de drept internaţional, care sînt totodată *principii* de *echitate* şi *justiţie* ale comportamentului în planul relaţiilor internaţionale.

Este reconfortant pentru noi că unul dintre cei mai mari filozofi, care se află la originile gîndirii moderne, Immanuel Kant, în strălucitul său proiect *Spre pacea eternă*, precizează încă din secţiunea I : „Nici un stat de sine stătător (mic sau mare, aici e indiferent) să nu poată fi dobîndit de alt stat prin moştenire, cumpărare sau donaţiune ...", deoarece orice stat, orice naţiune „este o tulpină ce-şi are propria sa rădăcină. A-l încorpora ca mlădiţă altui stat înseamnă a-i nimici existenţa ca persoană morală şi a face din acesta un obiect". Şi mai departe :„ ... Nici un stat să nu se amestece întrebuinţînd forţa, în constituţia şi guvernarea altui stat".

După aproape 200 de ani, aceste principii şi-au păstrat pe deplin valabilitatea, iar importanţa lor a sporit considerabil, avînd în vedere că în prezent încălcarea lor nu este doar o problemă locală, circumscrisă regional, ci o problemă internaţională, un izvor de tensiune şi de conflicte care poate primejdui grav pacea mondială. Este o gravă *eroare teoretică*, cu incalculabile consecinţe *practice*, să se considere, cum se mai întîmplă, că securitatea internaţională nu ar fi posibilă decît prin renunţarea, fie şi parţială, a statelor (mai exact a unor state) la atributele independenţei şi suveranităţii naţionale, considerate ca frînă în calea progresului şi a instituirii unui sistem atotcuprinzător de securitate colectivă. Fără a putea insista aici pe larg asupra falsităţii acestei teze, asupra locului şi rolului naţiunii în epoca noastră, să ne limităm la cadrul strict al problemei în discuţie.

Ce fel de pace şi ce fel de securitate ar rezulta dintr-o asemenea abandonare a ceea ce constituie însăşi raţiunea de a fi a statelor şi a naţiunilor, condiţia *sine qua non* a afirmării lor libere şi independente? Aceasta ar fi, fără îndoială, un fel de *pax romana*, o pace impusă prin violenţă, necreatoare şi nepermanentă.

Interferenţa culturilor şi perfecţionarea mijloacelor de intercomunicare mondială sînt argumente care pledează împotriva închistării locale, pentru abordarea problemelor în spiritul *unei unităţi de mare anvergură*, a *cosmosului social* : *civilizaţia*. Nu poate fi negată teza lui *Arnold Toynbee* că istoria unei naţiuni este ininteligibilă luată izolat de restul umanităţii, considerată în sine. Dar nu e mai puţin adevărat că nici civilizaţia şi nici istoria civilizaţiilor nu pot fi înţelese în afară şi independent de istoria naţiunilor şi a popoarelor, care alcătuiesc tocmai fermentul lor cel mai puternic şi mai creator. Fără ele civilizaţia nu ar fi decît o schemă moartă,

sterilă, abstractă, căreia nu i-ar corespunde nimic în realitatea faptelor sociale.

Nu numai că nu se opun, dar *starea de securitate* şi *de independenţă naţională* sînt *valorile supreme* care definesc existenţa statelor şi a naţiunilor moderne. Securitatea este o *condiţie necesară* a libertăţii şi a independenţei statelor, iar *independenţa*, dreptul inalienabil al fiecărui popor de a-şi rezolva problemele în conformitate cu voinţa şi aspiraţiile sale, reprezintă însăşi *baza* unei securităţi internaţionale trainice, un factor hotărîtor al eficacităţii şi a urmărilor constructive a oricărui sistem de securitate.

Dreptul fiecărei naţiuni de a-şi hotărî singură destinele reprezintă una dintre mutaţiile decisive intervenite în lumea contemporană de care trebuie să se ţină seama în însuşi *modul de abordare* a problemelor dezarmării şi securităţii. În documente ale partidului şi statului nostru s-a afirmat şi se afirmă cu consecvenţă ideea că fiecare naţiune este deţinătoarea unei experienţe istorice originale, a unui patrimoniu de valori materiale şi spirituale care îmbogăţesc continuu tezaurul de cultură al umanităţii, are o personalitate şi o fizionomie specifică, care reclamă atenţie, consideraţie şi respect. Fiecare poate şi are datoria să-şi aducă contribuţia la înfăptuirea marilor năzuinţe de progres şi de civilizaţie ale omenirii. România este hotărîtă să militeze cu toată fermitatea pentru înfăptuirea idealului de pace, prietenie şi înţelegere între popoare, pentru un *sistem de securitate european şi mondial*, clădit pe astfel de principii ale Cartei O.N.U. cum ar fi respectul reciproc, independenţa naţională, suveranitatea şi neamestecul în treburile interne, ceea ce este incompatibil cu existenţa de trupe şi baze militare pe teritoriul altor state, cu existenţa blocurilor militare, cu cursa frenetică a înarmărilor.

Într-o cuvîntare relativ recentă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului şi preşedintele Consiliului de Stat, spunea de asemenea că România „militează ca în lume, în relaţiile dintre state, să se instaureze principii noi, să se pornească de la deplina egalitate în drepturi între toate ţările, de la respectarea independenţei şi suveranităţii lor, de la renunţarea la forţă şi ameninţarea cu forţa în raporturile dintre state, de la neamestecul în treburile interne, de la necesitatea colaborării pe baza avantajului reciproc. Numai în spiritul acestor principii se pot instaura relaţii noi, care să excludă războaiele şi să asigure fiecărui popor posibilitatea de a se dezvolta independent. Nu uităm pericolul pe care-l prezintă continuarea cursei înarmărilor şi nu sîntem deloc partizanii teoriilor care încearcă să convingă opinia publică că arma nucleară ar fi o «armă a păcii» şi cu atît mai mult nu poate fi armă a păcii «arma nucleară»".

Opinia publică din ţara noastră împărtăşeşte întru totul aceste idei, care, în fond, dau glas celor mai nobile aspiraţii ale întregii umanităţi.

În al treilea rînd, pacea se conjugă armonios nu numai cu *dezarmarea* şi cu *securitatea internaţională*, ci şi cu *progresul social*. Cînd vorbim despre imperativul dezarmării, avem în vedere nu numai sistarea *cursei înarmărilor*, care reprezintă o sursă permanentă de încordare, suspiciune şi conflicte, ci şi necesitatea urgentă de a orienta colosalele fonduri şi mijloace materiale astfel eliberate în direcţia unor înfăptuiri paşnice. În actualul stadiu de dezvoltare a civilizaţiei, uriaşele *progrese tehnice*, şi

îndeosebi *energia nucleară*, sînt generatoare ale unor posibilităţi diametral opuse : a) ca forţe *distructive* care implică pericole incalculabile pentru omenire ; b) ca surse inepuizabile de *progres economic* şi *ştiinţific*. Astfel *dezarmarea nucleară* nu înseamnă şi nu trebuie să însemne îngrădirea posibilităţilor de folosire a energiei nucleare în scopuri paşnice.

O mutaţie decisivă în această direcţie, o adevărată *mutaţie a păcii*, cum o numea şeful delegaţiei române într-una din şedinţele Comitetului de la Geneva, va fi posibilă numai în măsura în care uriaşele resurse de *energie materială* şi *intelectuală* pe care le reclamă în prezent eforturile de înarmare vor întări *balanţa energetică* a activităţilor paşnice. Evantaiul posibilităţilor de utilizare paşnică a energiei nucleare (pentru a lua un singur exemplu, dar *fundamental*) este deja foarte amplu.

Sînt îndeobşte cunoscute iniţiativele României vizînd dezarmarea generală şi, înainte de toate, dezarmarea nucleară, avansate atît în cadrul Adunării Generale a Naţiunilor Unite şi al instituţiilor specializate ale O.N.U., cît şi în Comitetul de la Geneva, şi în general eforturile sale în această direcţie.

Astfel în 1968, printr-o rezoluţie prezentată de un grup de state, printre care şi România, Adunarea Generală a solicitat Comitetul de la Geneva „să depună noi eforturi în vederea înregistrării unor progrese substanţiale în realizarea unor acorduri asupra dezarmării generale şi totale sub un control internaţional eficace şi să analizeze planurile în curs de examinare şi alte planuri care ar putea fi avansate pentru a vedea îndeosebi cum s-ar putea înregistra progrese rapide în domeniul dezarmării nucleare".

De asemenea, în 1969 România a lansat ideea proclamării unui „deceniu al dezarmării", militînd pentru adoptarea unui program de acţiuni şi măsuri concrete ale acestui deceniu care să confere tratativelor de dezarmare *perspectivă*, *continuitate* şi *eficacitate*.

Considerăm imperios necesar să se depăşească faza unor discuţii generale, de minimă eficienţă, pe tema dezarmării, în timp ce procesul nestăvilit de escaladare a înarmărilor şi de acumulare a unor uriaşe stocuri de mijloace de distrugere continuă în ritm ascendent, să se dea un impuls viguros activităţii Comitetului de la Geneva, care trebuie să treacă fără întîrziere la o etapă calitativ superioară, concentrîndu-şi eforturile asupra marilor probleme ale dezarmării şi angajînd negocieri intense pentru realizarea de măsuri practice, efective, de încetare a cursei înarmărilor şi dezarmare. Avînd în vedere *primatul absolut* al dezarmării nucleare, determinat de gravele primejdii pe care le generează pentru toate popoarele existenţa în proporţii crescînde a armelor nucleare poporul român s-a pronunţat consecvent cu toată fermitatea pentru *interzicerea folosirii armelor nucleare*, *interzicerea experienţelor subterane* cu asemenea arme, crearea de zone denuclearizate, *sistarea producţiei de armament atomic*, reducerea şi, în cele din urmă, lichidarea stocurilor de asemenea arme şi mijloace de transportare la ţintă a acestora.

Se impune de asemenea prohibirea şi eliminarea celorlalte arme de distrugere în masă, chimice şi bacteriologice (biologice).

Procesul de normalizare a vieţii internaţionale şi de intensificare a cooperării paşnice, a circulaţiei de valori materiale şi spirituale în beneficiul fiecărei naţiuni şi al întregii civilizaţii contemporane reclamă de

asemenea măsuri de reducere a *armamentelor clasice* şi a *forţelor armate.*

În dorinţa sa nestrămutată şi hotărîrea fermă de a-şi aduce în continuare contribuţia la opera dezarmării, România a prezentat în martie 1970 în Comitetul de la Geneva un ansamblu de măsuri vizînd încetarea cursei înarmărilor şi înfăptuirea dezarmării :

1. *Îngheţarea şi reducerea bugetelor militare ale tuturor statelor*, ceea ce ar avea profunde consecinţe pozitive atît pe *plan* economic, transformînd competiţia *militară* dezastruoasă într-o *competiţie civilă* care ar duce treptat la lichidarea subdezvoltării, a pauperismului şi a subnutriţiei etc., cît şi pe *plan politic*, prin îmbunătăţirea climatului internaţional de cooperare paşnică şi de încredere reciprocă.

2. *Asumarea, printr-un document internaţional cu forţă obligatorie şi vocaţie universală, a unor angajamente ferme de nerecurgere la forţă sau la ameninţarea cu folosirea forţei, de neamestec, sub nici o formă şi nici o împrejurare, în treburile interne ale altor state.* Este o propunere care se bazează pe principii fundamentale ale Cartei O.N.U. şi corespunde întru totul unor documente de căpetenie ale Naţiunilor Unite, printre care rezoluţia nr. 2160 (XXI), *Respectarea strictă a interzicerii ameninţării cu forţa sau folosirea forţei în relaţiile internaţionale şi a dreptului popoarelor la autodeterminare*, declaraţia Adunării generale asupra „inadmisibilităţii intervenţiei în afacerile interne ale statelor şi apărarea independenţei şi suveranităţii lor" etc. Ea izvorăşte din înseşi realităţile vieţii internaţionale actuale, care în asemenea anacronisme, practici colonialiste şi neocolonialiste de învrăjbire a naţiunilor, de atentat la suveranitatea şi la demnitatea popoarelor nu au dispărut.

3. *Renunţarea la efectuarea de manevre militare pe teritoriul altor state, interzicerea creării de noi baze militare şi a amplasării de noi arme nucleare pe teritorii străine, măsuri de lichidare a bazelor militare străine.* Realizarea unor atare măsuri ar contribui sensibil la îmbunătăţirea climatului de încredere reciprocă şi de colaborare internaţională, la sporirea securităţii fiecărui popor şi la întărirea păcii.

4. *Crearea de zone denuclearizate în diferite părţi ale lumii, inclusiv în regiunea Balcanilor*, ca factor de stabilire şi de consolidare a încrederii reciproce şi a relaţiilor de bună vecinătate. România militează hotărît pentru transformarea Balcanilor într-o zonă a păcii şi a colaborării, fără arme nucleare, ceea ce ar contribui totodată la realizarea securităţii pe continentul european.

5. *Elaborarea unui program de acţiuni şi de măsuri concrete în deceniul dezarmării*, care, însumînd în ordini şi priorităţi convenite dezarmarea generală ca obiectiv fundamental, măsurile prioritare ale dezarmării nucleare şi un ansamblu de măsuri parţiale, să servească drept ghid practic de acţiune în eforturile destinate dezarmării în actuala etapă.

5. *Angajarea în Comitetul de dezarmare de la Geneva a unor negocieri laborioase pentru elaborarea proiectului de tratat cu privire la dezarmarea generală* ; întemeindu-se pe însuşi mandatul comitetului, această propunere răspunde cerinţei opiniei publice mondiale de a se păşi fără întîrziere pe calea dezarmării generale.

7. *Asigurarea unui cadru adecvat în vederea participării la dezbaterile comitetului a tuturor statelor care doresc să-şi exprime poziţia în legătură cu problemele dezarmării*, măsură care corespunde cerinţelor de *democrati-*

zare a relaţiilor internaţionale şi a metodelor de reglementare a problemelor vitale, în care sînt interesate în cel mai înalt grad toate statele şi popoarele lumii.

8. *Intensificarea ritmului negocierilor, îmbunătăţirea activităţii, structurii, formelor şi metodelor de lucru ale Comitetului pentru dezarmare* ca un ansamblu de măsuri pe care acest organism trebuie să le realizeze spre a putea face faţă imperativului înfăptuirii unor măsuri efective de încetare a cursei înarmărilor şi de dezarmare.

★

Pentru unii autori, ca Georges Friedmann de exemplu, primejdia nucleară reprezintă un aspect esenţial a ceea ce numeşte el „marele dezechilibru" între *dezvoltarea economică* şi *subdezvoltarea morală*. Aceasta a devenit una dintre problemele vitale ale supravieţuirii noastre, dar şi o problemă de folosire raţională a resurselor materiale şi umane de care dispunem. Este o optică viciată aceea care consideră echilibrul terorii ca singura şansă a păcii, care face din forţele dezlănţuite ale tehnicii un izvor de teamă; cursa înarmărilor devorează imense resurse care ar putea fi folosite împotriva foametei, cancerului şi altor flagele. Prin *tehnică* omul este un cuceritor al naturii, un făuritor al industriei, un Faust devorat de patima cunoaşterii şi a acţiunii. Prin *înţelepciune* şi forţă *spirituală* urmează ca omul să devină şi un cuceritor al tehnicii în sensul supunerii ei totale faţă de nevoile şi aspiraţiile specific umane. În aceasta constă *strategia păcii* ca *noţiune pozitivă*, vizînd o *realitate constructivă* a lumii contemporane.

Însuşi Norbert Wiener, deşi creatorul unei ştiinţe care oferă posibilitatea de a trata în chip unitar fenomene foarte diferite sub raport calitativ — fiinţele vii, inclusiv omul şi sistemele tehnice — , nu a dizolvat niciodată *fenomenul uman* în cel *mecanic*, ci a fost totdeauna preocupat de consecinţele şi de implicaţiile umane ale marilor descoperiri tehnice. N. Wiener era conştient de faptul că noua ştiinţă, *cibernetica*, poate duce la realizări tehnice uimitoare, creează uriaşe posibilităţi, dar în lumea în care trăim — ca lume a Hiroşimei — aceste posibilităţi pot fi utilizate în direcţii total opuse.

Creatorul ciberneticii făcea o interesantă paralelă între factorii de execuţie din povestirile magice şi factorii de execuţie ai maşinilor cibernetice. Şi unii, şi ceilalţi se limitează la o *interpretare literală* a comenzilor date; aşa cum mătura din *Ucenicul vrăjitor* de Goethe, pusă să aducă apă, nu se mai poate opri, tot astfel un sistem de mecanisme cibernetice programate să cîştige un război nu se va putea opri pînă la distrugerea totală. O asemenea folosire a maşinii cuprinde un pericol ireparabil pentru omenire, deoarece, cum scrie Wiener, „nu ne putem aştepta ca maşina să ne urmeze în acele preconcepţii ... de ordin emoţional prin care ne încumetăm să dăm numele de victorie unei distrugeri".

Iar pentru a evita o asemenea distrugere omenirea contemporană nu dispune de o formulă magică aşa cum se întîmplă în povestirile fantastice, ci de propria sa *conştiinţă* şi *înţelepciune*, de voinţa fermă de a instaura prin înfăptuirea dezarmării o ordine a păcii, legalităţii şi justiţiei.

Iată de ce opinia publică mondială privește cu îngrijorare faptul că, prin rezultatele efective ale activității sale, Comitetul de la Geneva nu a îndreptățit încă speranțele ce s-au pus în el. Și aceasta, în primul rînd, datorită faptului că, în ciuda unor rezoluții exprese ale *Adunării Generale a Națiunilor Unite* care proclamau dezarmarea generală ca „cea mai importantă problemă căreia omenirea trebuie să-i facă față în prezent", tocmai acest obiectiv central al negocierilor a fost neglijat. Firește că o reglementare pașnică a acestei probleme reprezintă un proces dificil și complex, care reclamă, printre altele desființarea blocurilor militare antagoniste și înlocuirea lor cu un sistem general de pace și securitate, lichidarea tuturor bazelor militare de pe teritoriul altor state și retragerea trupelor străine în limitele frontierelor naționale.

Interzicerea folosirii *teritoriilor submarine* pentru experimentare sau depozitare de arme nucleare și proclamarea unor zone geografice ca *regiuni denuclearizate* prin consensul tuturor statelor interesate reprezintă succese care nu trebuie minimalizate, mai ale în ceea ce privește făurirea treptată a unui *climat prielnic* pentru desfășurarea tratativelor și pentru sporirea sentimentului de încredere și securitate. Dar esențialul a rămas abia să fie făcut, iar noi, alături de întreaga opinie publică mondială, avem datoria să cerem sau să sprijinim inițiativele care vizează un *program concret de acțiune*, cuprinzînd obiective imediate și de perspectivă, ceea ce presupune o concepție clară asupra obiectivului de urmărit. Voința fermă a națiunilor de a se vedea scăpate de îngrozitoarea primejdie nucleară și de povara înarmărilor convenționale, de a-și consacra apoi eforturile creatoare în direcția valorificării umaniste, pașnice a revoluției științifice-tehnice a veacului nostru, trebuie să depășească planul deziderateloor, al declarațiilor verbale, al acordurilor formale și să devină *program de acțiune*, conceput rațional, cu toată responsabilitatea pe care o impune însăși gravitatea problemei. *Acțiune*, *dinamism*, *perspectivă clară*, *continuitate*, *funcționalitate* și *eficacitate* (respectiv *acorduri concrete* care să afecteze în mod nemijlocit arsenalele de arme nucleare și să ducă în cele din urmă la eliminarea acestora), iată ce se cere tratativelor pentru dezarmare în această nouă etapă. Numai astfel *imperativul dezarmării* va putea să devină funcțional și vom avea o *strategie globală de pace și de progres* pentru deceniul al optulea, care va putea să devină efectiv un *deceniu de dezarmare al* Națiunilor Unite.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

ACTIVISMUL CA IDEAL CULTURAL LA TUDOR VIANU

DE

M. BULIMAR

Tudor Vianu a început să atragă atenţia ca cercetător în domeniul filozofiei culturii o dată cu publicarea, în revista „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială" (VIII, nr. 1—3, 1929), a studiului *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*. Nu trebuie însă pierdut din vedere că cel care avea să scrie *Introducere în teoria valorilor* (1942) şi tratatul *Filozofia culturii* (1944) a manifestat interes pentru astfel de probleme nu numai în teza de doctorat (1923) şi în primele sale lucrări mai importante, cum sînt *Dualismul artei* şi *Fragmente moderne*, ci şi în articolele publicate prin anii 1918—1919. Indiferent însă de întinderea lor şi de anii în care au apărut, scrierile lui Vianu abordează o gamă largă de teme ale filozofiei şi sociologiei culturii, în dezbaterea cărora savantul şi-a adus contribuţii dintre cele mai viabile, care îşi aşteaptă încă valorificarea din partea criticii noastre filozofice. Un loc privilegiat şi central în cadrul acestor preocupări teoretice ale lui Vianu îl deţine problema *idealului* culturii, a ţintelor şi a finalităţilor ei ultime. Şi cum eruditul gînditor român a propus el însuşi epocii sale un atare ideal de cultură sub numele de *activism*, găsim justificată şi nu lipsită de interes teoretic o prezentare a problemei în termenii în care a conceput-o Vianu. Ea face parte din tradiţia pozitivă a gîndirii filozofice româneşti şi, ca atare, constituie un subiect fecund de meditaţie din perspectiva actualităţii.

★

Cultura, notează Tudor Vianu în *Filozofia culturii*, nu-şi poate propune alte finalităţi decît realizarea valorilor. Valorile sînt însă coordonate între ele şi fac parte dintr-o structură unitară şi ierarhică. Se poate vorbi despre o structură ierarhică a valorilor deoarece oricare dintre creatorii culturali ai unei epoci, urmărind realizarea unor valori speciale, slujeşte în acelaşi timp realizării unei valori mai generale, directoare şi călăuzitoare atît pentru efortul său, cît şi pentru acela al altor creatori de

Rev. filoz., **18**, 10, p. 1313—1323, Bucureşti, 1971

cultură. Valorile, care sînt scopuri speciale ale culturii, ar fi comandate, prin urmare, de o valoare „supraordonată", astfel încît, deşi omul de ştiinţă slujeşte în aparenţă numai valorii teoretice, artistul valorii estetice ş.a.m.d., toţi creatorii culturali împreună servesc prin aceleaşi acte o valoare care nu e în mod special nici teoretică, nici estetică, nici politică etc., dar care este supraordonată tuturor acestora şi împrumută fiecăreia în parte o culoare deosebitoare. „Cînd ne întrebăm, aşadar, care este idealul conducător al operei culturale — scrie Vianu —, nu ne gîndim la valorile particulare în funcţia de îndrumare a silinţii unuia sau altuia dintre producătorii de cultură, ci la acea valoare supraordonată către care aspiră în gradul cel mai înalt creatorul de cultură. Tocmai împrejurarea că feluritele eforturi culturale sînt coordonate între ele şi subordonate unei valori finale şi supreme legitimează problema filozofică a idealului cultural"[1].

Potrivit raţionalismului său filozofic care nu exclude istorismul, în evoluţia generală a culturii s-ar putea distinge trei tendinţe fundamentale care presupun asemenea idealuri culturale în calitate de valori supraordonate şi conducătoare: idealul *raţionalist*, idealul *istorist* şi cel *umanist*. El supune unei analize critice cele trei forme ale idealului cultural, relevînd cu obiectivitate laturile pozitive şi negative ale fiecăruia şi pregătindu-şi prin aceasta premisele pentru o sinteză nouă şi superioară sub numele de ideal *activist*.

Ideea *activismului*, ca ideal al culturii, nu apare pentru întîia oară la Tudor Vianu în *Filozofia culturii*. Ea reprezintă o aspiraţie a sa mult mai timpurie. Nu va fi deci lipsit de interes să vedem în ce constă, în principal, idealul activist preconizat de Vianu, ca şi drumul parcurs de gînditor pînă la elaborarea sistematică a acestei idei.

Teoria „activismului" s-a ivit la Tudor Vianu în primul rînd din compararea pe care el — tînăr pornit pe drumurile Europei pentru studii şi pentru cunoaşterea lumii — o făcea permanent, asemenea altor mari înaintaşi, între realizările ţării sale şi acelea întîlnite în locurile pe care le vizitează[2].

Este în afara oricărei îndoieli că dintr-o astfel de comparare a stării de lucruri de la noi cu cea din Apusul european s-a născut *Spiritul vioi. Cîteva cugetări relative la cultura română*, articol în care problema *activismului* ca ţintă a culturii apare pentru *întîia dată*, deşi în termeni diferiţi de cei pe care îi vom întîlni în scrierile ulterioare ale sale[3]. Ar fi însă greşit să credem că ideea activismului s-a născut în mintea lui Vianu numai pe această cale şi că ea constituie o idee absolut originală, nemaiîntîlnită la alţi gînditori, aşa cum au înclinat să susţină unii dintre inter-

---

[1] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, ed. a 2-a, 1945, p. 214.

[2] „O impresie formată în mine după înapoierea din Germania şi la întoarcerea din toate celelalte călătorii pe care le-am făcut în ţările din Occidentul Europei — se destăinuie cu mult mai tîrziu Vianu — era că la noi s-a lucrat prea puţin. Nu constatam, străbătînd ţara, acea bogăţie a inventarului naţional, acea dezvoltare a culturii materiale în jurul nostru, mărturia continuă a creaţiei omului şi a intervenţiei lui în natură, care mă izbise în alte ţări şi aş fi dorit-o la noi. Concepţia activistă a culturii, reluată în *Filozofia culturii*, se inspiră din această constatare şi din sentimentul unei lipse pe care aş fi dorit-o împlinită" (*Idei trăite*, în „Viaţa românească", 1958, nr. 4, p. 102—103).

[3] Vezi Tudor Vianu, *Spiritul vioi. Cîteva cugetări relative la cultura română*, în „Viaţa românească", 1921, nr. 2, p. 230—232.

preţii săi[4]. Vianu însuşi ne ajută a ne feri de o asemenea pripită concluzie, căci în *Idei trăite* el spune cu toată limpezimea că ideea activistă derivă din prometeismul filozofilor şi al poeţilor de la începutul secolului al XIX-lea[5].

Într-adevăr, la Byron (*Manfred*, *Cain*), la Shelley (*Prometeu dezlănţuit*), la Kant, dar mai cu seamă la Fichte şi la Goethe, ca să amintim numai cîteva nume însemnate de gînditori şi de poeţi din această perioadă ale căror opere Vianu le-a cunoscut îndeaproape, concepţia activistă este prezentă fie în scrierile lor filozofice, fie în cele literar-artistice. Dar nu e, credem, nepotrivit să notăm aici că nu numai către începutul secolului al XIX-lea, cum spune Vianu, ci şi în tot secolul al XVIII-lea au existat glorificatori ai acţiunii, ai faptei şi ai luptei pentru realizarea unor valori superioare. Să ne amintim, bunăoară, în această privinţă de Ephraim Gotthold Lessing, care afirma fără nici o reţinere că, dacă Dumnezeu i-ar oferi cu o mînă adevărul, iar cu cealaltă drumul către adevăr, lupta necesară pentru a-l cuceri şi a-l cunoaşte, el nu ar sta de loc pe gînduri, alegînd cea de-a doua cale, calea faptei, a acţiunii îndrăzneţe.

Nu e exclus ca o sursă de inspiraţie importantă pentru teoria activismului a lui Tudor Vianu să fi fost şi lucrarea lui G. Burckhardt *Individuum und Welt als Werk*, în care cultura este definită pornindu-se de la ideea de *activitate* şi pe care Vianu o cunoştea foarte bine[6]. S-ar putea, de asemenea, ca activismul să-i fi fost sugerat şi de consideraţiile lui Henri Massis cu privire la civilizaţia europeană-catolică[7], deşi Vianu a făcut o aspră şi îndreptăţită critică acestor consideraţii.

Este sigur însă că izvorul teoretic *cel mai direct* al concepţiei activiste despre cultură a lui Tudor Vianu trebuie căutat în opera lui Goethe, filozof şi artist apreciat de el cu nereţinută mîndrie ca fiind „învăţătorul tinereţii" lui[8]. Îndeosebi la lectura lui *Faust* al lui Goethe s-a aprins în Vianu cultul pentru frumuseţea sufletului activ. Căci, valorificînd vechea legendă faustică din perspectiva unei civilizaţii a muncii — perspectivă pe care şi Vianu avea s-o adopte —, Goethe îl conduce pe eroul său să descopere că valoarea supremă a vieţii este activitatea creatoare. *Faust* se încheie, cum ştim, cu ideea-concluzie că sensul suprem al vieţii omului stă în faptă, în *acţiunea* pusă în slujba semenilor[9].

---

[4] Vezi, de exemplu, Ion Biberi, *Filozofia culturii*, recenzie în „Democraţia", 1944, nr. 9, p. 6.

[5] Tudor Vianu, *Idei trăite*, p. 103.

[6] G. Burckhardt, *Individuum und Welt als Werk. Eine Grundlegung der Kulturphilosophie*, München, 1920.

[7] „Toată viaţa spirituală şi morală a Occidentului — scrie Massis — se hrăneşte din această idee-mamă, generatoare şi conducătoare a unui *activism*, care, oricît de dezordonat ar fi devenit, n-ar putea fi însănătoşit abandonîndu-ne ameţelii interioare şi cosmice a Asiei". Şi ceva mai departe: „Credinţa în acţiune, în sforţare, atitudinea activă în faţa realului, permanenta stare de mobilizare împotriva a tot ce ştirbeşte şi mutilează marele bine al existenţei, dorinţa de a trăi mai bogat, de a exista mai mult, de a se depăşi pe sine pentru a adera la Acela care posedă identitatea fiinţei şi a vieţii, iată esenţa creştinismului" (Henri Massis, *Défense de l'Occident*, *apud* Tudor Vianu, *Henri Massis*, în „Gîndirea", VIII (1928), nr. 1).

[8] Tudor Vianu, *Iubirea patriei, sentimentul meu cel mai adînc*, articol inedit, publicat de H. Zalis în „Gazeta literară", 1966, nr. 20.

[9] Vezi J. W. Goethe, *Faust*, 2 vol., trad. de Lucian Blaga, prefaţă de Tudor Vianu, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1962; vezi şi Tudor Vianu, *Goethe*, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1962.

Se poate spune, aşadar, că Tudor Vianu nu este primul gînditor care a susţinut idealul activismului ca suprem ideal al vieţii şi al culturii. La el însă idealul activist apare pentru întîia oară elaborat, formulat şi înfăţişat *sistematic*, într-un mod personal, original şi în cadrul unor studii special consacrate problematicii filozofiei culturii.

Iar dacă este vorba să se discute despre *originalitatea* concepţiei activist-prometeice despre cultură a lui Tudor Vianu, atunci aceste realităţi nu pot fi desconsiderate sau trecute cu vederea. Desigur, cum am arătat, gînditori şi literaţi anteriori lui Vianu — Goethe în primul rînd — au întrevăzut şi au schiţat chiar o concepţie prometeică despre cultură. Dar Tudor Vianu, plecînd de la aceste date ale gîndirii universale, a edificat în amănunt o *teorie* a activismului ca ideal cultural, şi, de fapt, aici trebuie căutată contribuţia lui cea mai importantă în domeniul gîndirii filozofice referitoare la cultură.

Prefigurîndu-se în articole mai vechi, idealul activist al culturii este promovat de Tudor Vianu pentru prima dată în mod expres în întinsul său studiu din 1929 intitulat *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*. Acest studiu culminează cu expunerea idealului prometeic, expunere îndelung justificată de autor, după obiceiul său, din punct de vedere istoric-genetic. Dar ideile acestui studiu alcătuiesc şi substanţa acelei părţi din *Filozofia culturii* care se ocupă de idealul cultural. Iată de ce, referindu-ne mai jos la idealul cultural aşa cum este înfăţişat de autor în *Filozofia culturii* (1944), nu trebuie să se uite însă că acest ideal a fost de fapt făcut cunoscut de Vianu cu mult timp mai înainte.

Idealul activist al culturii, ideal către precizarea teoretică a căruia se îndreaptă eforturile făcute în domeniul filozofiei culturii de către Vianu, constă în afirmarea ideii că pe toate planurile existenţei umane trebuie să treacă pe primul loc activitatea umană creatoare de valori. Să fim activi, să lucrăm necontenit pentru plămădirea şi plăsmuirea de opere culturale, acesta este cuvîntul de ordine, de poruncă şi de îndemn responsabil pe care ni-l adresează filozoful român. „Concepţia activistă a culturii... — scrie el — accentuează cu deosebire ideea de activitate"[10]. Şi aceasta deoarece sentimentul dominant al culturii moderne ar fi tocmai sentimentul mîndriei creatoare a omului[11].

Pentru ca idealul activist al culturii să-şi găsească un loc stabil în conştiinţa contemporanilor, Tudor Vianu crede că este necesar să evidenţieze avantajele lui în comparaţie cu idealurile pe care le propun, explicit sau implicit, concepţia „raţionalistă" şi, respectiv, concepţia „istorist-pluralistă". Vianu notează astfel că unul dintre dezavantajele principale ale concepţiei raţionaliste constă în *unilateralitatea* ei, în faptul de a propune culturii omeneşti ca ideal unic perfecţionarea raţiunii, uitînd că omul nu este numai o fiinţă raţională, ci o fiinţă complexă, în care, pe lîngă raţiune, îşi găsesc loc şi alte însuşiri. Spre deosebire de raţionalism, concepţia activistă ar ocoli acest neajuns, ea propunînd activităţii omeneşti creatoare de cultură tot atîtea scopuri cîte poate să-şi asume o activitate omenească.

---

[10] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, p. 247.
[11] Cf. *ibidem*, p. 255.

La rîndul ei, concepţia istoristă a culturii ar prezenta dezavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Una dintre premisele fundamentale ale istorismului este legătura dintre mediul cosmic şi cultură. Dar dacă făuritorul de valori culturale se ştie legat de-a pururi de împrejurările fizice în care trăieşte, entuziasmul său pentru creaţia culturală scade, împingîndu-l către o viziune fatalistă şi pesimistă. Concepţia activistă ocoleşte, după părerea lui Vianu, şi acest dezavantaj, întrucît ea izbuteşte pentru întîia dată să introducă ideea că valorile culturale sînt opera libertăţii omeneşti. Cultura, consideră adeptul idealului *activist*, este orientarea către nişte scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează. „În problema raportului dintre cultură şi natură — scrie Tudor Vianu —, concepţia activistă afirmă că natura este cel mult un factor de limitare, de fricţiune. Natura îngrădeşte cel mult libera realizare a valorilor rezultate din spontaneitatea firii noastre; ea nu este un factor creator, un factor productiv. Nu natura produce cultura, nu ea o determină în mod creator, ci mai degrabă cultura reuşeşte să influenţeze natura, fie sporind puterile sale, fie introducînd în sînul ei aspecte noi" [12].

Vianu respinge acuzaţiile lui Fr. Nietzsche, a cărui concepţie asupra culturii avea s-o analizeze într-un paragraf special de pe poziţii critice şi cu concluzii în genere defavorabile filozofului german, că vremii noastre îi lipseşte fundamentul unei inspiraţii mai adînci, care ar consta dintr-un subconştient metafizic creator, exprimat în mod simbolic printr-un mit. Aceste acuzaţii sînt considerate neîntemeiate de Vianu, deoarece, potrivit lui, timpului nostru nu-i lipseşte acel mit ca expresie a unei legături fecunde şi veşnic împrospătate cu subconştientul creator al omului. Epoca noastră ar trăi şi ea în puterea unui mit generos şi fecund : mitul lui Prometeu, care, ca viziune centrală, poate fi regăsit cu uşurinţă, consideră Vianu, în perspectiva adîncă a culturii moderne.

De altfel, mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omeneşti, afirmă gînditorul român. Numai că, printr-o interpretare deformată a motivului prometeic inspirată de dialogul platonician *Protagoras*, poeţii şi cugetătorii moderni au eliminat adesea semnificaţia lui cea mai profundă : mîndria faptei creatoare.

Două paragrafe consacră Tudor Vianu în *Filozofia culturii* dezvăluirii semnificaţiilor mitului prometeic în poezia şi filozofia modernă. Astfel ajunge el la convingerea că, în trecerea de la antici la moderni, semnificaţia acestui mit a suferit modificări importante, în sensul că în epoca modernă prometeismul a devenit un simbol închinat creaţiei. În special Goethe, în poema sa *Prometheu*, elimină ideea vinovăţiei eroului pentru faptul de a fi furat focul, idee prezentă în interpretarea anticilor (Eschil, cinicii) şi afirmă în persoana lui Prometeu valoarea eternă şi supremă a oricărei creaţii umane [13].

Cercetînd îndeaproape şi stăruitor motivul prometeic, Vianu găseşte că acest motiv ar avea în cultura modernă mai multe semnificaţii : „Mai întîi, revolta împotriva autorităţii, o glorificare a nesubordonării creatoare. În al doilea rînd, ideea smulgerii de sub o lege care copleşeşte

[12] Ibidem, p. 248.
[13] Vezi şi Tudor Vianu, *Prometeu*, în „Muncă şi voie bună", II, 1940, nr. 7, p. 3.

pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rînd, ideea transformării lumii după propriul chip; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău... Mai departe, ideea că orice creaţie, orice faptă omenească creatoare se întovărăşeşte cu suferinţa. Unirea dintre creaţie şi suferinţă este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfîrşit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu"[14].

Foarte atent la sensurile adînci ale scrierilor lui Byron, Shelley şi Schiller, dar mai ales analizînd tragedia *Faust* a lui Goethe, Tudor Vianu e încredinţat că poate aduce suficiente argumente care să convingă că nici culturii moderne nu-i lipseşte un mit, atît de mult reclamat de Nietzsche, din care puterea ei să se regenereze necontenit, că mitul acesta e cel prometeic.

Mitul prometeic e identificat de Vianu nu numai la temelia poeziei moderne, dar, cum s-a mai arătat, şi la baza unora dintre sistemele filozofice cele mai importante de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului următor. Aşa constată el că în filozofia modernă Immanuel Kant ar fi reprezentat cu cel mai mare succes punctul de vedere prometeic, întrucît, spre deosebire de toţi gînditorii dinaintea sa, fundamentul adevărului şi garantul ordinii în natură nu mai e pentru Kant Dumnezeu, ci omul însuşi, forţele proprii omului. Dar acelaşi mit prometeic este prezent şi în filozofia lui Fichte, pentru care lumea întreagă nu este decît o proiecţie a eului, dînd astfel teren de acţiune luptei acestuia. În teoria sa a culturii, Fichte a insistat de asemenea asupra laturii prometeice a culturii; căci, pentru el, cultura este exerciţiul tuturor puterilor noastre în scopul unei depline libertăţi, al unei totale neatîrnări de ceea ce nu sîntem noi înşine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înţeleasă mai întîi ca obţinere a acordului omului cu el însuşi, apoi ca adaptare a întregii naturi la vederile omului. Ambiţia cea mai înaltă pe care cultura o nutreşte ar fi, după Fichte, aceea de a face lumea asemănătoare cu omul şi de a transforma lucrurile conform conceptelor lui. Or, aspiraţia aceasta, observă Vianu, este una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale prometeismului.

Stabilind că idealul culturii moderne este *activismul*, reprezentat simbolic prin mitul prometeic, Tudor Vianu se întreabă cum a apărut concepţia activistă, ce nevoi teoretice o legitimează.

El crede că această concepţie s-a ivit din necesitatea de a afla soluţia cea mai bună, mai demnă şi mai curajoasă la „problema realităţii răului şi a durerii în lume". Bolile şi conflictele individuale şi sociale de toate categoriile „umplu — după expresia lui Vianu — întreaga vale a lumii cu o plîngere eternă"[15]. Pusă în faţa răului şi a durerii existente în lume, omenirea ar fi luat pînă acum, spune el reproducînd de fapt ideile lui Richard Müller-Lyer[16], mai multe atitudini: pasivitatea primitivă, reacţiunea magică, resemnarea, afirmarea valorii durerii. Omenirea însă, adaugă Vianu, a mai găsit o soluţie problemei răului şi durerii: soluţia activistă. Aflată la baza tuturor manifestărilor culturale de interes general în societăţile moderne, soluţia activist-prometeică recomandă hotărîrea

[14] Idem, *Filozofia culturii*, p. 258.
[15] *Ibidem*, p. 276.
[16] Vezi Richard Müller-Lyer, *Soziologie der Leiden*, 1914.

de a cunoaşte prin inteligenţă şi de a elimina prin faptă răul şi durerea din lume.

Concepţia „raţionalistă" şi cea „istoristă" aveau şi ele poziţiile lor faţă de problema suferinţei şi a durerii în lume, dar aceste poziţii erau insuficiente. Raţionalismul, aşa cum l-a reprezentat mai cu seamă Condorcet, nu ocoleşte fenomenul răului în lume, dar îl atribuie totdeauna unei erori a raţiunii. Izvorul răului ar sta într-o eroare de judecată a oamenilor. De aceea este suficient a instrui genul omenesc, a instaura raţiunea în drepturile sale şi a o conduce la rezultatele la care ea nu poate să ajungă pentru a găsi în acelaşi timp soluţia răului. Cu bună dreptate scrie însă Vianu referitor la aceasta că atitudinea raţionalistă faţă de problema răului este insuficientă, deoarece chiar cea mai rapidă privire aruncată asupra împrejurărilor vieţii dovedeşte că „eroarea raţiunii nu este singura rădăcină din care se înalţă răul"[17]. Din păcate însă, nici el nu numeşte *celelalte* rădăcini ale răului existent în lume, lăsîndu-l pe cititor să le caute singur.

Tudor Vianu s-a preocupat să demonstreze mai departe că nici teoriile „istoriste", tratate însă de el fără să facă vreo deosebire între concepţiile *istoriste idealiste* (singurele la care de fapt se referă) şi concepţia *istorist-materialistă* (materialismul istoric), nu soluţionează satisfăcător problema răului şi a durerii. Fondul ultim al concepţiei istoriste ne-ar lăsa să întrezărim credinţa, prezentă îndeosebi la Oswald Spengler, că popoarele, ca purtătoare de cultură, se înalţă, asemenea unor plante, din condiţiile locale. Fatalismul la care conduce istorismul are drept rezultat credinţa că omenirea nu are posibilitatea de a modifica destinul său, ceea ce, evident, dezarmează pe om în faţa problemei răului şi a durerii. Iată de ce şi în această ordine de idei *activismul* este considerat de Vianu superior istorismului, adică istorismului de esenţă spiritualistă.

Superioritatea activismului, atît faţă de raţionalism, cît şi faţă de istorism, ar consta în faptul că, „pe de o parte, el recunoaşte că izvoarele durerii stau nu numai în erorile raţiunii, iar pe de altă parte, generos şi gata la fapte, el nu rămîne la punctul de vedere al acelei simple contemplaţii faţă de fatalităţile istorice la care se sorteşte istorismul" [18].

Astfel înţeles, idealul *activist* al culturii, preconizat de Tudor Vianu, reprezintă într-adevăr un ideal înălţător, iar filozoful român dovedeşte a fi depăşit acele mari limite ale gînditorilor care, cum spunea Marx, contemplînd şi descriind lumea, nu propuneau nimic pentru transformarea şi modificarea ei în bine. Activismul lui Vianu nu îndeamnă nici la resemnare, nici la contemplare pură, nici la pasivitatea mortificantă. El îndeamnă în primul rînd la faptă, la acţiune practică, transformatoare, creatoare de valori. Numai prin acţiune practică, eficientă, crede teoreticianul român, răul şi durerea din lume pot fi înlăturate. Aceasta nu trebuie însă să ne facă a înţelege că idealul de cultură activist propus de Vianu se reduce la practicismul îngust, simplist, că el s-ar identifica cu pragmatismul. Temîndu-se de o astfel de interpretare, Vianu însuşi se grăbeşte să ne prevină că teoria sa activistă nu autorizează numai concluzii practice, că ea

---

[17] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, p. 282.
[18] *Ibidem*, p. 283.

nu este o concepție exclusiv practicistă, străină de celelalte valori (adevărul, binele, justiția etc.)[19].

Tudor Vianu nu e de acord cu afirmațiile lui Julien Benda din *La Trahison des Clercs*, cum că toate marile idealuri absolute ale culturii omenești (binele, adevărul etc.) ar fi sacrificate de lumea modernă în favoarea unor interese practice mai particulare (ale națiunilor sau ale claselor sociale). Examinînd îndeaproape argumentația lui Benda, el observă că ceea ce îl interesează de fapt pe scriitorul francez este, la urma urmelor, tot perfecționarea condiției umane, finalitatea practică a culturii. Și e firesc să fie așa, „fiindcă orice cultură are o valoare omenească; noi nu ne putem închipui — zice Vianu — decît cultură pentru oameni, pentru perfecționarea lor, pentru înaintarea lor către țintele mari și ideale ale vieții"[20].

În concepția lui Tudor Vianu, *activismul* își propune scopuri practice, de îmbunătățire a soartei omului, dar el nu se îndepărtează de „finalitatea imanentă a oricărei culturi"[21]. Activismul, precizează autorul, nu este o concepție unilaterală, el nu se lasă condus de o valoare exclusiv etică. „În activism recunosc mai degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului și a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspirația către perfecționarea soartei omenești. Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atît de adevărat este că în această hotărîre de perfecționare a destinului omenesc activismul nu precede decît în baza credinței că știința poate într-adevăr să-l ajute, că în rațiunea omenească există virtualități a căror realizare poate să aducă îmbunătățirea soartei umane, și din acest punct de vedere putem sublinia un al doilea element al concepției pe care o înfățișăm, și anume patosul ei teoretic. În sfîrșit, cel care se așază din punctul de vedere al activismului cultural înțelege să înlăture disarmonia și să obțină o armonioasă convietuire socială. Natura însăși, sălbatică și amenințătoare, dorește să fie prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizațiile activiste nu întîlnim întîmplătorul, arbitrarul, incoerentul; pretutindeni aflăm mai degrabă urma ordinii, a gîndului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una dintre valorile care conduce activismul cultural este și valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenția sa este mai multiplă decît a putut părea acelora care au considerat-o numai ca o soluție îngustă, exclusivistă, unilaterală"[22].

Luat în această accepție, idealul activist al culturii preconizat de Vianu este, fără îndoială, un ideal care poate fi împărtășit și îmbrățișat. El afirmă

---

[19] Semnificative în această privință ni se par și următoarele referiri ale lui Vianu la *Faust* de Goethe: „Prin prescripțiile practice care se degajează din marea sa poemă, Goethe a contribuit într-o măsură hotărîtoare la deservizarea vechilor morale și a atenuat interesul timpului nostru pentru acea întrecere de sine a omului într-o regiune de valori ideale gratuite care alcătuia măreția altor timpuri. Este un pragmatism moral în felul în care Faust culminează, o limitare la orizontul practic și social care lasă nesatisfăcută aspirația omului către absolut și etern. De aceea idealul faustic nu mi se pare că răspunde celor mai înalte nevoi spirituale ale oamenilor, deși răsunetul lui a fost dătător de măsură pentru întreaga civilizație care i-a urmat" (*Faust și civilizația modernă*, în *Generație și creație*, București, Edit. „Universală", 1936, p. 130—131).

[20] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, p. 285.

[21] *Ibidem*, p. 286.

[22] *Ibidem*.

în spirit progresist primordialitatea și importanța hotărîtoare a praxisului creator de bunuri materiale, în raport cu activitatea teoretică, creatoare de valori spirituale. Deși aceste din urmă valori îi apar gînditorului român ca fiind mai „înalte", ca alcătuind scopurile și țintele ultime ale activității umane creatoare, el înțelege că existența și funcționarea valorilor spirituale se sprijină pe activitatea eficientă, material-practică. Teoria activistă a lui Tudor Vianu propune înainte de orice noi înfăptuiri materiale care să schimbe fața mediului natural și social ambiant. Ea propune apoi noi deprinderi de muncă, aspirația către măiestrie și perfecționare, împlinirea exactă și cît mai desăvîrșită a sarcinii fiecăruia. Activismul „își propune scopuri practice de îmbunătățire a soartei omului", deci de transformare *reală* a condițiilor naturale și sociale în care își desfășoară omul existența sa. În realizarea acestui proces transformator, activismul lui Tudor Vianu își afirmă încrederea nelimitată în rațiunea umană și în puterile științei.

Ar mai trebui adăugat apoi că idealul activist al culturii, susținut de Vianu, pentru a fi înțeles la adevărata lui valoare trebuie considerat în condițiile de timp în care el a fost afirmat, adică în perioada deceniilor al treilea — al patrulea ale secolului nostru.

Într-adevăr, în această perioadă, cu toate progresele înregistrate după primul război mondial, pe planul vieții economice România se înfățișa ca o țară mult rămasă în urmă față de cele mai dezvoltate țări ale Europei. Ea era o țară slab dezvoltată industrial, ceea ce atrăgea după sine dificultăți serioase în privința nivelului de trai al populației și, în genere, în privința gradului de civilizație. Îndemnul la activitate creatoare, de modificare prin tot felul de bune întreprinderi umane a peisajului natural și social, îndemn pe care-l implică idealul de cultură afirmat de Tudor Vianu, se bucura în asemenea condiții de „actualitate"[23] și era binevenit. Momentul istoric în care era exprimat activismul cultural al lui Tudor Vianu mai era, pe de altă parte, cum foarte potrivit l-a caracterizat Ion Ianoși, un „moment marcat prin extrema disarmonie și nimicirea tuturor valorilor"[24]; era momentul în care fascismul, încercînd să răstoarne cu brutalitate punctul de vedere al culturii, nega superioritatea inteligenței creatoare de valori culturale, proclamînd-o pe aceea a însușirilor fizice-biologice, mai ales dacă era vorba de „rasa ariană"[25].

Din cele arătate mai sus nu rezultă, firește, că poziția adoptată de Vianu în perioada interbelică n-ar fi putut primi o adîncire și o fundamentare filozofică mai solidă. Ion Pascadi a atras atenția în mod deosebit asupra acestui lucru, dar l-a formulat în termeni nu suficient de precizi. „Atitudinea activistă — scrie el referindu-se la limitele activismului lui Vianu — nu poate fi generată și propulsată doar de factori spirituali; în componența sa trebuie integrate toate valorile umane autentice, iar sensurile concrete ei, ca și adoptarea lor în practică, presupun situarea pe anumite poziții sociale și de clasă" [26].

---

[23] Vezi Tudor Vianu, *Prefață* la *Raționalism și istorism*, București, 1938.

[24] Ion Ianoși, *O operă estetică — o estetică a operei*, studiu introductiv la *Estetica* lui T. Vianu, București, Edit. pentru literatură, 1968, p. XLVII.

[25] Vezi și Tudor Vianu, *Libertatea cugetării*, în „Gîndul vremii", II, nr. 3 din 15 martie 1934.

[26] Ion Pascadi, *Tudor Vianu — filozof al culturii*, în vol. *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*, p. 191.

Fiind în genere de acord cu această remarcă, anume că absența unei perspective materialist-istorice asupra culturii a restrîns negativ și a limitat concepția lui Vianu despre cultură, se cuvine să facem totodată precizarea că poziția sa socială — ceea ce se vede din aproape toate scrierile sale — era o poziție umanistă, larg-democratică și progresistă, desigur în limitele umanismului, democratismului și progresismului burghez. Activismul nu s-a născut nici la alți gînditori dinaintea lui Vianu și nu se putea susține nici la gînditorul nostru decît de pe o platformă socială care era la vremea respectivă înaintată, progresistă. De asemenea obiecția finală că Tudor Vianu nu ar fi integrat în componența activismului său „toate valorile umane autentice" nu credem că s-ar putea susține. Dacă l-am înțeles bine pe Tudor Vianu, așa cum am năzuit, atunci, dimpotrivă, socotim că, în întreaga lui activitate, în întreaga lui teorie a culturii și a valorilor, în tot ce a scris și a înfăptuit, s-a străduit să cuprindă *toate* valorile umane autentice. Activismul lui Vianu ține cont în permanență că fiecare valoare își are importanța și locul ei precis — condiționate, firește, de caracterele generale ale epocii și spațiului social — în orice sistem axiologic. Că așa stau lucrurile ne-o poate dovedi, printre altele, imaginea pe care și-a creat-o și pe care ne-o propune cu privire la personalitate. Vom ajunge să constatăm astfel că tipul omenesc recomandat pentru vremurile noastre de Tudor Vianu este cel al omului ajuns la plenitudinea umană, este omul *întreg*, care, deși specializat în mod necesar într-o anume muncă, izbutește să aibă un orizont larg asupra lumii și vieții.

Nu faptul de a fi conceput în chip relativ restrîns și limitat activismul cultural trebuie, prin urmare, să i se reproșeze. Principala limită a gînditorului Vianu constă, credem, în ignorarea concepției materialist-istorice privind subiectul concret al procesului istoric-cultural, faptul că nu vede *agentul* principal și hotărîtor al realizării idealului activist de cultură și nu întrevede mai ales calea unică și sigură, calea revoluției socialiste, care trebuie urmată pentru ca aceste idealuri să devină în totalitate niște realități.

Marxismul a arătat, atît în teorie, cît și în practică, că numai prin înlăturarea vechilor relații de producție, a relațiilor capitaliste, se pot edifica noile relații de producție, cele socialiste, și astfel forțele de producție se pot dezvolta nestingherit, antrenînd după ele în cele din urmă o asemenea dezvoltare înfloritoare a țării și a omului la care, de fapt, a visat și Tudor Vianu încă din tinerețe.

Profunzimea concepției marxiste și cauza pentru care au luptat muncitorii, țăranii și intelectualii progresiști au fost pe deplin înțelese de Tudor Vianu abia o dată cu pășirea țării noastre pe drumul construcției socialismului.

O dată cu cunoașterea aprofundată și din surse directe a marxismului, și în privința idealului cultural și uman, ca și în alte probleme ale teoriei culturii, se petrec în gîndirea lui Tudor Vianu mutații semnificative.

Nu este vorba de o reconsiderare teoretică *globală* a idealului cultural și uman la gînditorul nostru, devenit acum marxist (Tudor Vianu nu a mai revenit în mod special asupra multora dintre problemele de filozofie a culturii pe care le-a dezbătut anterior. Asupra unora dintre aceste probleme nici nu avea de ce să revină, pentru că ele se integrau cu ușurință într-un anumit curent de gîndire, care, deși nu-și găsea loc în corpul teore-

tic al marxismului, nu se opunea însă acestuia şi nici nu era prea departe de el. Dar o nouă distribuire de accente se poate totuşi constata, şi de schimbarea petrecută îşi dă prea bine seama chiar Vianu. „Pe vremuri, cînd, după ani de studii petrecuţi în străinătate, mă întorceam în ţară — consemnează el în 1960 —, trebuia să constat prin comparaţie înapoierea ei, pustietatea unor regiuni întinse, tristeţea şi sărăcia oraşelor provinciale muribunde, vidul « spaţiului social ». Înţelegeam că ceea ce trebuie pus la temelia unei noi civilizaţii româneşti este ideea muncii, a creaţiei sociale. Am înţeles apoi că regenerarea dorită nu devenea posibilă decît printr-o orînduire care, desfiinţînd exploatarea, exportul capitalului, delapidarea continuă a bunurilor naţionale prin abuzurile şi prevaricaţiile politicianismului, să mobilizeze, să concentreze şi să îndrume efortul constructiv al ţării"[27].

Idealul cultural nu mai este redus, aşadar, acum doar la *activism*, ci la prometeismul marxist, la *umanismul socialist*, un concept mult mai larg, care cuprinde şi activismul, dar îl şi depăşeşte. Am putea defini umanismul socialist, spune acum Vianu, drept acea etapă superioară din dezvoltarea umanismului care îşi propune dezvoltarea omului total în toate categoriile societăţii prin toate mijloacele pe care cultura intelectuală, morală şi fizică le pune la dispoziţia omului [28].

Ideea aceasta nu apare accidental la Tudor Vianu. Ea este reluată şi subliniată de el şi în concluziile unei dezbateri asupra Renaşterii şi umanismului, unde se poate citi: „Noul umanism pe care-l căutăm, acela faţă de care trebuie să ne aducem adeziunea este umanismul social, acela care îşi propune înălţarea valorii morale prin ameliorarea condiţiilor de viaţă ale tuturor păturilor populaţiei şi prin îmbunătăţirea relaţiilor dintre toate popoarele lumii în spiritul dragostei universale faţă de om"[29].

Tudor Vianu înţelegea astfel că *activismul*, reclamat şi proclamat mai înainte ca suprem ideal al culturii, al celei naţionale în primul rînd, îşi găseşte locul său firesc de componentă esenţială (dar numai ca *o* componentă) a idealului socialist de viaţă, a *umanismului socialist*.

---

[27] Tudor Vianu, *Om al timpului tău*, în „Gazeta literară", VII, nr. 23 din 2 iunie 1960, p. 3.

[28] Tudor Vianu, *Umanismul şi epoca noastră*, în „Buletinul Comisiei Naţionale UNESCO", 1960, nr. 1, p. 35.

[29] Idem, *Epilogue critique, Quelques problèmes de l'humanisme moderne*, în *Rennaissance und Humanismus in Mittel und Osteuropa*, Berlin, Akademie Verlag, 1962, p. 327; vezi şi idem, *Conferinţa UNESCO de la Taormina*, în „Contemporanul", nr. 12 din 18 martie 1960.

OPINII DESPRE CĂRŢI

O CARTE DE ESTETICĂ

DE

VASILE FRĂTEANU

Iată, în sfîrşit, o remarcabilă carte de estetică *. O carte remarcabilă, adică una care discută cu pasiune, inteligenţă şi originalitate cele mai actuale probleme ale domeniului esteticii, un domeniu care la noi, în treacăt fie spus, este încă sărac în contribuţii de valoare.

Primul lucru pe care trebuie să-l remarcăm este că, în marea confruntare care are loc astăzi între estetica *filozofică* şi estetica *ştiinţifică*, Ion Ianoşi ia partea celei dintîi. El nu-şi poate închipui nici măcar o clipă că estetica s-ar putea lipsi de „farmecul ei filozofic" (p. 17), de speculaţii abstracte, de un sistem categorial. Pentru Ion Ianoşi, estetica este un capitol special al filozofiei. Să vedem în aceste aprecieri un tradiţionalism depăşit? Nicidecum. Eseistul nu respinge *ab initio* cuceririle pe care disciplinele ştiinţifice mai noi le-au adus în practica cercetării estetice, dar el optează pentru subordonarea lor reflecţiilor şi principiilor estetice abstracte, înţelese ca emergenţe ale speculaţiei filozofice, şi în nici un caz ca răsfrîngere a categoriilor gîndirii ştiinţifice, deşi, recunoaşte Ianoşi, în elaborarea lor esteticianul va trebui să ţină seama de modalităţile specifice în care se obiectivează teoriile ştiinţei moderne. El o spune foarte clar : „Optăm deci pentru o estetică dispusă să-şi conserve şi să-şi potenţeze valenţele filozofice, o dată cu acumularea atentă a cît mai multe cunoştinţe speciale sau, mai exact, prin intermediul acestei indispensabile acumulări" (p. 17). Aşadar, Ion Ianoşi nu este partizanul unei estetici tradiţionaliste sau puritan-clasice (clasicizante), ci al unei estetici filozofice care, păstrîndu-şi categoriile de bază, le modelează şi le dezvoltă în conformitate cu datele cele mai recente ale practicii artistice şi ale teoriei estetice. Riscînd o formulă, am spune că Ion Ianoşi este adeptul unui neoclasicism în estetică. În acest sens, el se înscrie pe linia esteticienilor marxişti influenţaţi de un Georg Lukács şi nu pe aceea patronată de antiideologismul unui Louis Althusser, ca să luăm drept exemplu un alt nume prestigios de filozof marxist.

Întrebarea care se pune este dacă în relaţia estetică filozofică — estetică ştiinţifică nu putem stabili o formulă care să acorde ultimei un altrol decît acela de *ancilla* a esteticii filozofice, un rol care să afirme cvasiindepen-

* Ion Ianoşi, *Dialectică şi estetică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, 281 p.

denţa esteticii ştiinţifice în raport cu cea filozofică, dar nu independenţa ei absolută (se va spune, poate, că o asemenea punere a problemei vădeşte influenţa încă persistentă a sistemului de gîndire caracteristic esteticii filozofice, dar noi nu ascundem că, întocmai ca Ion Ianoşi, sîntem partizanul unei astfel de direcţii în cercetare). Noi recunoaştem că avîntul luat de estetica ştiinţifică are o motivaţie logică (dezvoltarea extraordinară a disciplinelor ştiinţifice mai noi : cibernetica, teoria probabilităţilor, teoria informaţiei etc. etc.), dar credem în acelaşi timp că încercarea ei de a se realiza ca un sistem de gîndire absolut independent, aflat în relaţie de excludere cu estetica speculativă, ne conduce la o definire deficitară a operei de artă, deficitară deoarece nu reuşeşte şi de fapt nici nu vrea să izoleze opera în esenţialitatea ei, respectiv, în calitatea ei de formă ideologică. De acest pericol este pîndită, de exemplu, concepţia lui Max Bense. Bense militează pentru o estetică ştiinţifică-abstractă, nesupusă nici unui sistem filozofic, dar care se înscrie în cadrele unei teorii. Estetica este pentru el cercetare, investigaţie şi nu interpretare. Ea „corespunde tipului galilean de cunoaştere şi nu celui hegelian, fiind orientată mai mult tehnologic decît metafizic. Interesul ei se îndreaptă spre o tematică relativ-obiectivă şi nu spre o concepţie absolut-subiectivă a obiectului cercetării" (vezi eseul *Mică estetică abstractă*). Estetica abstractă a lui Bense se vrea o descriere precisă a *stărilor estetice* (prin stare estetică el înţelege „starea relativ extremă şi obiectivă a tuturor obiectelor şi evenimentelor contemplabile... în măsura în care poate fi distinsă în starea fizică şi semantică a acestor obiecte sau evenimente") prin intermediul unor indici ai măsurătorii numerice şi ai clasificării semantice. Starea estetică apare astfel ca observabilă, constatabilă şi descriptibilă în mod obiectiv. Stări estetice pot fi şi operele de artă, dar şi design-obiectele. Opera de artă, ca stare estetică sau ca realitate estetică, este un eveniment nedeterminat, imprecis, imprevizibil şi de aceea poate fi definită drept *informaţie* estetică. Informaţia (inovaţia) estetică este introdusă într-o relaţie de opoziţie cu semnificaţia. „...Este de la început exclus să considerăm cuprinsul informaţiei ca exemplu de semnificaţie" (vezi *Teoria textelor*) Pentru Bense, informaţia nu îndeplineşte funcţia unui emiţător de conţinuturi semnificative, de sensuri, ci numai pe acela al unui principiu combinativ de alte şi alte constelaţii de semne, de modele sintactice. Opera de artă este cu atît mai valoroasă, cu cît fluxul de informaţie este mai mare şi cu cît numărul elementelor redundante este mai mic. Întrucît omul nu poate realiza un grad prea înalt de permutabilitate în repertoriul semnelor, nu ne-ar rămîne altceva de făcut, crede Bense, decît să optăm pentru o artă programată de maşini, pentru o artă maşinală, care poate spori în mod considerabil cantitatea de informaţie (inovaţie) şi reduce pînă la zero numărul redundantelor, adică al referinţelor semnificante care fac transparente determinaţiile sociale ale artei.

Pe o poziţie mai echilibrată se situează Umberto Eco. De mare importanţă mi se pare disocierea operată de el între estetică şi poetică. După el, diferenţa dintre cele două domenii este comparabilă cu aceea de la gen la specie. Estetica este pentru Eco un fel de noţiune supraordonatoare. Nivelul esteticii (acceptată ca disciplină filozofică) ar fi prin excelenţă „teoretic şi definitoriu", în timp ce nivelul poeticilor n-ar fi decît „operativ şi angajat" (vezi *Opera deschisă*). Poeticile, ataşate mai vizibil şi mai

conştient de modelele conceptuale ale ştiinţei moderne, „realizează programatic ceea ce estetica recunoaşte ca o condiţie generală a interpretării". Iată, de exemplu, conceptul *deschiderii*. Poeticile explorează „deschiderea" în mod experimental, percepînd-o „ca posibilitatea fundamentală a consumatorului şi a artistului contemporan". Estetica va trebui să recunoască în această categorie „o reconfirmare a intuiţiilor ei, realizarea extremă a unei situaţii de consum care se poate manifesta la diferite niveluri de intensitate". Poetica se instaurează, prin urmare, ca adevărata estetică ştiinţifică, ea avînd rolul de a indica tendinţele specifice artei contemporane, prin analiza analogiilor de structură cu ştiinţa modernă, dar şi pe acela de verificant şi de sprijinitor al reflecţiei filozofice despre artă, privită în istoricitatea ei profundă. Umberto Eco îşi dezvoltă poetica în jurul conceptului de operă deschisă. Această noţiune, spune el, „reprezintă un model ipotetic", o abstracţie, o categorie explicativă, întrucît ea nu există în nici o operă în mod concret. Ea exemplifică numai „tendinţele operative" existente fie explicit, fie implicit în operele artistice, şi nu numai în cele moderne, deoarece deschiderea, „înţeleasă ca ambiguitate fundamentală a mesajului artistic", este o caracteristică generală a operelor de artă. Necontestînd faptul că arta poate structura un „material" şi că poate informa, în consecinţă, despre personalitatea artistului, despre istorie etc., Eco este însă de părere că ea ar trebui înţeleasă în principiu ca un „mod de formare" (iar arta contemporană, susţine el, nici nu poate fi concepută decît în acest sens) : „... Prima afirmaţie pe care arta o face cu privire la univers şi la om, aceea pe care o poate face de drept şi singura care poate avea un înţeles adevărat, o face înfăţişîndu-şi într-un fel anumit propriile forme, fără să rostească prin intermediul lor un complex de judecăţi cu privire la un anumit subiect" (vezi *Opera deschisă*). Structurile formative nu reprezintă nişte simple momente formale, ci adevăratele momente de conţinut ale operei de artă. „Adevăratul *conţinut* al operei devine *felul său de a vedea universul* şi de a-l judeca, rezolvat ca *mod de formare*, şi la acest nivel va fi purtată discuţia asupra raporturilor dintre artă şi propriul ei univers". Forma este un reflex al atitudinii ideologice, iar ideologia se manifestă în mod esenţial la nivelul limbajului şi al repertoriului de semne (din *Structura absentă* aflăm de altfel că ideologia este „conotaţia finală a totalităţii conotaţiilor semnului sau a contextului de semne".

În comparaţie cu esteticienii citaţi mai sus, Ion Ianoşi adoptă o poziţie mai tradiţională, înclinînd spre o estetică conţinutistă în prelungirea liniei hegeliene sau lukácsiene de cercetare, pe care o teoretizează însă într-un mod simplu, ţinînd seama de rezultatele gîndirii teoretice moderne. Ion Ianoşi dă o interesantă interpretare esteticului şi obiectului estetic. Pentru el, specificul lor constă tocmai în *impuritatea* lor. Aceasta echivalează cu a spune că arta este o totalitate organică, un fenomen sintetic şi sincretic, un cosmos care integrează nenumărate valori extraestetice. „Organismul estetic se structurează din celule biologice, fiziologice şi psihologice, logice, lingvistice şi ştiinţifice, economice, politice şi etice, din infinite elemente propriu-zis extraestetice, în afara cărora el nu există şi fără cunoaşterea cărora nu poate fi înţeles". Dar dacă, pe de o parte, arta se dovedeşte a fi cea mai neautonomă dintre activităţile spiritului, pe de altă parte ea reclamă cu insistenţă statutul unei relative

autonomii. De ce? Pentru că ea își realizează neautonomia ei primordială într-un limbaj puternic diferențiat de limbajele celorlalte forme spirituale. Ideologia ei, transcendența ei filozofică „e cosubstanțială *imanenței* imagistice". „Ideea" nu se găsește dincolo de imagine, ci este topită în determinațiile ei. „Esteticul pare a realiza cea mai desăvîrșită osmoză între artificial și natural, între tehnică și natură, între ideal și real; el este în egală măsură suprasensibil și sensibil, este *suprasensibilul sensibilizat*, adică o valoare palpabilă, valoarea devenită concretă și concretul devenit *valoare*". Imaginea artistică este pentru Ion Ianoși un mijloc dialectic de aproximare gnoseologică (bazat deci pe unitatea contrariilor) și este reductibilă la formula (sugestivă într-adevăr) de metafizică fizică. Supleţea modernă a interpretării, de care amintim mai sus, apare în întreaga ei transparență în momentul în care este discutată teza materialistă a imaginii ca „reflectare subiectivă a lumii obiective". În discuția întreprinsă (în cea mai mare parte în eseul *Unitatea contrariilor și estetica*), Ion Ianoși pleacă de la teoria leninistă asupra imaginii („în afara noastră există lucruri. Percepțiile și reprezentările noastre sînt imagini ale acestor lucruri" sau „senzațiile noastre, conștiința noastră nu sînt decît o *imagine* a lumii exterioare ...", cf. *Materialism și empiriocriticism*). El constată mai întîi că în textele citate Lenin folosește termenul de imagine „într-un sens filozofic cuprinzător, căruia i se subsumează senzația, percepția, reprezentarea, silogismul, raționamentul științific și imaginea artistică, adică toate treptele și variantele reflectării". Se ivește, așadar, posibilitatea de a interpreta imaginea ca noțiune sinonimă pentru cunoaștere. Plecînd de la această premisă, Ianoși stabilește existența a trei tipuri de imagine: generală sau filozofică, particulară sau estetică și individuală sau plastică (am fi preferat o altă denominație în locul ultimei, de exemplu „empirică" sau „concretă"). Specificul prin excelență al esteticului s-ar concentra deci în imaginea particularizantă (să ne amintim că pentru Lukács categoria centrală a esteticului este „particularitatea". „Particularitatea — spune esteticianul maghiar în *Specificul esteticului* — înseamnă, în adevăr, și mijloc între individualizare și generalizare, și anume... nu ca simplă mijlocire, care este prezentă și în reflectarea științifică, ci ca forță sintetică, activă, prin acțiunea căreia fiece obiect, fiece relație etc. etc. unește în sine, în același timp și inseparabil, o singularitate vie și un grad relativ înalt de generalizare, radiind luminile reunite ale acestei sinteze". Realitatea concretă a particularității ia forma tipicului, prin tipic înțelegîndu-se „domeniul acela intermediar în care se concretizează o semnificație generalizată a individualității unor oameni, situații, fapte etc., fără ca pentru aceasta să piardă individualitatea, ba chiar intensificîndu-și-o"). Dar nu întotdeauna artele ating acest model ideal (reprezentat, după cum știm încă de la Hegel, de arta clasică și, în cadrul ei, în primul rînd de arta elină), ele alunecînd fie spre primul tip de imagine, fie spre al doilea. Artele cu o structură mai abstractă se vor apropia în mod simțitor de specificul imaginii generalizate, cele figurative și pur „reproductive' vor coborî spre pragul imaginii „plastice", ajungînd chiar să se confunde cu ea. Aceste deplasări de accente s-au petrecut oarecum la nivelul exterior al unității contrariilor. Dar mai apare încă o posibilitate, și anume aceea ca deplasările să se producă în interiorul acestei unități, arta definindu-se atunci fie ca „imagine subiectivă a lumii *obiective*" fie ca „imagine *subiec-*

tivă a lumii obiective". Sprijinindu-se pe teza lui Lenin privind specificul actului de cunoaştere („... conştiinţa omului nu numai că reflectă lumea-obiectivă, dar o şi creează"), Ion Ianoşi susţine că orice artă confirmă bipolaritatea procesului de cunoaştere (acest proces fiind atît reflectare, cît şi creare), însă că unele forme de artă scot în evidenţă mai mult funcţia reflectorie, în timp ce altele reliefează mai mult funcţia creatoare. Această complementaritate a formelor de artă se explică prin raportul dialectic care se stabileşte între subiect şi obiect, între subiectivitate şi obiectivitate. Acestei relaţii, dezbătută cu mult patos în estetica şi filozofia contemporană, Ianoşi îi închină cîteva gînduri pătrunzătoare ce se alimentează din ideile lui Marx, idei la care de altfel el se referă cu insistenţă („numai atunci omul nu se pierde în obiectul său cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau om obiectualizat" şi „pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forţelor esenţiale umane, realitate umană şi, de aceea, realitate a *propriilor* sale forţe esenţiale, toate *obiectele* devin pentru el *obiectivarea* lui însuşi, ca obiecte care îi confirmă şi realizează individualitatea, ca obiecte *ale sale*, adică obiectul devine el *însuşi*", cf. *Manuscrise economico-filozofice din 1844*). Ion Ianoşi afirmă că un obiect pur, încremenit în răceala lui, nu poate fi conceput din punctul de vedere al subiectului uman. Omul „îşi asimilează lumea în calitate de lume a sa", el captează obiectele în subiectivitatea sa şi le dezobiectualizează, însă numai pentru a le garanta o obiectivitate superioară (de fapt singura adevărată), o subiectivitate mijlocită. Procesul prin care se instaurează o relaţie de acest tip între subiect şi obiect este tocmai procesul muncii, adică al activităţii vitale a omului. În cadrul muncii se efectuează un schimb de determinaţii, în sensul că subiectul modelează obiectul în funcţie de exigenţele şi de imperativele sale, iar obiectul, la rîndul lui (dar obiectul umanizat, subiectivizat), îşi transferă funcţiile şi implicaţiile sale „obiectuale", adică naturale şi sociale, asupra subiectului producător (creator). Actul creator este o îmbinare a momentului subiectiv cu momentul obiectiv. El poate fi înţeles de asemenea ca un reflex al colaborării dialectice dintre ontologic şi axiologic („orice ontologie umană — afirmă Ianoşi — este... implicit o axiologie, şi, dacă axiologia se cuvine antologic întemeiată, prin nimic mai puţin îndreptăţită ne apare şi judecata inversă, doar la prima vedere paradoxală, după care ontologia... are stabile temeiuri axiologice").

În estetica marxistă, discuţia în jurul raportului subiect-obiect a dus la conturarea a două direcţii interpretative mai importante : prima pozitivează momentul obiectiv şi accentuează caracterul reflectoriu şi evocativ al artei, a doua vede în factorul subiectiv principalul element generator al artei şi scoate în evidenţă caracterul creator şi proiectiv (anticipant) al obiectului artistic. Georg Lukács, de pildă, susţine că subiectul creator „se îmbogăţeşte şi se adînceşte în substanţă" numai dăruindu-se lumii exterioare şi oglindindu-i acesteia determinările esenţiale. El este de părere că prin intermediul operei de artă subiectivitatea umană poate fi adusă la cea mai mare înflorire a ei. Dar puterea de a intensifica fără limite subiectivitatea „este aceea a unei obiectivări, a unei puneri, a unei plăsmuiri, în nici un caz aceea a unui subiect" (vezi *Specificul esteticii*). „Plăsmuirea" artistică se caracterizează (sau, în orice caz, ar trebui să se caracterizeze) prin obiectivitate, adică prin oglindirea nefalsificată

a principalelor componente ale realității (ale obiectului). Realizarea obiectivității presupune suprimarea subiectivității pînă la totala ei dispariție; însă suprimarea subiectivității e numai un aspect al procesului de creație artistică, fiindcă ea este însoțită simultan de intensificarea ei, care face ca reflectarea lumii exterioare să „nu rămînă ceva înghețat în moarte". Este vizibil rolul esențial pe care-l atribuie Lukács momentului obiectiv în cadrul genezei operei de artă. Pe o altă poziție se situează teoreticienii pentru care creația artistică este expresia acelui moment al muncii care se caracterizează prin descoperirea de scopuri noi și prin elaborarea de proiecte sau modele existențiale. În viziunea lor, arta nu este o simplă reflectare a lumii, ea nu ne oferă o realitate deja făcută, ci este participare la crearea unei noi realități și depășiri a lumii prezente spre o realitate în curs de formare și care conține în sine germenul viitorului. În esența ei, arta ar fi rezultatul deciziilor angajante ale subiectivității care se ia pe sine în originalitatea ei, adică își formulează conținutul ei propriu și își dezvoltă substanța ei individuală, desprinzîndu-se de pura obiectualitate a lumii și mascînd determinațiile realității deja constituite, care în prealabil și-au pus de altfel amprenta asupra ei.

Existența celor două atitudini nu este decît reflexul pe planul general-teoretic al unei situații reale din istoria artelor, prima fiind confirmarea modelului clasic de artă, iar a doua un elogiu al artei moderne.

În comparație cu aceste atitudini, Ion Ianoși, deși înclină, afectiv vorbind, către arta de tip clasic, imediat ce se transferă în regiunea pură a speculației ideatice încearcă să explice cele două forme de artă printr-un concept dialectic care le poate integra sau totaliza, specificînd o dată calitatea uneia de a fi imagine (subiectivă) a *lumii obiective*, expresie reflectorie și evocativă, *mimesis*, și altă dată calitatea celeilalte de a fi imagine *subiectivă* (a lumii obiective), limbaj creator și anticipant, *proiect* uman. S-ar fi cuvenit, poate, să se facă precizarea că obiectivarea realizată în al doilea caz echivalează cu depășirea realității existente (constituite) spre o realitate nouă (constituantă), care se referă la prima realitate (la prima lume obiectivă) numai ca la momentul care a trebuit negat și depășit, păstrîndu-l în ea nu ca prezență reală, nu ca figurație concretă, ci numai ca simbolul unei lumi „revolute".

Problema raportului subiect-obiect este o problemă centrală a esteticii (și, bineînțeles, a filozofiei) și în jurul ei ar trebui să discutăm cît mai mult. Atracția este atît de mare, încît în cele ce urmează aș dori să schițez o posibilă interpretare a acestei relații, plecînd de la unele idei ale lui Sartre. Pornesc de la Sartre pentru că filozoful francez, influențat în a doua fază a gîndirii sale (reprezentată în special de *Question de méthode* și *Critique de la raison dialectique*) în mod substanțial de marxism, formulează o foarte interesantă teorie a relației dintre subiectivitate și obiectivitate. El pune problema pe un plan general-filozofic, căruia îi subsumează planul estetic, și de aceea, interesați fiind în special de modul în care înțelege el domeniul din urmă, va trebui să ținem seama în permanență de tezele filozofice principale.

Existențialismul sartrean își propune să studieze, în contextul antropologiei, existentul privilegiat care este omul. Analiza omului nu se va subordona însă nici un moment principiilor mai vechi ale antropologiei, ci va încerca o reașezare a acestei discipline pe baze noi. Antropologia

autentică, spune Sartre, trebuie să renunțe la descrierea unei realități umane abstracte care nu a existat niciodată, trebuie să renunțe la studierea „obiectelor umane" și să treacă la cercetarea diferitelor procese ale devenirii obiective a omului (*Question de méthode*, p. 107). Realitatea umană, în măsura în care se face, în măsura în care este creare continuată, scapă unei cunoașteri directe și conceptuale. Ea poate fi abordată numai printr-o cunoaștere comprehensivă, care este „mișcarea dialectică ce explică actul prin semnificația sa terminală pornind de la condițiile de plecare". Această cunoaștere comprehensivă (progresiv-regresivă, pentru că este îndreptată atît înspre rezultatul obiectiv al activității, cît și înspre condiția sa originară) „va regăsi omul în lumea socială și îl va urmări în praxisul său sau, dacă se preferă, în proiectul care îl aruncă spre posibilele sociale plecînd de la o situație definită". Comprehensiunea (conceptul este de proveniență heideggeriană) ne deschide deci calea înțelegerii existenței umane, care este atît totalizare a determinațiilor sociale, cît și interiorizare și trăire a lor printr-un „proiect" (și acesta concept de proveniență heideggeriană). Momentul principal al activității umane îl constituie proiectul. Omul se definește înainte de orice prin proiect. Aceasta înseamnă că el își depășește întotdeauna situația determinată în care se află pentru a se obiectiva „prin muncă, acțiune sau gest", dar numai traversînd cîmpul posibilelor, din care alege pe unele pentru realizare și le exclude pe altele. Proiectul descrie o adevărată mișcare dialectică a subiectului și a obiectului. Trebuie să-l înțelegem ca „unitatea mișcătoare a subiectivității și obiectivității, aceste determinații cardinale ale activității", și, mai exact, ca „depășire subiectivă a obiectivității spre obiectivitate" (*Question de méthode*, p. 66). Realizîndu-și proiectul, subiectul „reține în sine" obiectul pe care-l neagă și-l depășește spre un nou obiect, spre o nouă obiectivitate, spre o nouă realitate. Și această nouă realitate, această nouă obiectivitate, în calitatea ei de obiectivație, „exteriorizează interioritatea proiectului ca subiectivitate obiectivată" (*op. cit.*, p. 67), adică plasează această interioritate (obiectivată) în realitatea lumii.

O astfel de depășire subiectivată a datului obiectiv, un astfel de proiect este și opera de artă. Aceasta se alimentează din determinațiile vieții, dar ca „obiectivare a persoanei este, în fapt, mai completă, mai totală decît viața". Creația artistică poate fi iluminată într-o oarecare măsură făcînd raportări la relațiile exterioare în care se încadrează, dar ea nu-și „găsește explicația sa totală decît în ea însăși". Opera de artă este un eveniment existențial, determinat de un proiect și susținut de scopuri sau intenții imanente actului de creație și nu supraadăugate lui din exterior. Desigur, odată terminată, opera artistică își ocupă în ansamblul cultural un loc al ei cu titlul particular de obiect, de produs obiectiv, de unde și implicarea ei într-o infinitate de relații noi (a elementelor sale unele cu altele în mijlocul noului context obiectiv, a ei însăși cu alte obiecte culturale, a ei însăși ca fenomen cultural, cu oamenii). Dar nu vom putea niciodată să privim acest produs obiectiv ca un „lucru inert", ca o „marfă", pentru că el este expresia cea mai intimă a activității unui om, pentru că este „realitatea unui om obiectivat prin munca sa" (*op. cit.*, p. 100), pentru că descrie traiectoria unui proiect uman. Scriind, pictînd, sculptînd etc., artistul nu îndeplinește o simplă trebuință necesară, ci el își neagă condiția obiectivă a existenței sale, se smulge din sine și se realizează ca totalitate

într-o altă existență concretă. Îndeplinindu-și proiectul, artistul procedează la o alegere. Căutînd să se degajeze de mica burghezie din care făcea parte, un Flaubert, de exemplu, alegea scrisul (alegerea lui nu era însă „o simplă alegere abstractă de a scrie", ci o alegere de a scrie într-un anume fel, într-o anume manieră, era o alegere *concretă*), constituindu-se ca „autorul lui *Madame Bovary* și ca acest mic-burghez care refuza să fie", constituindu-se ca o personalitate care își depășește eul originar spre un alt eu și vechile determinații obiective spre un nou mediu obiectivat. În concluzie, produsul artistic este un proiect uman și este de asemenea expresia celei mai pure libertăți de alegere individuală.

O teorie foarte atrăgătoare și în aparență ireproșabilă : artistul este condiționat de mediul social în care trăiește, dar, elaborîndu-și opera ajunge să se elibereze de acest mediu și să edifice în libertatea gestului său o obiectivitate nouă, care este obiectivitatea subiectivității sale sau subiectivitatea sa obiectivată. Dar, cercetînd mai îndeaproape înțelesul pe care-l dă Sartre noțiunii de subiectivitate, încep să apară semnele de întrebare, îndoielile. S-o spunem foarte limpede : Sartre reduce subiectivitatea la o subiectivitate personală, singulară, individuală. Subiectivitatea obiectivată este „omul singular", care se transcende pe sine în procesul muncii sau al acțiunii. Nu există, afirmă Sartre, decît „indivizi și relații singulare între ei" (*Question de méthode*, p. 101). Nu vom nega că, vorbind de omul care se produce pe sine însuși în cursul unui eveniment existențial, Sartre precizează că acesta se conturează ca un individ total. El spune : „... Singularitatea conduitei sau a concepției este *înainte de toate* realitatea concretă ca totalizare trăită ; aceasta nu este o trăsătură a individului, ci este individul total, înțeles în procesul său de obiectivare" (*op. cit.*, p. 88). Numai că această totalitate, înțeleasă ca o ierarhie de semnificații concrete care se regăsesc în toate manifestările individului, este de fapt o *singularitate* totalizantă sau, altfel spus, se realizează pe sine numai fiind determinată de un proiect, numai în momentul în care omul alege să devină altceva decît ceea ce este el în mod obiectiv. Omul este deci ființa care își construiește în singularitatea ei profundă destinul. Omul este ființa care alege, care are libertatea să aleagă. Omul este o ființă spre libertate. Pornind de la aceste idei, este firesc ca Sartre să dorească instituirea unui nominalism dialectic, pe care-l definește mai îndeaproape ca „totalizarea totalizărilor concrete operate printr-o multiplicitate de singularități totalizante" (*Critique de la raison dialectique*, p. 132).

Prima obiecție pe care trebuie s-o facem și pe care de fapt noi am amintit-o este aceea că subiectivitatea umană nu este o subiectivitate singularizată, individualizată, egoistă. Marx preciza încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* : „Individul este o ființă socială". Manifestările lui de viață, mai spune el aici, sînt întotdeauna manifestări sociale. Și nu numai manifestările „de viață *colective*, săvîrșite împreună cu alții, au un asemenea statut, ci și acelea nemijlocit individuale. Și aceasta, mai întîi, pentru că orice activitate individuală întrebuințează un „material" (de exemplu limba), care este în el însuși un produs social și apoi pentru că în ea însăși activitatea individuală (proiectul individual al muncii) este o activitate socială (un proiect social de muncă), lucru care trebuie interpretat în sensul că ceea ce face din el omul face „pentru societate" și oarecum conștient că este „o ființă socială". Eul individual al omului

este, aşadar, încă de la început şi un eu social : omul nu există originar decît prin ceilalţi oameni şi alături de ei. Subiectivitatea singulară şi originală a omului nu se poate întemeia deci decît ca subiectivitate socială. Omul ca fiinţă individuală se dezvoltă numai pe fondul relaţiilor sociale. Fiind un eu individual, el este în acelaşi timp şi un eu „colectiv", social. El îşi aparţine lui însuşi, dar aparţine şi unei clase sociale. Aceasta echivalează cu a spune că omul este simultan liber şi neliber, că el „alege", dar că totodată este şi „ales". Transferînd aceste reflecţii în planul propriu-zis al esteticului, vom afirma — împotriva lui Sartre — că artistul nu-şi elaborează opera alegîndu-se pe sine ca subiectivitate individuală, ci în calitatea lui de subiectivitate singulară-socială şi printr-un proces dialectic, în care termenii de bază sînt libertatea şi determinarea, posibilitatea de a „alege" şi posibilitatea de a fi „ales". Desigur, o asemenea formulare nu exclude împrejurarea ca un artist să creeze mai mult în virtutea unei decizii libere, ca el să se proiecteze într-o existenţă obiectivă deosebită de condiţionarea obiectivă iniţială. Aşa cum se poate întîmpla şi procesul invers, ca un artist să se limiteze la a oglindi determinaţiile fundamentale ale cîmpului obiectual în care trăieşte. Esenţialul este însă că întotdeauna artistul este mai întîi „ales" (şi este „ales" deja chiar şi acela care „alege", care decide să aleagă, să fie „liber"). Şi predeterminarea lui are loc nu numai la nivelul ideologiei explicite, ci şi la nivelul ideologiei implicite (deci la nivelul formei, al limbajului ; ştim doar că limbajul, forma sînt modalităţi de angajare a artistului în lume). Artistul este confruntat iniţial cu un mediu stilistic deja constituit şi el poate reacţiona estetic numai şi numai prin raportare la acest mediu. El dispune de trei posibilităţi : să se conformeze formelor existente, să le nege în mod voalat, parodiindu-le, şi, în sfîrşit, să elaboreze printr-un act de liberă alegere forme noi. Să ne oprim însă aici cu discuţia în jurul unor reflecţii sartriene şi, promiţînd că vom reveni altădată mai detaliat asupra lor, să reluăm comentariul asupra cărţii prof. Ianoşi.

Primul obiectiv al esteticianului a fost definirea operei de artă. Am văzut că el a înţeles-o ca un fenomen „impur" care se exprimă într-un limbaj particular, specific, autonom. Ea îi apărea ca un fel de „impuritate pură". Dar, oricît de atrăgătoare ar fi discuţia în jurul noţiunii de obiect estetic şi la oricîte rezultate interesante ar duce (cum se întîmplă în cazul acestei lucrări), ea nu poate constitui decît o premisă pentru un demers estetic mai cuprinzător, al cărui scop final să fie crearea unui cîmp conceptual mai larg. Acest lucru şi-l propune Ion Ianoşi şi ceea ce realizează el în această carte se înfăţişează ca o schiţă conturată a unui viitor sistem categorial care ar trebui să reprezinte un model teoretic ordonator al principalelor opere artistice ale contemporaneităţii). Impurităţii esenţiale a operei de artă, spune Ion Ianoşi, trebuie să-i corespundă „impuritatea esteticii". Şi unde transpare mai bine „imperativul axiologic" al disciplinei decît în sistemul categoriilor estetice ? Iată de ce el alege ca temă de discuţie tocmai acest capitol al esteticii (vezi în special eseul *Sistemul categoriilor estetice*).

Ion Ianoşi ia drept principiu metodologic principiul dedublării unicului, în care Lenin vedea concentrîndu-se esenţa dialecticii. Analiza categoriilor estetice devine astfel o analiză dialectică, urmărind cunoaşterea acestora în dezvoltarea lor concretă şi în calitatea lor de unităţi ale con-

trariilor. În interpretarea lui Ion Ianoşi, categoriile estetice se transformă în nişte concepte deschise, supuse în permanenţă schimbărilor de perspectivă istorice. Foarte exactă mi se pare observaţia că mai vechea structurare categorială, înfăptuită exclusiv în jurul frumosului (luat în accepţiunea sa clasică), nu se mai poate susţine astăzi şi că o sistematizare nouă trebuie să se bazeze în principiu pe dedublarea conceptului unic de artă în cele două laturi contrare ale sale : frumosul şi urîtul. O asemenea disociere nu se formulează în termenii unei judecăţi de valoare, ci numai în termenii unei judecăţi de existenţă, căci arta „urîtă" poate fi la fel de valoroasă ca arta „frumoasă", recîştigîndu-şi chiar, pe un alt plan, calitatea de a fi frumoasă. Desigur, aceasta înseamnă să lărgim accepţia obişnuită a frumosului şi să înţelegem prin el însuşi obiectul estetic reuşit, deci produsul estetic care îşi realizează formal finalitatea sa imanentă. Tocmai aceasta este opinia pe care o împărtăşeşte Ion Ianoşi. Categoriile estetice se vor desemna atunci în mod logic ca modificări ale frumosului (unde frumosul este luat în calitatea lui de categorie supraordonatoare). Dar care sînt „polarizările frumosului"? Prima formă „a frumosului este chiar frumosul" în accepţia lui restrînsă (particularizantă), este frumosul care corespunde idealului clasic sau clasicizant. Dar frumosul se dedublează în sublim, polarizarea acestuia din urmă are drept consecinţă apariţia tragicului, tragicului îi răspunde comicul etc., iar la capătul lanţului se găseşte urîtul, în care trebuie să vedem pe adevăratul oponent al frumosului (clasic). Nu trebuie să se creadă însă că această dedublare promovează dezvoltarea unui sistem în care categoriile estetice se vor raporta unele la altele în termeni absolut antinomici. De exemplu, putem opune tragicul sublimului, dar îl putem şi apropia de el (judecat formal, tragicul este o „apologetică" *indirectă* a valorilor etice supreme, pe cînd sublimul este o „apologetică" *directă* a lor. Pe acest plan, ele se află într-un raport de opoziţie. Dar atît tragicul, cît şi sublimul sînt totodată valori *afirmative*, *apologetice*, şi pe acest nou plan categoriile respective se află în relaţie de apropiere şi nu de respingere. În acelaşi fel putem proceda cu tragicul şi comicul. Această disponibilitate perpetuă a categoriilor este forţa care ne poartă spre crearea unor noi categorii estetice sau, mai exact spus, a unor mixturi categoriale, cum este, de pildă, tragicomicul.

Unele categorii estetice — frumosul, sublimul, tragicul — beneficiază de o cercetare mai detaliată. Unul dintre studii discută modul în care a fost înţeleasă dihotomia frumos-sublim în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, oprindu-se în special, cum de altfel este şi normal, asupra lui Burke, Kant, Schiller şi Hegel. După ce insistă asupra interpretării pozitive pe care Burke, Kant şi Schiller au dat-o categoriei de sublim (în opoziţie cu Hegel, care a privit negativ „lipsa de măsură" a ei), Ion Ianoşi face observaţia că ea este prin excelenţă o atitudine modernă (care anunţă romantismul sau chiar îl alimentează direct) şi, în consecinţă, un element care favorizează schimbarea perspectivei mai vechi despre secolul al XVIII-lea, potrivit căreia el ar fi fost un secol clasic (olimpian) şi nimic mai mult.

Studiul *Însemnări despre tragic* introduce în analiză, alături de criteriul istoric, criteriul logic şi se desfăşoară în permanenţă pe două

planuri. În conformitate cu o ilustră tradiţie exegetică (al cărei părinte este Aristotel), se recunoaşte în categoria tragicului un concept dialectic, o unitate noţională, însumînd contrarii, antinomii, antiteze. Aceasta este ideea de bază a studiului şi în legătură cu ea se fac cîteva observaţii. Concluzia la care se ajunge este că tragedia este determinată, în ultimă instanţă, de un principiu etic („durerea ne striveşte şi ne purifică totodată, întovărăşită fiind de *certitudinea unui ideal*. De aceea, în tragedie, valoarea piere şi renaşte cu o forţă nouă. Pierderea trezeşte visul regăsirii, prăbuşirea naşte dorinţa reconstrucţiei"). În acest fel, Ianoşi se alătură numeroşilor cercetători ale căror idei se alimentează din interpretarea aristotelică a tragediei şi din comentariul hegelian al ei (comentariu care continuă şi dezvoltă această interpretare).

Am remarcat deja atracţia lui Ion Ianoşi pentru conceptele dialectice, pentru antinomiile sau dihotomiile estetice. Ea transpare şi din faptul că el alege pentru o analiză concretă numai operele esteticienilor şi ale filozofilor influenţaţi mai mult sau mai puţin de metoda de gîndire dialectică. Menţionăm aici studiile *Antinomiile unui nordic* şi *Unitatea contrariilor şi estetica*. Primul este construit în jurul ideii că Worringer reprezintă o etapă mai nouă în dezvoltarea dialecticii speculative, etapă caracterizată prin efortul de conciliere a ideaţiei abstracte cu investigaţiile pozitive ale ştiinţei. Rezultatul la care se ajunge în cazul special al lui Worringer sau în alte cazuri este racordarea mişcării gîndului la o dialectică mecanică. Worringer a părăsit abstracţia excesivă a dialecticii idealiste mai vechi în favoarea unei fundamentări mai realiste a gîndirii estetice, însă el abordează în continuare lumea datelor istorice cu un sentiment de superioritate, provenit din conştiinţa că, în ultimă instanţă, valoare au numai construcţiile abstracte ale spiritului, deşi, cu luciditatea care îl caracterizează, recunoaşte şi relativa incertitudine a acestora. Însăşi dihotomia principală a sistemului său (abstracţie-intropatie) este marcată de un apriorism speculativ, respectiv de ideea că geometric — abstractul are primatul absolut în istoria artei — opac în faţa tuturor elementelor istorice (descoperirile arheologice făcute încă în timpul cînd Worringer îşi redacta prima sa lucrare), care evidenţiază tocmai contrarul, şi anume că instinctul de imitaţie a naturii este cel care determină la origine limbajul artistic. Dar dialectica mecanică, spune Ianoşi, îşi face simţită prezenţa şi în alt mod. Opoziţiile iniţiale proliferează alte opoziţii şi acestea, la rîndul lor, altele ş.a.m.d., ajungîndu-se pînă la urmă ca unele polarizări să nu mai fie consecvente cu polarizarea iniţială. De exemplu, dacă antinomiile primitiv-clasic sau oriental-clasic respectă întru totul opoziţia originară (abstracţie-intropatie), antinomia gotic-clasic (descinsă din cele două antiteze citate anterior) tulbură puritatea polarizării originare, pentru că goticul, deşi păstrează, în esenţă, aceeaşi tendinţă spre abstractizare şi spiritualizare ca arta primitivă sau orientală, aduce în plus faţă de acestea unele elemente senzuale, organice, naturale, care „intropatizează" într-o anumită măsură abstractitatea lui funciară şi face din el un stil oarecum „hibrid".

Celălalt studiu, *Unitatea contrariilor şi estetica*, încearcă să aplice teoria şi metodologia marxist-leninistă a unităţii contrariilor la domeniul esteticii, schiţînd cîteva raportări dialectice posibile, precum sînt acelea

dintre gnoseologie şi ideologie, obiectiv şi subiectiv, real şi ideal, reflectare şi creaţie, cunoaştere artistică şi cunoaştere ştiinţifică, artă şi politică, concepţie despre lume şi operă, libertate şi responsabilitate etc. Nucleul său se găseşte în paginile care discută raporturile dintre obiectiv şi subiectiv, real şi ideal sau reflectare şi creaţie.

Meritul principal al autorului acestei cărţi trebuie căutat în efortul constant pe care-l depune în explicarea celor mai importante probleme pe care le ridică astăzi estetica.

PROSPECȚIUNE ÎN METODOLOGIA ESTETICII FILOZOFICE MARXISTE *

DE

DUMITRU MATEI

Opțiunea lui Ion Ianoși pentru estetica filozofică este clar exprimată, dar binevenită mi se pare a fi mai ales solid argumentata sa pledoarie în favoarea ei. Subscriu deci imediat și necondiționat la ideea că în lumina esteticii filozofice „adevărul cîștigă noi dimensiuni, iar dimensiunile își descoperă fața lor adevărată". Dincolo însă de opțiuni și pledoarii, dincolo de registrul afectiv al profesiunilor de credință se cuvine subliniat că lucrarea lui Ion Ianoși indică geneza unei contribuții remarcabile, cel puțin în cadrul cercetărilor contemporane românești de estetică, la aprofundarea sistemului categoriilor estetice din perspectiva unuia dintre principiile metodologice fundamentale ale esteticii filozofice marxiste : „dedublarea unicului". Descoperind sau, cel puțin, închipuindu-mi că am descoperit firul care leagă mănunchiul studiilor sale, mi-am propus să recenzez cartea lui Ion Ianoși, avînd convingerea, repet, că am citit „prefața" la un sistem marxist al categoriilor estetice.

Volumul se deschide prin cîteva foarte importante justificări în ordine metodologică. Prima privește imposibilitatea înlăturării „corpurilor străine" din definirea valorii estetice. Purismul provoacă diluarea, „descărnarea" *specificului estetic*, despre care, pe măsura „purificării" lui, cercetătorul va avea din ce în ce mai puțin de spus. Dimpotrivă, consideră Ion Ianoși, „caracteristica principală a esteticului ni se pare a fi tocmai *impuritatea* lui. Obiectul estetic nu este niciodată partea, latura, trăsătura, respectiv legea, substanța, esența, ci fenomenul viu, divers, multilateral, complet, individual, fenomenul ca totalitate organică a nenumărate

* Ion Ianoși, *Dialectică și estetică*, București, Edit. științifică, 1971, 281 p.

caracteristici, pe care le vom surprinde şi asimila obligatoriu în totalitatea lor. Gestul fundamental al artistului este unul *integrator*, nu izolator, de aceea opera sa se cere finalmente privită nu analitic, ci sintetic" (p. 8). Esteticul, urmează Ion Ianoşi, pare a realiza „cea mai desăvîrşită osmoză între artificial şi natural, între tehnică şi natură, între ideal şi real; el este în egală măsură suprasensibil şi sensibil, este *suprasensibilul sensibilizat*, adică o valoare palpabilă, valoarea devenită *concretă* şi concretul devenit *valoare*" (p. 9). „Relativ *autonomă* — conchide Ion Ianoşi — ca orice altă activitate umană, arta se dovedeşte a fi cea mai *neautonomă* dintre aceste activităţi, constrînsă să integreze în ţesătura ei nenumărate « corpuri străine » prin care şi numai prin care se poate regenera" (p. 13). În consecinţă, „impurităţii" esteticului îi corespunde, ca un reflex inevitabil, şi „*impuritatea* esteticii" (p. 14), impuritate care se concretizează în necesitatea prelungirii actului critic pe teritorii vecine (faptul apariţiei „esteticilor gnoseologii", „axiologii", „sociologii", „lingvistice", „matematice" etc.).

Arta, notează Ion Ianoşi, ca „obiect sintetic, sincretic, total, reclamă celui care o studiază un punct de vedere cît mai apropiat de totalitate" (p. 14). Aceasta pentru că „valorile sociale, etice, filozofice, ideologice ale operei de artă, fiecare componentă « extraestetică » în parte şi toate la un loc, împlinesc natura şi funcţionalitatea ei estetică, iar străduinţele de a le opune acestei funcţii sincretice continuă să fie infirmate de către arta vie a zilelor noastre" (p. 17).

Al doilea important moment metodologic în analiza lui Ion Ianoşi constă în ridicarea ideii de „impuritate" în planul dialecticii conceptuale. Prima observaţie se referă la Lenin, şi anume la binecunoscuta sa formulă-definiţie: „Senzaţiile noastre, conştiinţa noastră nu sînt decît o *imagine* a lumii exterioare". Fixîndu-şi, aşadar, punctul de plecare, Ion Ianoşi afirmă că reţine folosirea termenului „imagine" într-un sens filozofic, cuprinzător, „căruia i se subsumează senzaţia, percepţia, reprezentarea silogismul, raţionamentul ştiinţific şi imaginea artistică, adică toate treptele şi variantele reflectării". Unicul — urmează Ion Ianoşi — se divide trihotomic, dar, prin mijlocirea aceluiaşi sinonim, recunoaşte osmoza dintre „imaginea" *generală* (filozofică), *particulară* (estetică) şi *individuală* (plastică) (p. 259). Operînd această distincţie, autorul notează că esteticianul va utiliza noţiunea „imagine" în accepţia sa *particulară*, şi anume ca „imagine concret-sensibilă a lumii exterioare". Distincţia mi se pare foarte importantă, mai ales întrucît pune în evidenţă *permeabilitatea* „imaginii" esteticianului „în sus" şi „în jos", adică atît „spre o viziune mai largă" (relaţiile ei cu spaţiul social şi spiritual, cu sintezele ştiinţifice şi filozofice), cît şi „mai limitativă, care să distingă artele reproducătoare de cele nefigurative" (p. 299). Această interpretare, „laxă, mişcătoare, dar precisă", a „imaginii artistice" aduce în prim plan necesitatea de a o studia ca expresie sui-generis a unităţii contrariilor (arta ca „impuritate pură"). Să urmărim în acest sens demonstraţia autorului.

Ca „reflectare subiectivă a lumii obiective", opera de artă va apărea cînd ca imagine *subiectivă* a lumii obiective, cînd ca imagine subiectivă a lumii *obiective*. Această schimbare de accent poate fi detectată în istoria artei, în raporturile dintre arte sau în istoria aceleiaşi arte. Conştiinţa mutaţiei semnalate s-a concretizat fie în teoretizări naturaliste sau sociolo-

gizante, fie în interpretări formaliste și estetizante. Cunoașterea (în general) este însă un act obligatoriu bipolar, adică în același timp *reflector și creator*. Avînd deci un dublu izvor, obiectiv și subiectiv, opera de artă include și *fidelitatea* și *infidelitatea* față de preexistent. Unitatea, continuă autorul, se dedublează în *fapt* și *idee*, așa încît diferitele epoci sau ramuri artistice au ilustrat cu precădere fie *principiul oglindirii*, *fie al creativității*, iar esteticienii s-au arătat dornici de a lămuri fie *adecvarea*, fie *nonadecvarea* dintre copie și model (p. 261). Avîndu-și, așadar, sorgintea într-un dublu izvor, *obiectiv* și *subiectiv*, opera de artă este oglindă în dublu sens : *gnoseologic* și *ideologic*, este osmoza planului *existenței* și al *conștiinței*, osmoza dintre *real* și *ideal*. „Oricît ar fi însă de subtilă, mediată, disimulată — observă Ion Ianoși —, reflectarea rămîne un atribut și un imperativ categoric al artei, de unde și imposibilitatea eludării punctului de vedere gnoseologic într-o analiză estetică multilaterală și competentă. Oglindirea nu va putea fi înlocuită, ci doar întregită prin procedeele « visării », « mitizării », « simbolizării » ș.a., pe cît de indirect pe atît de evident reflectorii și ele" (p. 263).

Întrucît opera de artă realizează unitatea dintre *gnoseologic* și *ideologic*, *existență* și *conștiință*, *real* și *ideal*, ea va da seama de *posibilitățile* și *limitele* propriei sale independențe atît față de obiect, cît mai ales față de concepțiile politice și filozofice *subiective* ale artistului. Ion Ianoși notează în acest sens că „*relativa independență a artei* provine, în orice caz, dintr-o *dependență bivalentă* : ideile autorului pot corecta observațiile culese din viață și, invers, « logica vieții » îl poate susține în depășirea imperfectei sale logici proprii. Ambele « eliberări » parțiale au loc în cadrul unui mai amplu determinism, pe care esteticianul e dator să-l determine" (p. 265). Să notăm că această subliniere indică o adresă precisă. „Nu subscriem — urmează Ion Ianoși — ideii autocorectivelor total inconștiente obținute absolut spontan și în « ciuda » tuturor concepțiilor profesate de scriitor. « Prejudecățile politice » nici nu acoperă întreaga concepție despre lume — constituită din idei filozofice, etice, estetice sau chiar politice de altă natură — și nici nu rămîn fără anumite urmări în plan artistic, chiar dacă sînt substanțial depășite ; dovadă cazul lui Balzac însuși sau a lui Goethe sau al lui Turgheniev etc." (p. 265). Opera de artă, urmează autorul, corelează intim *gîndirea concret-sensibilă* și *gîndirea abstract-conceptuală*. „Nu există granițe rigide între fenomen și esență — subliniază Ion Ianoși —, « esența fenomenului » (știința. — *D.M.*) și « fenomenul esențial » (arta. — *D.M.*) se completează organic" (p. 270). Gîndirea teoretică, urmează autorul, pătrunde în miez. Arta se interesează de „coajă". Știința elaborează legi. Arta legiferează fenomenul. Știința e analitică. Arta este sintetică. Știința e « trainică », « solidă », « calmă », « esențială ». Arta e mișcătoare, jucăușă, neliniștită. „Știința descoperă *esența fenomenului*, arta descrie *fenomenul esențial*, intuiește esența *în* și *prin* fenomen, într-o mișcare nedesprinsă de fenomen" (p. 269).

Unitatea *gnoseologicului* și *ideologicului*, a *existenței* și a *conștiinței*, a *realului* și a *idealului*, a *faptului* și a *ideii* realizează, în ultimă analiză, un *instrument de afirmație* în înțelesul că opera de artă devine un obiect *idealmente disponibil* actelor și atitudinilor umane, lărgind astfel frontul de confruntări pînă în sfera și în atmosfera „luptei partidelor în filozofie". În acest moment al demonstrației sale, Ion Ianoși deplasează perspectiva

asupra ideii de „partinitate", înțeleasă ca „integrare conștientă *a părții în întreg* cu cele mai adecvate și mai eficiente mijloace artistice" (p. 272). Se pune astfel în evidență, pornindu-se de la înțelegerea leninistă a fenomenului, și *obligativitatea* și *specificul* angajării estetice.

„Raportul părții cu întregul presupune — corelat — *dependența și relativa independență, asemănarea și neasemănarea* (cu alte componente ale totalității), *necesitatea* și — în cadrul, de dragul, spre folosul ei — *libertatea*. Teoretic, ambii poli (« la fel » și « altfel ») sînt identic implicați în acest raport; practic-istoric, prezența funcționalitatea, intensitatea fiecăruia se schimbă de la o etapă la alta" (p. 272).

Am refăcut în cele de mai sus, desigur într-o privire foarte rapidă, mișcarea ideației autorului către ceea ce noi considerăm a fi obiectivul fundamental al lucrării: „circumscrierea unui principiu de structurare" în vederea elaborării unui „coerent și mobil sistem categorial". De ce, se întreabă autorul, „n-ar fi el tocmai dedublarea unicului, temei posibil al ordonărilor estetice, temei al lor prin nimic mai puțin necesar decît al celor filozofice? ! Și dintr-o asemenea microgrupare categorială de ce n-ar putea răsări, la un moment dat, un tablou estetic general, convingător asamblat? !" (p. 32).

Să urmărim în acest sens proiectul lui Ion Ianoși.

Criteriul metodologic fundamental în alcătuirea unui sistem categorial viabil este fără îndoială, notează Ion Ianoși, „aplicarea unui punct de vedere istoric consecvent". Aceasta înseamnă, în primul rînd, a ține seama de faptul că „în secolul nostru știința categoriilor estetice nu poate fi identică cercetărilor anterioare nu numai datorită propriei sale maturizări, ci și din cauza modificărilor survenite în chiar *obiectul* ei". Mai înseamnă apoi „raportarea proceselor din conștiință la cele petrecute în sfera existenței sociale, ținînd seama de complicatele și nu întotdeauna consonantele modificări ale amîndorura". Înseamnă, în al treilea rînd, „înregistrarea tuturor fluctuațiilor produse de-a lungul secolelor în ceea ce privește prezența sau absența, ponderea și însemnătatea fiecărei categorii, ca și a relațiilor concrete dintre ele, și mai ales reclamă definirea, pe temeiul noilor cerințe obiective, a situației prezente"[1]. Rezultatul ar fi, conchide Ion Ianoși, „un sistem mobil, dinamic, deschis al categoriilor estetice, mai mult sisteme de acest fel, modele posibile ale hățișului de raporturi reale, complex și mișcător, sistematizări cît mai operante cu putință și față de operele artistice reprezentative ale contemporaneității" (p. 31).

În continuare, analiza lui Ion Ianoși se sprijină deopotrivă pe temeiuri logice și istorice. Abordarea principiului „dedublării unicului" dintr-un unghi istoric consecvent (materialist) se asociază cu ideea că antinomiile „ne interesează nu doar în fapt, ci chiar în principiu, și aceasta exact din clipa în care recunoaștem *atributul* conflictual ca inalienabil *substanței* însăși a spiritului" (p. 34).

---

[1] Studiile *Dihotomia frumos-sublim* — o strălucită reconsiderare teoretică a categoriilor estetice „reci" — și *Antinomiile unui nordic* — mi se par a fi expresia concludentă a exigențelor pe care tocmai le-am tran scris.

Contextul *logic* și *istoric* al „dedublărilor de principiu" va fi cu deosebire urmărit în procesul de individualizare a „frumosului" în celelalte însușiri estetice.

Fluența și fluctuația însușirilor estetice se reflectă în sistematizările categoriale. Prima variantă a frumosului, observă în acest sens Ion Ianoși, „este chiar frumosul, de fapt o formă a lui specifică, dar desemnată cu același termen ... Într-adevăr, dihotomia frumos-sublim din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea nu poate fi înțeleasă decît ca o polarizare în două direcții opuse a valorii estetice generale, adică a frumosului" (p. 38). Se impune, urmează Ion Ianoși, să distingem o categorie largă de una locală, de pildă „idealul frumuseții ca ansamblu al celor mai diverse forme și formule estetice" de „idealul frumuseții clasiciste și clasicizante" etc. Și, dacă uneori nerecunoașterea acestor diferențe a alimentat o seamă de pseudodialoguri, nu rămîne mai puțin evident, subliniază autorul, că „în cazurile mai fericite, soluțiile teoretice exclusiviste pot fi privite drept complementare". Așa încît, conchide Ion Ianoși, „vestejirea unor formule tradiționale de frumusețe nu înseamnă că pe alt plan, frumosul, inclusiv modul său specific de ordonare lăuntrică, nu s-ar redobîndi" (p. 39).

Fluența și fluctuația însușirilor estetice se răsfrîng în istoria tuturor categoriilor. „Un tablou sinoptic al categoriilor — observă în acest sens Ion Ianoși — va reda «prescurtat» mișcările valorice de flux și reflux" (p. 40). „Aceeași calitate estetică, altfel raportată, joacă mereu alte nuanțe" (p. 42). Dacă sublimul, observă în acest sens Ion Ianoși, poate fi considerat un efect al dedublării frumosului, tragicul poate fi privit și ca o consecință a polarizării sublimului" (p. 40), cu observația esențială că, „totuși, unui sublim nemijlocit tragicul îi opune măreția indirectă a neîmplinirii, o înălțare prin cădere. Tragicul este izbînda eșecului, frumusețea pieirii, virtutea crucificată, crucificarea născătoare de virtute" (p. 41). „Tragicul e frumusețea inversată, dar, în chiar inversarea ei, nu mai puțin frumoasă" (p. 41). Observațiile în legătură cu *tragicul* prilejuiesc autorului transcrierea unei concluzii demne de reținut: „Tragicul poate fi privit ca o formă a sublimului sau ca una opusă lui doar în limitele amintitei inversări; în vremurile mai recente, varianta sa «umilită și obidită» își mărturisește neaderența explicită la pornirile înalte; ipostaza lui absurdă naște opoziții și mai tranșante cu frumosul, pînă la rima, anterior de neconceput, cu josnicul, respingătorul, monstruosul. Obiectul estetic, rotit în fața fasciculului de lumină, își desconspiră fețele ascunse, iar navigatorul avîntat spre Indii se întîmplă să descopere Americi. Porniți pe un singur fir al plasei de relații estetice, sîntem nevoiți adesea să schimbăm traiectoria, ne simțim parcă într-un labirint de căi intersectate, de coridoare paralele, suprapuse, drepte sau sinuoase, aparent drepte sau aparent sinuoase, fără a avea măcar siguranța că drumul dat îl parcurgem pentru întîia oară. Fiecare ipostază categorială dintre cele mai multe își are totuși determinările ei certe. Tragicul îi este apropiat și opus sublimului, comicul îi este opus și apropiat tragicului. Dramatismul inerent valorii se dedublează, la rîndu-i, într-o afirmare și într-o negare, chiar dacă, prin următorul dramatism intern al fiecărei laturi afirmarea o receptăm în timpul negărilor, iar negarea o obținem în urma demitizării orgolioaselor autoafirmări ..." (p. 42).

Opțiunea — programatică de altfel — pentru înțelegerea dialectică a sistemului categoriilor estetice prilejuiește autorului transcrierea unor observații de real interes teoretic și în planul determinărilor social-istorice. Ideile grupate din acest unghi de vedere în jurul categoriei de *tragic* sînt de departe cele mai consistente și mai bogate în consecințe. „Tragicul — notează Ion Ianoși — l-a întovărășit pe om în lunga și împovărata sa istorie. Legat cu precădere de marile conflicte ale omului și omenirii, el a constituit *un atribut și o consecință posibilă ale acestor conflicte*" (p. 53). Coliziunile tragice care au marcat trecerea la orînduirea sclavagistă, „vasta împărăție a tragicului" identificată în istoria evului mediu și, de asemenea, nu mai puțin asprele convulsiuni tragice care particularizează epoca modernă și contemporană, toate aceste momente, sugerează autorul, atrag atenția asupra faptului că lărgirea și aprofundarea sensurilor tragicului nu pot fi înțelese în afara evoluției concret-istorice a societății și a spiritului uman. Tragicul nu este o categorie în sine. „Valorile general-umane au o proveniență concret-istorică, și oricît de sublimate, de spiritualizate, de înălțate în sfera ideației pure ne-ar apărea, tragediile își desconspiră pînă la urmă temelia lor concretă, reală, socială" (p. 58).

Luînd în discuție din acest unghi de vedere particularitățile tragicului în epoca modernă, Ion Ianoși semnalează:

— adîncirea proceselor care conlucrează la dispariția delimitărilor stricte dintre valorile estetice („dacă Eschil și Aristofan, Racine și Molière sînt la antipozi — se observă —, *drama* modernă va dezvălui, prin excelență, un caracter sincretic"). Se face în acest sens trimiterea la Hauptmann, la Cehov și, în spațiul nostru, la M. Sebastian);

— șubrezirea criteriilor valorice considerate ca absolute („printre multiplele tendințe ce-și croiesc drum în existența și în conștiința epocii capitaliste se cuvine însă amintit tocmai *relativismul*. O seamă de valori se relativează, fisurînd temeliile situației, conflictului, sentimentului tragic. Avem în vedere eroziunile cărora le este supus personajul odinioară integru, cît și incertitudinile resimțite de unii creatori, sentimentul de instabilitate încercat de ei, impresia că se mișcă pe un teren mlăștinos sau minat și că s-ar putea cu greu încrede în ceva" (p. 64);

— subțierea considerabilă a filonului tragic al artei burgheze. Se invocă în acest sens opiniile lui Tudor Vianu și Friedrich Dürrenmatt („neîncrederea în renașterea tragediei clasice exprimă nu doar limitarea obiectului asimilat, ci și a punctului de vedere adoptat de scriitori în raport cu el, anume scepticismul lor accentuat, refuzul opțiunilor hotărîte, pendularea lor ideologică, tradusă adesea în tentativa elaborării unui iluzoriu «al treilea drum»)" (p. 65);

— dorința explicită de întoarcere la străvechile surse tragice. Chiar dacă tragedia se convertește uneori în farsă, „în măsura în care idealurilor ferme de odinioară li se substituie un cinism nedisimulat", și chiar dacă, urmărită programatic, va desfășura efecte diferite de ale prototipului antic, „actualizarea miturilor antice dovedește, în intenție, reapropierea de suflul tragic". Ion Ianoși observă în acest sens că „una din tendințele importante ale gîndirii occidentale moderne, de la romantismul german al secolului trecut și pînă la existențialismul contemporan, constă în orientarea ei «pantragică»" (p. 66);

— convertirea tragicului din coordonată particulară, literar-artistică, într-un „atribut existențial inalienabil și, ca atare, investigat de către filozofi". În tradiția lui Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzche, Heidegger, Jaspers, teoreticienii formulează opinii diverse, adesea polare, în legătură cu „moartea tragediei" și a sentimentului tragic. În plan artistic, Ion Ianoși observă că „artiștii secolului al douăzecelea au resimțit cu acuitate prăbușirea valorilor. Unii au intuit contextul și substratul concret al tragediilor, alții au subliniat durerea pînă în sfere general-umane, încețoșînd motivele și efectele istorice ale înfrîngerilor, înțelese în cele din urmă ca o fatalitate a condiției umane, ca un pantragism metafizic atotcuprinzător" (p. 68);

— geneza dramaturgiei revoluționare și a problematicii acesteia, dramaturgie care se opune — din perspectiva umanismului marxist îndeosebi — «pantragismului metafizic». Pornind de la Engels, care vedea viitorul tragediei în „deplina contopire a unei mari profunzimi de idei, a conținutului istoric conștient, pe care, cu drept cuvînt, le atribui dramei germane, cu vioiciunea și cu bogăția de acțiune din drama shakesperiană ...", Ion Ianoși evocă idealul unei „tragedii virile" în străduințiile unui Romain Rolland și a unui Ervin Piscator în deceniul al treilea al secolului nostru, contribuția lui Camil Petrescu în asimilarea tradiției unui Georg Büchner, poziția teoretică a lui Vasile Pîrvan și D.D. Roșca. Poziția autorului o citim în următoarele rînduri: „Inegalitatea socială dintre oameni a fost izvorul principal al jertfelor tragice de-a lungul a trei orînduiri istorice. Lichidarea acestei inegalități restrînge simțitor sfera tragicului. Fără a fi scutite de contradicții interioare, uneori acute, socialismul și comunismul asigură — ca tendință generală — condiții optime de dezvoltare și împlinire a personalității, națiunii, umanității, deschid valorilor estetice perspective nelimitate de afirmare și generalizare, satisfac multilateral setea de frumos a omului. Excese, nedreptăți, nenorociri, atitudini inumane vor continua, desigur, să existe ... Efortul de a transmuta tragicul în frumos, tocmai pentru că e nelinear complex, dificil, se numără printre cele mai patetice și temerare aventuri ale omului" (p. 73).

Părăsind viziunea „vertical" diferențiată a conflictului tragic (de la epocă la epocă), Ion Ianoși propune construcția unei viziuni „orizontale" (de la domeniu la domeniu) observînd că în acest caz *conflictul* se impune ca un criteriu de prim rang al disocierilor. Noțiunea de „tragedie" va desemna în acest caz nu manifestarea tragicului ca tragic, ci o specie a artei literare, „delimitînd anume cazurile speciale și specializate din domeniul dramaturgiei". Faptul se înscrie în ordinea firească a lucrurilor, întrucît, observă Ion Ianoși, „e normal ca în plan tragic să se fi «specializat» tocmai artele cu un coeficient *dramatic* ridicat în structura lor intimă" (p. 59). Autorul pune între ghilimele termenul *specializat* pentru a întări ideea că, dacă „sinteza teoretică amplă se obține pornind de obicei de la datele lămuritoare ale dramaturgiei", ea poate fi extinsă „cu precizările și nuanțările de rigoare și asupra domeniilor în care tragedia se constituie pe căi indirecte..." (p. 60).

Care sînt însă argumentele de ordin teoretic menite să susțină, din perspectiva celorlalte arte, o sinteză amplă asupra categoriei de tragic? Urmînd să revină, probabil, cu un alt prilej asupra acestui aspect,

Ion Ianoşi afirmă numai că o asemenea tentativă *este posibilă*, invocînd mai întîi *aptitudinea* în sens tragic a formelor care particularizează dramaturgia muzicală : opera şi baletul, oratoriul şi cantata, „forma sonatei, construită antitetic", muzica de cameră, şi ea adesea de esenţă dramatică etc. (afirmaţia că „dramatismul presupune desfăşurarea în timp, iar muzica este, poate, cea mai temporală, mai dialectică dintre arte," nu poate fi considerată un argument teoretic hotărîtor în sensul celor de mai sus). Aptitudinii în sens tragic a formelor dramaturgiei muzicale i se alătură apariţia romanelor-tragedie, „romane construite antitetic, pe înfruntări violente, desfăşurări ample, «pro şi contra», ascuţite dialoguri, sau monologurile unor eroi dedublaţi" (p. 60). Artele plastice, consemnează Ion Ianoşi nu mai pot fi menţinute „în perimetrele mărginaşe ale tragicului". Pictura, sculptura şi chiar arhitectura, continuă autorul, „denotă posibilităţile lor practic nelimitate în evidenţierea situaţiei tragice sau în sugerarea atmosferei tragice, lipsite de un subiect propriu-zis" (p. 62).

De bună seamă că nu putem cuprinde aici toate problemele, nuanţele şi clarificările pe care Ion Ianoşi le aduce într-unul sau altul din studiile incluse în volumul *Dialectică şi estetică*. Ne-am propus să distingem şi să particularizăm doar una din principalele direcţii de cercetare la relieful căreia ele conlucrează.

Ion Ianoşi nu este singurul estetician care denunţă osificarea sistemelor categoriale. Se numără însă printre esteticienii ale căror intervenţii nu mai au un caracter abstract. Ion Ianoşi deschide în acest volum o discuţie esenţială asupra *valorii operaţionale* a principiului „dedublării unicului" *în* şi *din* interiorul sistemului categoriilor estetice. Acest fapt mi se pare a configura originalitatea unghiului său de investigaţie. Rămîne de văzut, fără îndoială, în ce măsură principiul „dedublării unicului" restituie sistemul categoriilor estetice propriei sale esenţe. Oricum, Ion Ianoşi se îndreaptă către o „definiţie" mai organică. Deocamdată, aşa cum afirmam la începutul acestor rînduri, autorul volumului *Dialectică şi estetică* ne pune în faţa unor prolegomene la un sistem marxist al categoriilor estetice. Reţinem în acest sens strînsa asociere a principiului „dedublării unicului" cu istoria categoriilor estetice; mobilitatea articulaţiilor interioare ale sistemului văzută în legătură cu modificările de substanţă intervenite în structura sensibilităţii estetice şi a spaţiilor de spiritualitate; osmoza principiului sau categoriei cu sensibilitatea; necesitatea reconsiderării din această perspectivă a categoriilor estetice „reci" şi adecvarea actului critic la structura antinomică a categoriilor şi la caracterul fluctuant al sentimentului estetic; posibilitatea construirii mai multor „modele" ale sistemului categoriilor estetice prin multiplicarea perspectivelor metodologice (construcţii „verticale" şi „orizontale").

Desigur, i-am putea reproşa lui Ion Ianoşi caracterul aplicativ şi, mai ales, ilustrativ (chiar dacă a fost scris cu prilejul unei aniversări) al studiului care dă şi titlul volumului sau lotul de idei generale desfăşurate fără consecinţe mai adînci în ordinea celor de mai sus în studiul *Unitatea şi diversitatea artei*. De asemenea faptul că funcţia expresivă în ordine estetică a tragicului este dominată de funcţia semnificativă în ordine sociologică sau tendinţa (remarcată de Paul Georgescu) de a face mai sensibilă mişcarea dialectică a conceptelor prin exerciţii lirico-meta-

forice *uneori* artificios integrate. S-ar putea adăuga cochetăria cu eufonia cadențelor antinomice, multe de o geometrie exterioară, sau substituirea densității ideilor prin virtuozități de frazare. Aș putea converti aceste observații în tot atîtea „limite" și „scăderi", dar, e limpede, ar însemna să părăsesc într-un mod neîngăduit *obiectul*. Ion Ianoși și-a elaborat în această lucrare o poziție de principiu, indicîndu-ne în același timp straturile de adîncime către care se îndreptă. Or, cum condițiile de valoare ale unui principiu metodologic nu se construiesc la nivelul principiului însuși, urmează să ne pronunțăm — subliniind, după caz, reușite sau limite — în momentul cînd Ion Ianoși va realiza trecerea de la teoria „dedublării unicului" și de la demonstrația (în mod fatal) sumară care o însoțește aici la *o ipoteză de interpretare a fenomenului viu*, adică în momentul cînd principiul va fi convertit în instrument. Nu mă îndoiesc, ținînd seama de capacitatea sa analitică, de adîncimea și de larga informație a studiilor anterioare, că această convertire va fi realizată chiar mai curînd decît ne așteptăm.

CRONICA IDEILOR

TENDINȚE NOI ÎN PSIHOSOCIOLOGIA AMERICANĂ A ORGANIZĂRII

DE

PETRE DATCULESCU

În primul capitol al lucrării sale *The Human Organization*, apărută în 1967, Rensis Likert arată că orice latură a activității unei întreprinderi este determinată de „competența, motivația și eficiența generală a organizării ei umane". Dintre toate obiectivele organizării maximal optimale a unei întreprinderi, organizarea factorului uman este obiectul cel mai important.

Astfel, din ce în ce mai mult organizarea generală a unei întreprinderi se dedublează în latura de proiectare și de creare a structurii organizatorice formale și în latura de organizare a sistemelor de relații umane în interiorul acestei structuri. Prima latură reprezintă obiectivul științei și tehnicii organizării, care, la rîndul ei, nu poate să facă abstracție de psihologia, sociologia și psihosociologia organizării factorului uman.

De la începutul secolului nostru, un număr foarte mare de teorii au încercat să cuprindă pur administrativ complexitatea organizării și sporirii eficienței organizațiilor sociale. Psihologia și sociologia dețineau un rol minor în explicarea funcționării sau în încercările de modificare structurală a organizației. Treptat însă științele sociale s-au impus din ce în ce mai mult, determinînd o creștere substanțială a ponderii acestora în studiul organizării și al funcționării organizațiilor sociale.

TEORIILE CLASICE: DE LA MAX WEBER LA VIZIUNEA STRUCTURALISTĂ

Max Weber, denumit de unii autori și primul sociolog al formelor de organizare, s-a ocupat în special de problema distribuției puterii în interiorul acestora. În lucrarea sa *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* din 1922, Weber desemnează formele de organizare ca birocrații care fixează anumite norme și impun respectarea

Rev. filoz., 18, 10, p. 1347–1356, București, 1971

lor de către membrii respectivi. Pentru ca acţiunile acestora din urmă să fie în conformitate cu normele este necesar ca exercitarea puterii să fie văzută de cei în subordine ca legitimă, adică ordinele date trebuie să se identifice cu normele şi valorile faţă de care membrii organizaţiei se simt obligaţi.

Definind autoritatea, puterea care *de facto* este văzută ca legitimă, Weber structurează o întreagă tipologie a autorităţii, realizînd o cuprinzătoare analiză a satisfacţiei şi insatisfacţiei în activitatea membrilor unei organizaţii. Una din întrebările pe care şi-o pune Weber este cum trebuie controlaţi membrii unei organizaţii pentru ca succesul şi productivitatea să sporească, iar nemulţumirea derivată din control să fie diminuată.

Nu intenţionăm aici o prezentare amplă a teoriei lui Max Weber. Precizăm doar că viziunea sa asupra formelor de organizare ca sisteme birocratice relevă caracterul lor autocratic, implicînd un lanţ rigid de comandă în care persoana aflată în vîrful piramidei emite ordinele, iar cei aflaţi în subordine se supun în mod implicit şi necondiţionat.

La începutul secolului nostru, de numele lui Frederick W. Taylor este legată orientarea denumită *Scientific Management*, care acordă o atenţie mai mare celor aflaţi în subordine, particularităţilor comportamentului în cadrul muncii, precum şi unor aspecte motivaţionale. În această viziune însă factorul uman dispare. Membrul organizaţiei industriale devine produsul automat şi depersonalizat al eficienţei maxime a mişcărilor sale, a uneltelor, a condiţiilor optime de muncă şi a recompensei materiale. Omul este un simplu mecanism manipulat în direcţia exploatării maximale a capacităţilor sale potenţiale şi actuale, redus la perpetuarea unor mişcări automatizate, în intenţia subordonării sale necondiţionate faţă de legile profitului capitalist. Stîrnind o reacţie violentă din partea oamenilor de ştiinţă progresişti, orientarea antipsihologică şi antiumană a lui „*Scientific Management*" are totuşi meritul de a fi studiat şi formulat o serie de principii asupra „modului cel mai eficient" de a executa o operaţie de muncă sau de a profesa o meserie.

Eşuarea intenţiilor iniţiale ale unui număr de studii întreprinse în 1924 în atelierele „Hawthorne" ale lui „Western Electric Company" a determinat apariţia unei noi orientări, care urma să zdruncine din temelii preceptele tradiţionale ale teoriei managementului. Esenţa descoperirii grupului de cercetători de la Harvard, care şi-a propus iniţial studierea efectelor iluminatului asupra productivităţii muncitorilor, este reprezentată de relevarea spectaculoasă a forţei organizaţiei informale. S-a observat astfel în cursul experimentelor că limitele colaborării umane, eficienţa, productivitatea crescută, climatul propice de activitate, satisfacţia în muncă, identificarea cu munca efectuată etc. sînt determinate mult mai mult de organizarea informală decît de organizarea formală a unei întreprinderi; cu alte cuvinte, ele nu derivă total din organizarea logică a întreprinderii, ci din particularităţile grupului de muncă informal. Distribuţia atracţiilor şi respingerilor în grupul de muncă, elementele de rutină, legăturile tradiţionale, sistemul convenţiilor, al obiceiurilor şi al normelor elaborate de grup, climatul psihologic general sînt doar cîteva aspecte care în opinia acestui curent, intitulat *Human*

Relations, structurează eficiența muncii individuale și de echipă în cadrul unei întreprinderi.

Școala denumită „*Scientific Management*" și cea axată pe „*Human Relations*" erau în multe privințe diametral opuse. Prima absolutizează tehnicizarea exercitării profesiunii și sistemul retribuțiilor, iar cea de-a doua amploarea relațiilor interpersonale.

După 1960, Amitai Etzioni încearcă o sinteză a acestor două școli în ceea ce el denumea *modelul* sau *viziunea structuralistă*. Premisele acestei sinteze se referă la instituirea unei relații pozitive între creșterea productivității prin raționalizări, și ipoteza conform căreia între individ și organizație există întotdeauna o anumită măsură de tensiune și conflict[1].

Viziunea structuralistă implică o critică justificată a lui „*Human Relations*". Vorbind despre ameliorarea spațiului social, școala lui „*Human Relations*" pierde din vedere că în cadrul unei organizații industriale capitaliste interesele grupurilor sînt diferite și ireconciliabile; avem în vedere împărțirea profitului și interesele capitalistului. Școala lui „*Human Relations*" s-a lăsat furată de „magia" relațiilor informale, întunecînd sau estompînd opozițiile existente în capitalism.

Dar nici structuraliștii, cu toate criticile aduse școlii lui „*Human Relations*" și în ciuda încercării de a vedea organizația ca un întreg în care se înfruntă grupări și interese diferite, nu reușesc să depășească un anumit impas. Ei ajung la ... instituționalizarea conflictului și la „manipularea" lui în sensul măririi contribuției pozitive a acestuia la sistemul organizației.

Intenția noastră nu este de a epuiza seria teoriilor americane clasice și contemporane în domeniul organizațiilor. Aceste teorii sînt în principal reflexul *tendințelor fundamentale* din sociologia americană și al interacțiunilor inevitabile dintre aceste tendințe (*funcționalism, survey analysts* și *teoreticienii relațiilor interpersonale*). Putem menționa aici teoria cooperării a lui Chester I. Barnard, teoria sistemelor sociale ale lui Talcott Parsons, teoria funcționalistă a lui Peter M. Blau, teoria deciziei a lui James G. March și Herbert A. Simon și teoria sistemelor deschise a lui Daniel Katz și Robert L. Kahn.

La toți acești teoreticieni putem observa aceeași tendință permanentă de a integra, de a menține și de a justifica natura conflictuală a organizațiilor capitaliste.

ASPECTE PSIHOLOGICE ALE AUTORITĂȚII ȘI CONDUCERII ÎNTREPRINDERILOR INDUSTRIALE. SISTEMUL LIKERT

Începînd încă din 1947, Institutul de științe sociale al Universității din Michigan a început un vast program de studii pentru a descoperi care este structura organizațională și care sînt principiile conducerii care determină productivitatea maximă a unei întreprinderi și satisfacția generală a membrilor ei.

---

[1] A. Etzioni, *Modern Organization*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964.

Alături de măsurarea tipurilor de conducere și a altor variabile psihologice implicate în întreprinderile cele mai eficiente și în cele cu productivitate scăzută, o atenție deosebită a fost acordată evaluării eficienței administrative (costul producției, productivitatea, pierderile, fluctuația cadrelor etc.). În esență, studiile efectuate în zeci de întreprinderi au arătat că principiile și practicile utilizate de conducătorii întreprinderilor cu înaltă productivitate diferă în mod semnificativ de cele utilizate în conducerea întreprinderilor cu productivitate scăzută. S-a observat astfel că, în general, managerii acordă o mare atenție în principal rezultatului final al întreprinderii, produselor, profitului, vînzării etc., adică elementelor denumite de Rensis Likert în *New Patterns of Management* (1961), variabile finale. Puține întreprinderi reflectă în stilul conducerii o preocupare expresă pentru problemele legate de tipul conducerii, de motivația muncii, de modalitatea luării deciziilor, de structura relațiilor dintre salariați, de controlul problemelor legate de creativitate, de tipul performanțelor obținute în activitatea de producție. Ipoteza fundamentală a lui Likert este că o anumită *structură organizatorică*, cu un anumit *tip de conducere*, determină în mod specific rezultatul final al întreprinderii respective.

Într-o lucrare mai recentă, *The Human Organization* (1967), Likert distinge patru tipuri de sisteme de conducere progresiv favorabile unei productivități crescute în cadrul întreprinderii. *Primul* sistem este unul *integral coercitiv*, apropiat de modelul birocratic al lui Weber. Ordinele pleacă din vîrful piramidei spre nivelurile inferioare, trecînd prin toate straturile ierarhice și solicitînd supunerea necondiționată. *Al doilea* sistem de conducere este un *sistem mai participativ*. Nu se poate vorbi însă de participare la conducere, întrucît ordinele mai pleacă încă de sus în jos, iar de la nivelurile inferioare pleacă doar o mică cantitate de informație, necesară emiterii ordinului. *Al treilea* sistem de conducere, denumit *consultativ*, se caracterizează prin faptul că managerii — ierarhia superioară — consultă subordonații asupra opiniilor lor în legătură cu o anumită decizie, dar țin seama de aceste opinii numai dacă doresc. *Al patrulea* sistem de conducere este, după părerea lui Likert, cel mai *participativ* și mai eficient. Denumit de el *Overlaping Group Structure System*, acest sistem se caracterizează în esență, prin faptul că fiecare conducător de întreprindere este simultan membru a două sau mai multe grupuri de lucru și de decizie de care trebuie să țină seama.

În lucrarea la care ne referim, Likert propune o scală și un chestionar destinate măsurării sistemului de conducere care caracterizează o anumită întreprindere industrială. Măsurarea a șapte variabile organizaționale, considerate de Likert semnificative, va oferi poziția pe care o ocupă organizația în ce privește stilul conducerii utilizate. Variabilele organizaționale sînt : motivația, procesul de comunicație, interacțiunile dintre membri, luarea deciziilor, stabilirea scopurilor, controlul și performanțele realizate.

După determinarea structurii conducerii din întreprinderea respectivă, Likert propune un set de tehnici și de metode menite să schimbe ceea ce denumește variabilele cauzale, cu alte cuvinte caracteristicile fundamentale sau tipul general de conducere. Schimbarea acestor variabile atrage după sine modificarea unui alt set de variabile intermediare,

cum ar fi atitudinile membrilor întreprinderii față de stilul conducerii, gradul de coeziune și interacțiune de grup, nivelul satisfacției și identificării cu întreprinderea etc. Modificările operate au ca urmare ameliorarea rezultatului final, a variabilelor finale, adică productivitatea muncii, gradul fluctuației, absenteismul, costul producției, economicitatea etc.

Sistemul Likert este în prezent sistemul aplicativ de cea mai largă răspîndire în psihosociologia organizațională americană. Ceea ce Likert și întreaga școală modernă a lui „*Human Resources*" trece însă cu vederea este faptul că cele mai multe caracteristici negative ale unui anumit tip de conducere nu derivă atît din trăsăturile de personalitate și din opinia despre *leadership* a conducătorilor, cît din însăși esența relațiilor capitaliste de producție.

INDIVIDUL ÎN CADRUL ORGANIZAȚIEI

În ultimii ani, în psihosociologia organizațională s-au efectuat nenumărate studii care au avut ca rezultat infirmarea sau reconsiderarea a numeroase teorii și descoperiri anterioare privind particularitățile psihologice și psihosociale ale indivizilor în cadrul unei întreprinderi.

Integrați într-o întreprindere economică, indivizii dezvoltă o întreagă psihologie adecvată activității depuse în comun și condițiilor specifice ale muncii lor. Astfel, în procesul activității, oamenii se caută între ei manifestînd tendința dobîndirii unui *status* și a unui prestigiu favorabil. Ca urmare, ei încearcă să evite stările ambigue, situațiile confuze care apar în relațiile dintre ei, stări generatoare de anxietate și de aprehensiune. În urma integrării și adaptării la viața unității în care lucrează, indivizii dezvoltă un șir întreg de satisfacții sau de insatisfacții, legate în bună parte de nivelul lor de aspirații profesionale și sociale.

Și sfera percepției sociale suferă anumite transformări. Indivizii percep într-un anumit fel relațiile lor cu ceilalți și relațiile dintre ceilalți în afara lor. O percepere distorsionată a propriei lor poziții și participări în cadrul unei întreprinderi se repercutează adesea negativ asupra întregii întreprinderi. În stilul de muncă al unor conducători de întreprinderi economice se pot observa vicii de percepție a atribuțiilor personale, a poziției sau a relației lor cu colectivul cu care lucrează. În cuprinsul procesului de producție, conducătorul încalcă deseori, voit sau nevoit, atribuțiile subordonaților săi. Se pare că uneori o dominantă în sistemul preocupărilor unui conducător de întreprindere induce o anumită iluzie a competenței sale exclusive și o anumită nerăbdare în urmărirea rezultatelor activității. Uneori conducătorul ierarhic încalcă în mod deliberat atribuțiile subordonaților săi pentru ca prin intermediul autorității superioare și al unor informații, cunoștințe și decizii necunoscute mai jos să sporească statusul și prestigiul său individual.

Nenumărate studii se întreprind în prezent asupra motivației acțiunilor individului în cadrul unei întreprinderi. S-a observat astfel că, dacă un conducător ar vrea să determine pe un subordonat X care face un lucru A să renunțe și să se ocupe de lucrul B, problema nu este de a găsi tipul celei mai eficiente influențări, ci de a studia cum va răspunde

individul *X* la această nouă direcție spre care este îndrumat. Specialiști în cercetarea motivației, ca John Atkinson și Dorwin Cartwright, arată că multe teorii asupra substratului motivațional al acțiunilor umane sînt inadecvate, întrucît nu iau în considerație activitatea ce se desfășoară și forțele care o susțin atunci cînd se propune o activitate substitutivă. Se remarcă de asemenea diverse încercări de a aplica, prin analogie în spațiul psihosocial, cunoștințe dobîndite din cercetarea de psihologie generală și experimentală.

CERTITUDINILE ȘI LABIRINTURILE PSIHOLOGICE ALE GRUPULUI MIC

Într-un studiu publicat în „American Sociological Review" nr. 32 din 1967, intitulat *The Hawthorne Studies : A Radical Criticism*, A. Carrey infirmă marea majoritate a descoperirilor devenite clasice ale cercetătorilor de la Harvard în domeniul grupului mic. Școala lui „*Human Relations*" arătase, printre altele, că productivitatea unui muncitor nu este determinată de „capacitatea" sa fizică, ci de cea *socială*. De asemeni muncitorii reacționează față de conducere sau supervizare nu ca indivizi, ci ca membri ai unui grup. Ca atare, instituind relații prietenești de apropiere între supervizor și grupul de muncă, crește gradul de mulțumire și buna dispoziție în grupul respectiv, ceea ce are ca urmare creșterea productivității în acel grup. Carrey arată însă că, dimpotrivă, nu stilul prietenos al supervizării afectează creșterea productivității, ci creșterea productivității îi face pe supervizori să fie mai apropiați și să se preocupe mai mult de muncitori. Cercetări mai recente, efectuate de Lowin și Craig (1968), au demonstrat, fără însă a absolutiza, posibilitatea perfect întemeiată a acestei tendințe contrare.

După cum relevă Karl E. Weik, încă Georg Simmel, în eseul intitulat *Nivelul social și individual* (1917), demonstrase că acțiunile grupurilor mici sînt mai directe, mai puțin ambivalente, mai puțin ezitante și mai puțin confuze decît acțiunile indivizilor. De asemenea grupul manifestă o discrepanță mult mai mică între voință și act, între mijloace și scop. Cercetări mai noi au pus în evidență faptul că grupurile dezvoltă o tendință contrară planificării acțiunilor. Acesta pare a fi punctul lor tare și slab. Cînd au un anumit scop, grupurile tind să treacă la acțiune fără a dezvolta întotdeauna suficiente alternative strategice pentru asigurarea succesului acțiunii. Totodată ele tind să emită aprecieri și să estimeze soluțiile chiar înainte de a asambla toate aspectele posibile. Mai precis, grupurile caută soluții chiar înainte de a avea certitudinea asupra naturii adevărate a problemei.

În altă ordine de idei, grupurile sînt supuse unor forțe și presiuni opoziționale și adesea neașteptate. Cu ani în urmă, Allport și alți cercetători au pus în evidență existența în spațiul psihologic al grupului a unei presiuni spre uniformitate. F.H. Allport (1920) organizase o situație experimentală, punînd subiecții să facă aprecieri asupra caracterului plăcut sau neplăcut al unor mirosuri. În grup s-a observat o moderare a aprecierilor și o tendință de evitare a folosirii unor calificative extreme. Allport a atribuit acest fenomen unei „atitudini de conformism social", pe care indivizii o adoptă în situații sociale, chiar în absența comunicației

dintre ei. Ulterior acest fenomen a fost confirmat de studiile lui Muzafer Sherif, iar mai recent de Asch.

Cercetările recente au relevat însă și existența în cadrul grupului a unor forțe și presiuni spre insimilitudine, spre diferențiere. Indivizii în grup dezvoltă o direcție perceptivă menită să surprindă similitudinile dintre ei și ceilalți membri în scopul formării unor legături durabile de grup. Paralel însă ei dezvoltă și o tendință spre perceperea deosebirilor dintre ei și ceilalți în scopul formării și păstrării individualității (K. Weik, 1969).

Un accent deosebit se pune în prezent pe studiul factorului emoțional în grup. Se pare că formarea și funcționarea unui grup sînt mereu însoțite de un „strat" emoțional specific, constant, surprinzător și greu de explicat.

Grupurile conțin și stări conflictuale, care uneori se sting de la sine, iar alteori necesită adoptarea unor măsuri de soluționare exprese. Atunci cînd în grup apare o situație conflictuală care amenință distrugerea grupului și alterarea relațiilor dintre membri, soluționarea conflictului trebuie să se realizeze în limitele menținerii punctelor de vedere polare și nu a anulării acestora prin soluții de compromis sau prin „împăcarea" totală a contradicțiilor ivite. Un anume grad de competitivitate sau luptă de opinii mărește viabilitatea și creativitatea grupului.

Importanța studiului psihosocial al grupului mic în întreprinderile industriale este evidentă. Cunoașterea caracteristicilor psihologice ale structurii, a relațiilor, a motivelor, a atitudinilor etc. din cadrul grupului mic permite organizarea sa optimă în scopul sporirii eficienței sale productive și al creșterii satisfacției generale a membrilor.

În prezent asistăm însă din ce în ce mai mult în S.U.A. la dezintegrarea echipelor de muncă și a vecinătății de muncă. Înalta specializare a procesului tehnologic duce la izolarea indivizilor și a locurilor de muncă. Oamenii sînt din ce în ce mai depărtați unii de alții și din ce în ce mai singuri. Una dintre soluțiile remedierii acestei situații este constituirea așa-numitelor echipe sau colective de decizie, care să se deplaseze de la un loc la altul, executînd în comun operațiile cerute de procesul tehnologic.

PSIHOLOGIA REZOLVĂRII PROBLEMELOR

Există în psihologia organizațională modernă o întreagă suită de încercări, uneori fructuoase, alteori lipsite de consistență, în vederea integrării cunoștințelor și descoperirilor privitoare la rezolvarea problemelor în grup (*Group problem solving*), la studiul eficienței organizațiilor în general și a celor industriale în special. Cele mai reprezentative încercări sînt cele ale lui Kelly și Thibaut (1954), Hoffman (1964), Norman R.F. Maier și foarte recent Rensis Likert, ultimii de la Departamentul de psihologie al Universității din Michigan.

Totodată se fac eforturi și în direcția analizei gîndirii creatoare a individului în cadrul specific al organizației economice, încercări legate în varianta lor superioară de numele lui Karl E. Weik de la Universitatea din Minnesota.

Se pare că rezolvarea problemelor în grup are deopotrivă avantaje şi dezavantaje faţă de rezolvarea lor individuală. Numeroase cercetări au pus în evidenţă existenţa unui număr de factori care activează potenţialul de soluţionare a problemelor în grup şi factori care diminuează acest potenţial.

Activarea potenţialului de soluţionare poate fi obţinută, după N.R.F. Maier, în cazul în care se măreşte suma totală a informaţiei existente, întrucît în cadrul unui grup există întotdeauna mai multă informaţie decît la oricare dintre membrii săi. Este necesară de asemenea mărirea numărului de abordări ale unei probleme. Indivizii abordează deseori problemele în mod limitat şi se împotmolesc destul de uşor pe parcurs. Uneori o adevărată „spaimă subiectivă" îi împiedică să lărgească deliberat cîmpul situaţiei problematice pentru a găsi soluţia cea mai bună.

Rezolvarea problemelor trebuie să se facă într-o atmosferă participativă. Indivizii acceptă şi acţionează pentru punerea în aplicare a soluţiei mult mai repede dacă soluţia a fost descoperită de întregul grup şi nu de unul dintre membrii. Participarea în găsirea soluţiei oferă avantajul unei mai bune înţelegeri a deciziei care urmează a fi adoptată. Deseori transmiterea soluţiei găsite ridică probleme mai mari decît găsirea ei.

Printre factorii care determină pasivismul grupului în soluţionarea problemelor se menţionează :

— presiunea sau conformismul social : de multe ori opiniile care întrunesc majoritatea tind să-şi găsească acceptarea indiferent de gradul lor de exactitate ;

— dominaţia individuală : deseori în actul de soluţionare se impune şi domină discuţia nu cel mai bun soluţioner din grup ;

— apariţia unui scop secundar de natură conflictuală : diferite alternative ivite în cursul soluţionării cîştigă diferiţi adepţi, iar scopul devine uneori cel al cîştigării deciziei şi nu al găsirii celei mai bune soluţii ;

— existenţa la indivizi a unor inevitabile limite perceptive şi informaţionale care îi împing spre căutarea soluţiei în imediata vecinătate a problemei.

În cadrul unei întreprinderi economice întîlnim mai multe grupuri de muncă confruntate frecvent cu necesitatea soluţionării de probleme. Un rol fundamental în organizarea adecvată a cursului de soluţionare a problemei în grup revine *liderului*. El este cel care trebuie să susţină şi să mărească factorii activatori, reducînd şi anihilînd pe cei care creează pasivism şi inerţie în grup. Sarcina liderului este de a transforma contradicţia din grup în element de stimulare a inovaţiei, de a ajuta ca înaintea căutării soluţiei toţi membrii *să ştie* care este problema, să susţină punctele de vedere constructive şi să le respingă pe cele negative. În acest scop, liderul nu trebuie să fie neapărat cel ce aduce soluţia, ci rolul său este de a primi informaţia, de a clarifica problema, de a facilita comunicaţia dintre membri, de a integra răspunsurile într-unul singur, de a întreţine discuţia şi de a sumariza punctele de vedere. Liderul trebuie să distingă între transmiterea informaţiei şi încercarea de a impune un punct de vedere propriu. Menirea sa nu este de a respinge ipoteze, ci de a înţelege, iar aprecierile personale şi interesele sale proprii nu trebuie să transpară niciodată în dezbaterea unei situaţii problematice.

Un aspect fundamental al soluționării problemelor în cadrul unui grup integrat într-o unitate social-economică este *planificarea* acțiunilor. Planificarea acțiunilor este studiată de un număr de psihologi în concordanță cu capacitatea gîndirii de a rezolva probleme și de a opera în universul instabil al predicției unor stări și situații viitoare.

Aflați sub influența curentului behaviorist, a variantelor sale și a altor curente din psihologia contemporană, un mare număr de psihologi și de psihosociologi americani pun sub diverse forme la îndoială virtuțile, eficiența și posibilitățile planificării. Pentru Karl W. Weik, de pildă, „a planifica bine" reprezintă pierdere de timp, întrucît, arată el, nimeni nu poate ști care va fi rezultatul acțiunii. În concepția sa, planul este bun doar pentru că poate fi referit la acțiuni analoge din trecut, iar astfel mijloacele de realizare a actului devin explicite. Planul nu poate anticipa însă contigențele viitoare. În concluzie, Weik recomandă nu planificarea, ci acțiunea continuă indiferent de natura, rostul sau direcția acesteia.

În punctul de vedere al lui K. Weik se observă o îmbinare tipică a curentului behaviorist îngust și a variantei clasice a gestaltismului din psihologie. Weik sacrifică, într-un fel, întreaga gîndire umană prospectivă, aruncînd-o în haosul încercării și erorii de dragul ideii de retrăire și încărcare cu sens a experienței trecute. El ignoră pașii mici, mersul spiralat, caracterul procesual, natura probabilistică a gîndirii în rezolvarea problemelor și în predicția unor stări viitoare.

Weik nu neagă virtuțile planificării la scară economică de ansamblu. Punînd însă la îndoială capacitatea de planificare general umană și a grupurilor de muncă, el strecoară o umbră de scepticism asupra planificării ca instrument de dezvoltare a economiei în general. Problema nu este însă de a pune la îndoială planificarea, ci de a analiza posibilitățile ei concrete. Fără îndoială, planificarea va avea întotdeauna anumite limite, care trebuie mereu incluse în calcul și chiar „planificate" fără a le absolutiza însă vreodată. Nu trebuie omise, de asemenea, limitele pe care le impune societatea capitalistă încercării de planificare.

„INOVAȚIA" LUI „SENSITIVITY TRAINING"

Metoda cea mai larg răspîndită în prezent pentru sporirea eficienței organizațiilor social economice este „T-grupul", sau „*Sensitivity training*". Metoda mai poartă și numele de „L-grup" (*learning-group*) sau „*Laboratory training*". Unii autori trasează chiar unele deosebiri între aceste metode, ele nefiind însă altceva decît variante ale aceleiași idei de bază.

Reuniți în aceste grupuri de „*Sensitivity training*", indivizii, sub conducerea psihosociologului, se concentrează asupra vieții și reacțiilor lor afectiv-emoționale, determinînd modul în care aceste reacții afectează relațiile lor cu ceilalți membri ai colectivului în care muncesc, capacitățile și slăbiciunile lor. Cu alte cuvinte, ședințele de „*Sensitivity training*" reiau și focalizează atenția indivizilor asupra unor experiențe proprii anterioare, care au fost ignorate sau care au trecut *pe lîngă* zonele afectivității.

Cine participă la aceste ședințe? În general, conducătorii de întreprindere, funcționari cu responsabilități mai deosebite, dar și muncitori

sau alți membri simpli ai unor organizații social-economice. În cursul acestor ședințe, oamenii sînt îndrumați să descopere că își datorează reciproc mai multă înțelegere, mai multă atenție, mai multă simpatie în situații critice. Indivizii obțin o imagine a influenței pe care o au în mod obișnuit asupra celorlalți membri ai grupului. Analizînd în grupul artificial constituit pentru „*Sensitivity training*" aspecte ca înțelegerea reciprocă, coeziunea de grup, climatul general, natura conflictelor etc., participanții obțin și cunoștințe noi pentru activitatea lor în grupul de muncă din care provin. În principal însă se urmărește anihilarea sau cel puțin atenuarea stărilor de spirit generate de relațiile nemijlocite de muncă, estomparea contradicțiilor sociale și dezvăluirea, în numele complexității personalității omenești, a unui univers uman dominat de trăiri greu de înțeles, în care viața emoțională este adusă în prim plan.

Cei mai reprezentativi în acest domeniu de preocupări în S.U.A. sînt Chris Argyris, Warren Beniss, Gordon L. Lipitt, Arnold Tannenbaum și Charles Seashore. În 1970 a apărut chiar un tratat intitulat *Sensitivity, Training and the Laboratory Approach*, editat de Robert T. Goliembiewski și Arthur Blumberg. Aceste ședințe de laborator vizează deci un program educațional subordonat intereselor societății capitaliste și tind spre surmontarea dificultăților ivite la locul de muncă.

Între intențiile inițiale și eficiența în fapt a acestor programe educaționale există o discrepanță perpetuă. Cercetările întreprinse asupra rezultatelor unor asemenea ședințe de „*Sensitivity training*" au relevat succese puțin semnificative; mai mult decît atît, cele obținute nu pot fi referite cu certitudine la influența acestor acțiuni.

*

Organizațiile în general și cele industriale în special devin din ce în ce mai complexe. Creșterea nivelului lor tehnic și tehnologic determină o creștere continuă a nivelului general de pregătire a indivizilor. În același timp se schimbă și structura organizatorică a întreprinderilor. Se caută formule din ce în ce mai eficiente. Mulți specialiști înclină să creadă că organizațiile industriale ale viitorului vor cuprinde echipe temporare de soluționare a problemelor în scopul realizării unei dinamizări structurale a acestor întreprinderi.

În cadrul celui de-al VII-lea Congres mondial de sociologie de la Varna din 1970, la secția în care se dezbăteau probleme ale sociologiei organizațiilor se făcea constatarea că dezvoltarea impetuoasă a sociologiei organizațiilor a marcat și căderea ei într-un impas. Știința organizării, sociologia sau psihologia singure nu pot surprinde problemele complicate ale organizațiilor.

Creșterea continuă a complexității unităților economice de toate tipurile cere cu necesitate abordarea multidisciplinară a integrării factorului uman în cadrul acestor întreprinderi în scopul sporirii continue a eficienței lor.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior—LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Collège de redaction : CRIZANTEMA JOJA, S. M. MILCOU, Gr. C. MOISIL, ROMAN MOLDOVAN, O. ONICESCU, D. PIPPIDI, S. ȚIȚEICA, **Recherches sur la philosophie des sciences**, 1971, 669 p., 38 lei.

ATH. JOJA, **Recherches logiques**, 1971, 546 p., 35 lei.

Sous la direction de ATH. JOJA, **Recherches sur l'Organon**, 1971, 173 p., 17 lei.

Contribuții la sociologia culturii de masă, vol. II : sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 282 p., 14,50 lei.

AMMONIUS și STHEPANUS, **Comentarii la tratatul Despre Interpretare al lui Aristotel**, însoțite de textul comentat. Traducere, cuvînt înainte, note și comentarii de Constantin Noica, 1971, 213 p., 13, 50 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei ; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei, vol. III, 1970, 499 p., 34 lei ; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

Acad. ATH. JOJA, Studii de logică, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, Zgomotul și activitatea umană, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÎNOIU, Relațiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, Empatia (cercetări experimentale), 1971, 182 p., 7,25 lei.

REV. FILOZ., 18, *10*, P. 1233–1356, BUCUREȘTI, 1971

I. P. I. — c. 2898

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL, 18, 10, 1971

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 18, 11, 1971

I 7980

TOMUL 18, 1971

DIN SUMAR:

DIMENSIUNI EPISTEMOLOGICE ȘI AXIOLOGICE ALE CONCEPTULUI DE ACȚIUNE POLITICĂ
ION PIETRARU

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ-TEHNICĂ, REVOLUȚIA TEHNICĂ-MILITARĂ ȘI IMPLICAȚIILE LOR POLITICE
VALTER ROMAN

NOTE DESPRE STUDIUL PREVIZIUNII CA ATRIBUT AL CONDUCERII
EMIL MIHULEAC

NOTE CRITICE ASUPRA CONCEPȚIEI TEHNOCRATICE
ELENA MUREȘAN

REABILITĂRI FILOZOFICE
HENRI WALD

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 18, 11, 1971

1930

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin Întreprinderea de comerț exterior „LIBRI" căsuța poștală 134—135, (Calea Victoriei 126, București, România) sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

; 7980

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 11 1971

SUMAR

Pag.

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ – OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

- ION PIETRARU, Dimensiuni epistemologice și axiologice ale conceptului de acțiune politică 1363
- VALTER ROMAN, Revoluția științifică-tehnică, revoluția tehnică-militară și implicațiile lor politice 1375
- EMIL MIHULEAC, Note despre studiul previziunii ca atribut al conducerii. . . 1393
- VASILE TONOIU, Semnificația epistemologică a fenomenologiei deschise 1405
- ILIE PÂRVU, Construcția semantică a logicii inductive (II) 1421

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DUMITRU MAZILU, O cercetare remarcabilă cu privire la rolul, sensul și perspectivele națiunii 1437
- ELENA FLOREA, O nouă abordare teoretică a problematicii națiunii 1447

CRONICA IDEILOR

- ELENA MUREȘAN, Note critice asupra concepției tehnocratice 1453

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- HENRI WALD, Reabilitări filozofice 1463

CONSULTAȚII

- VICTOR DEACONU, Cu privire la clasificarea legilor dezvoltării sociale 1477

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Cu privire la cel de al VII-lea Congres Internațional de estetică 1487

Necrolog 1489

Rev. Filoz., **18**, *11*, p. 1357–1490, București, 1971

13677

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 11** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ИОН ПЬЕТРАРУ, Эпистемологические и аксиологические размеры понятия политического действия 1363
- ВАЛЬТЕР РОМАН, Научно-техническая революция, военно-техническая революция и их политические последствия 1375
- ЭМИЛЬ МИХУЛЯК, Заметки об изучении предвидения как неотъемлемой стороны управления 1393
- ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Эпистемологическое значение открытой феноменологии 1405
- ИЛИЕ ПЫРВУ, Семантическое построение индуктивной логики (II) 1421

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Важное исследование относительно роли, смысла и перспектив нации 1437
- ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Новое теоретическое рассмотрение проблематики нации 1447

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ЕЛЕНА МУРЕШАН, Критические заметки о технократических взглядах 1453

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- АНРИ ВАЛЬД, Философские реабилитации 1463

КОНСУЛЬТАЦИИ

- ВИКТОР ДЕАКОНУ, О классификации законов общественного развития 1477

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- О VII Международном конгрессе по эстетике 1487
- Некролог 1489

Rev. Filoz., **18**, *11*, p. 1357–1490, Bucureşti, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 11 1971

SOMMAIRE

Page

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES

- ION PIETRARU, Dimensions épistémologiques et axiologiques du concept d'action politique 1363
- VALTER ROMAN, La révolution scientifique et technique, la révolution technico-militaire et les implications politiques 1375
- EMIL MIHULEAC, Notes relatives à l'étude sur la prévision — comme attribut de la direction 1393
- VASILE TONOIU, Signification épistémologique de la phénoménologie ouverte 1405
- ILIE PÂRVU, La construction sémantique de la logique inductive (II) 1421

OPINIONS SUR QUELQUES LIVRES

- DUMITRU MAZILU, Une remarquable étude concernant le rôle, le sens et les perspectives de la nation 1437
- ELENA FLOREA, Nouvelle manière d'aborder théoriquement la problématique de la nation 1447

CHRONIQUE DES IDÉES

- ELENA MUREŞAN, Notes critiques se rapportant à la conception technocratique 1453

NOTES PHILOSOPHIQUES

- HENRI WALD, Réhabilitations philosophiques 1463

CONSULTATIONS

- VICTOR DEACONU, Sur la classification des lois du développement social 1477

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Au sujet du XIIe Congrès international d'esthétique 1487
- Nécrologue 1489

Rev. Filoz., **18**, *11*, p. 1357–1490, Bucureşti, 1971

"Este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date o dată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzătoare noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice.

...A fi cu adevărat marxist-leninist înseamnă a fi un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou pe care îl deschide omenirii socialismul și comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine pornind de la realitățile și cerințele arzătoare ale zilei de azi, precum și de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienței de ieri, și de azi".

NICOLAE CEAUȘESCU

Expunere cu privire la PROGRAMUL P. C. R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste.

3 noiembrie 1971.

STUDII ŞI ARTICOLE

DIMENSIUNI EPISTEMOLOGICE ŞI AXIOLOGICE ALE CONCEPTULUI DE ACȚIUNE POLITICĂ

DE

ION PIETRARU

1. MOTIVAȚIA CERCETĂRILOR ACTUALE DE PRAXIOLOGIE POLITICĂ

În ultimele decenii, atît în literatura filozofică marxistă, cît şi în studii nemarxiste s-au făcut eforturi de elaborare a unei teorii generale a acțiunii sociale eficiente.

Încercările de a dezvolta o construcție logică închegată despre acțiunea umană se explică, printre altele, prin creşterea importanței economice şi sociale a activității de conducere a sistemului social în ansamblu în direcția raționalizării şi optimizării structurilor interne, a formelor şi a metodelor de activitate socială în toate compartimentele constitutive ale sistemului social.

Acest proces de optimizare a acțiunilor sociale pentru configurarea cadrului de funcționalitate sporită a sistemului conducerii, a elaborării şi adoptării fundamentate ştiințific, element indispensabil în efectivizarea ştiinței conducerii, este înrîurit, favorizat şi de noile cuceriri ale ştiinței şi tehnicii contemporane, de afirmarea unor domenii ale ştiinței ca cibernetica, teoria probabilităților, informatica, teoria jocurilor şi mai ales de procesul matematizării ştiințelor sociale, de folosirea mereu mai largă a procedeelor simbolice, a metodelor formalizării şi axiomatizării, de afirmarea tot mai pronunțată a praxiologiei *, toate acestea fiind discipline cu

* Termenul de *praxiologie* ca *ştiință a acțiunii eficiente* a constituit un obiect de investigație ştiințifică în gîndirea social-politică din ultimele decenii. Conceptul a fost introdus în ştiințele teoretice de filozoful T. Kotarbinski în lucrarea *Traktat ot dobrej rabocie* (Tratat despre lucrul bine făcut) (ed. 1, 1955; ed. 2, 1958, ed. 3, 1965; traducere engleză, *Praxiology, An introduction to the Science of Eficiente Action*, Pergamon Press, 1965). Preocupări de abordare a acțiunii umane, dar mai ales de analiză a structurii sociale, întîlnim la sociologul american T. Parsons, care din 1937 (*The Social System*, New York, Free Press, *Toward a General Theory of Action*, în colaborare cu E. Shils, Harvard University Press, retipărită în 1962; *The Structure of Social Action*, vol. I, New York, The Free Press, Collier, Macmillan, Ltd.,

Rev. Filoz., p. 18, 11, p. 1363 – 1374 Bucureşti 1971

caracter operațional, care exercită un rol hotărîtor în scientizarea acțiunilor umane în toate domeniile vieții sociale.

Însuși Marx a formulat principiul, verificat de practica socială, conform căruia creșterea gradului de eficiență și de intervenție a științei și, consecutiv, a individului la scara microsocială este în dependență nemijlocită de măsura în care posedă și utilizează instrumentele matematice, tehnicile moderne de calcul etc. ca modalități de sintetizare și de esențializare a valorilor politice și culturale, de extragere a noului prin eliminarea cît mai atentă a erorilor, a aprecierilor aproximative, a subiectivismului și arbitrarului în strategia dezvoltării sociale. Inovația socială autentică nu poate fi realizată în afara acestor deziderate cu care se confruntă în epoca contemporană dialectica modernizării sociale. Aceasta determină mutații și exigențe noi în definirea coordonatelor, a orizonturilor acțiunii politice, a cărei prevalență în configurarea totalității activităților sociale este o realitate recunoscută nu numai de politologi, ci și de filozofi, sociologi marxiști sau nemarxiști contemporani. Mai ales în ultimii ani sînt tot mai frecvente opiniile potrivit cărora activitatea politică trebuie să folosească amplu cuceririle științei în domeniul tehnicilor operaționale, iar știința conducerii este concepută ca o disciplină nu numai strict politologică, preocupările ei fiind mult mai largi, astfel încît ea se definește ca o disciplină praxiologică generală, al cărei obiect de cercetare este în primul rînd sistemul social în ansamblu, privit în unitatea, diversitatea și autonomia relativă a părților sale constitutive.

Nu întîmplător unii cercetători marxiști ** din țara noastră, în momentul cînd circumscriu sfera, statutul științei conducerii, domeniul ei de cercetare, consideră în mod justificat această disciplină ca fiind preponderent praxiologică, ceea ce-i conferă caracterul de știință aplicată la nivelul organizării structurii și dinamicii macrosocietății.

Concentrarea cercetărilor politologice asupra aspectului praxiologic al fenomenului politic este motivată operațional, căci dinamica vieții sociale și politice contemporane, intensa activitate politică la nivel național și internațional pun în evidență necesitatea unor modalități și tehnici de investigare a procesului social după criterii motivate științific, care să potențeze la un nivel de maximă eficiență afirmarea individului și a colectivităților în viața socială.

Sub acest raport, știința conducerii are și menirea de a realiza conjuncția dintre fapte și valori, dintre axiologic și praxiologic în transformarea revoluționară a societății, în prefigurarea momentelor prezente și viitoare ale dezvoltării sociale.

Londra, 1968) își perfecționează mereu teoria cu scopul de a redimensiona semnificația și eficiența structurii acțiunii sociale.

La o cercetare mai atentă vom putea descoperi că „acțiunea umană" este prezentă în orice sistem filozofic. Contribuții distincte vom găsi însă la M. Weber (acționalismul social); în sociologia cunoașterii și a raționalizării la W. Pareto, K. Mannheim, M. Scheler, în interpretările pragmatice-behavioriste aparținînd lui G. Sumer; în teoria socială și politică a lui L. F. Ward; în școala sociologică franceză începînd cu A. Comte și terminînd cu M. Duverger, A. Touraine ș.a.

** Asemenea poziții sînt exprimate de : Mircea Malița în studiul *Știința sau arta conducerii*, în „Forum", 1971 nr. 2; P. Apostol, *Domeniul științei conducerii societății socialiste*, în *Știința conducerii societății*, București, Edit. politică, 1971; Ovidiu Trăsnea, *Știința politică, studiu istoric-epistemologic*, Edit. politică, 1970; Ion Tudosescu, *Praxiologie și determinism*, în „Forum" (științe sociale), 1969, nr. 1.

Orînduirea socialistă oferă, prin structurile sale economice și politice, prin cadrul său instituțional, posibilități nelimitate de finalizare eficientă a acțiunii umane. Dar aceasta nu se realizează de la sine. Pentru a se trece de la posibilitate la realizare este necesară o amplă activitate politică. Extrem de semnificativă este teza de însemnătate principială a partidului nostru conform căreia proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, ansamblul relațiilor socialiste creează doar premisa progresului economic, social și cultural.

Această premisă nu asigură prin ea însăși realizarea automată a progresului. În acest scop este necesară promovarea unei vaste activități organizatorice și politice de conducere a tuturor domeniilor vieții sociale, este necesar să se acționeze continuu pentru perfecționarea și optimizarea conducerii și planificării întregii activități sociale.

Caracterizarea sintetică a esenței acțiunii politice în socialism cuprinsă aici oferă o amplă platformă teoretică pentru un studiu politologic aprofundat al societății socialiste. Reținem ideea fundamentală a însemnătății activității organizatorice, deci considerarea factorului politic în societatea socialistă ca servind nemijlocit cauza progresului nelimitat.

Primatul politicului ca pîrghie esențială de acțiune socială este cu pregnanță relevat în *Propunerile de măsuri* prezentate de tovarășul Nicolae Ceaușescu Comitetului Executiv al C. C. al P.C.R. pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii. Acest program de acțiune ideologică, continuînd și adîncind semnificația tezelor congreselor al IX-lea și al X-lea ale Partidului Comunist Român, indică necesitatea acțiunii politice ferme, necesitatea deplinei responsabilități și vigilențe ideologice în toate domeniile de activitate. Nu există domeniu de activitate în afara politicului. De aceea știința politică, ideologia marxist-leninistă a conducerii sociale, trebuie să fie însușită de toți oamenii muncii. O responsabilitate colectivă îi implică pe toți cetățenii țării în realizarea măreților obiective ale partidului, ale întregului popor. „Organele de partid — — se spune în *Propunerile de măsuri* — trebuie să dezvolte la cadrele noastre preocuparea pentru asigurarea condițiilor în vederea participării tot mai largi a maselor la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului și statului, la întreaga viață economică, socială, ideologică și culturală — — expresie elocventă a profundului democratism al orînduirii noastre socialiste" [1].

Realizarea acestui deziderat implică o largă activitate de educare marxist-leninistă, promovarea în mase a ideologiei partidului comunist, a politicii sale, combaterea influențelor ideologice străine. Aceste preocupări majore ale etapei actuale demonstrează primatul politic în întreaga operă de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Automatismul, activitatea rutinieră și spontaneitatea, ca absență a țelurilor mobilizatoare, sînt incompatibile cu esența orînduirii socialiste. Noua orînduire presupune o amplificare, o intensificare a acțiunii sociale, dezvoltarea plenară a creativității umane.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii. 6 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 11.

Funcția organizatorică a factorului politic se bizuie pe justețe și pe adevăr. Aceste caracteristici ale acțiunii politice în socialism, așa cum rezultă din documentele P.C.R., converg spre *competență*, condiție *sine qua non* a eficienței acțiunii sociale.

Imperativelor perfecționării practicii noastre politice le corespunde pe plan teoretic necesitatea concentrării efortului pentru *determinarea funcțiilor praxiologice* ale politologiei, a rolului științei conducerii vieții sociale. Sînt necesare de asemenea clarificări asupra unor probleme mai puțin abordate în literatura marxistă politologică, ca întemeierea epistemologică și axiologică a acțiunii politice, modalități și tehnici în generalizarea activității practice-politice, metode și forme de optimizare a participării la elaborarea și înfăptuirea actelor decizionale, cuprinderea în activitatea politică practică a concluziilor rezultate din cercetarea fenomenelor și faptelor social-politice, dimensiunea prospectivă a științei politice etc.

Toate acestea ne obligă la reflecții asupra statutului epistemologic, axiologic și operațional al acțiunii politice. Numai prin intermediul acestor reflecții se pot desprinde amplu funcțiile acțiunii politice.

Considerăm că necesită de asemenea o aprofundare teoretică și îmbinarea, interferența funcțiilor specifice acțiunii politice, implicațiile acestora la toate nivelele socialului, știut fiind că funcțiile politicului sînt obiectivate în programele politice, care, la rîndul lor, exprimă sintetic mobilurile, interesele și scopurile diferitelor categorii socio-profesionale, grupuri sau clase sociale.

Într-o cercetare operațional-praxiologică a vieții sociale din unghiul de vedere al politologiei, apare pregnant necesitatea desprinderii unității dintre fundamental și aplicativ, aceasta fiind o condiție de ordin gnoseologic în optimizarea activității de conducere a vieții sociale.

Însăși valorizarea actului politic, ale cărei implicații înrîuresc toate domeniile vieții sociale, date fiind noua raportare a politicului, prevalența sa față de economic, rolul său de dominantă modelatoare a ansamblului social, determină o continuă analiză a activității practic-politice. Numai pe acest temei se pot efectua generalizări teoretice în vederea cristalizării inovatoare a obiectivelor și a metodelor care pot concura la dinamizarea eforturilor sociale, individuale și colective ale membrilor societății în direcția progresului multilateral.

Pe această coordonată se înscrie politica consecventă a P.C.R., îndeosebi după Congresul al IX-lea, prin spiritul nou, creator, de perfecționare continuă a planificării și a conducerii economiei naționale, a măsurilor de aplicare creatoare a centralismului democratic și de renunțare la formele de centralizare excesivă, de eliminare a paralelismelor, a verigilor intermediare care se întrepătrund între conducerea centrală și unitățile direct productive.

Un asemenea proces de autentică inovație socială a dobîndit extensiune în întreaga noastră viață socială, dovedindu-și în practică eficiența, ceea ce demonstrează legitatea afirmării rolului conducător politic al partidului comunist în întreaga perioadă de construcție a socialismului și comunismului.

Este un merit istoric al partidului nostru, al tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al P. C. R., care, sesizînd cerințele obiective ale progresului atît la nivel național, cît și internațional, a ridicat la

rang de coordonată esențială a vremii noastre, procesul de continuă perfecționare și optimizare a tuturor acțiunilor social-umane. Accentul pus de partidul nostru pe abordarea în spirit realist a fenomenelor cu care se confruntă edificarea și consolidarea socialismului în România evidențiază valoarea praxiologică a științei politice, a științei conducerii sociale, fără care este de neconceput realizarea cu succes a imperativelor noii societăți.

Trebuie remarcat faptul că, în contextul acestui proces de optimizare a acțiunii sociale de ansamblu pe care-l conduce partidul, efortul de autoperfecționare, de competență plurivalentă a indivizilor, de integrare în activitatea lor a noilor cuceriri ale științei și tehnicii contemporane devine un act permanent, fapt care reclamă necesitatea reciclării și policalificării profesionale a tuturor constructorilor societății noastre socialiste. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „cel care vrea *să conducă* o activitate în viața socială, să contribuie la conducerea societății noastre socialiste trebuie să-și perfecționeze continuu cunoștințele, să studieze cu rîvnă ! Și activitatea de conducere este o știință — poate mai importantă decît alte domenii ale științei —, deoarece pînă la urmă are repercusiuni largi asupra întregii societăți. Un cercetător, dacă a greșit o experiență, poate începe alta. În viața socială, în conducerea politică, orice experiență se răsfrînge asupra vieții întregului popor — și de aceea în acest domeniu nu se pot admite improvizații, trebuie o pregătire temeinică" [2].

La sporirea gradului de competență profesională și de clarviziune se adaugă necesitatea unui spirit de angajare plenară a oamenilor muncii, a activiștilor de partid și de stat, angajare izvorîtă dintr-o înaltă conștiință comunistă. În lumina acestei cerințe, munca de educare politică și ideologică reprezintă o condiție importantă a accelerării ritmului dezvoltării noastre sociale. Ridicarea nivelului ideologic al conducătorilor de partid și al activului de partid, ridicarea nivelului politic, al conștiinței comuniste a tuturor membrilor de partid, al întregului popor „devine o problemă fundamentală pentru asigurarea mersului înainte, în bune condiții, al societății noastre socialiste " [3].

Îmbinarea criteriilor de competență și de responsabilitate, dintre cunoaștere și angajare oferă posibilitatea unei atitudini militante de masă a oamenilor față de destinele noastre naționale, socialiste. Preconizînd un asemenea model de exigență acțională, partidul nostru a determinat faptul ca preocuparea pentru conducerea societății să devină o responsabilitate a întregului popor, a fiecărui cetățean. În *Expunerea la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative* din 9 iulie 1971, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, insista asupra rolului conștiinței oamenilor în realizarea programului partidului : „... Să nu uităm nici un moment de esența nouă a clasei muncitoare din țara noastră, de faptul că ea este atît proprietară cît și producătoare, că în această calitate ea are obligația de a gospodări bine mijloacele ce-i stau la îndemînă spre a

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara C.C. al P.C.R. din 10—13 decembrie 1969*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 570.

[3] Idem, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative. 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 41.

asigura dezvoltarea continuă a societății. *Fiecare are obligația și răspunderea de a-și aduce din plin contribuția la progresul general al societății noastre socialiste*" [4]. Omul societății socialiste trebuie să fie conștient de faptul că, fiind proprietarul mijloacelor de producție, responsabilitatea sa politică, ideologică este deplină în orice domeniu de activitate.

În acest sens, rolul propagandei de partid, al științelor sociale este hotărîtor. Știința politică trebuie să expună cu claritate mecanismul intim de funcționare a societății socialiste, să accentueze asupra rolului conștiinței socialiste în edificarea noii orînduiri. Prin științele sociale trebuie conturat un înalt nivel moral, ideologic și politic. Rezultanta directă a acestui proces este, evident, *redimensionarea spiritului de responsabilitate*, de angajare socială, de acțiune pe fondul autonomiei sporite a organizațiilor de masă și obștești, a tuturor organismelor de largă reprezentare socială, pentru promovarea continuă a tot ceea ce slujește idealurile nobile ale socialismului și comunismului.

2. ÎNTEMEIEREA TEORETICĂ ȘI ETICĂ A ACȚIUNII POLITICE

Din ansamblul conceptelor cu care operează știința politicii, o importanță deosebită are conceptul de *acțiune politică*, concept care presupune și conferă un sens mai precis celorlalte concepte politologice : sistem politic, ideologie politică, relații politice, regim politic, instituții politice. Ca în orice tip de acțiune, și în domeniul acțiunii politice distingem un moment cognitiv și unul practic propriu-zis ; primul vizează concepția, întemeierea rațională, iar al doilea are în vedere actul nemijlocit, transformator, procesul de realizare a concepțiilor și a idealurilor politice. În măsura în care se urmărește o eficiență sporită a actului, evident că trebuie acordată o prealabilă atenție momentului cognitiv (explicativ și previzional).

Domeniul politic al cunoașterii devine astăzi tot mai mult un compartiment al cunoașterii științifice, politica nemaifiind doar artă, ci în primul rînd știință, o știință căreia trebuie să i se fixeze un statut epistemologic riguros. Acțiunile politice trebuie să se întemeieze pe o riguroasă tactică și strategie științifică, astfel încît astăzi agentul, conducătorul politic nu mai poate fi un simplu vizionar, el trebuie să întrunească calitățile unui veritabil om de știință, de acțiune.

Acțiunea politică în condițiile societății socialiste capătă dimensiuni noi, indicele ei de creativitate fiind în directă corelație cu receptivitatea față de transformările economice și sociale produse la scară națională și pe plan mondial, de modificările survenite în domeniul relațiilor umane. Pentru a conferi caracter creativ activității politice este necesară surprinderea tendințelor, a legităților care generează evoluția ascendentă a societății socialiste, a contradicțiilor specifice, care determină dinamica înfruntărilor dintre vechi și nou în această orînduire. Este de asemenea necesar de realizat o selecție clară a distincțiilor dintre birocrație, formalism și spiritul novator autentic, dintre inerție, stagnare, dogmatism, schematism și dinamism, progres, avînt revoluționar în activitatea teoretică și practică de construcție și dezvoltare multilaterală a socialismului.

---

[4] *Ibidem*, p. 45 (subl. ns.)

Conducătorul politic autentic se remarcă prin spirit militant, umanist și combativ, clarviziune, suplețe, angajare și un înalt simț al responsabilității, calități verificate în activitatea politică practică, aptitudini care fac dovada posibilității sale de a dinamiza inițiativele, a le orienta spre țelul major, făurirea socialismului și comunismului, eludînd hipertrofierea directivelor, spiritul de conducere administrativă, elementele de centralizare excesivă, care îngreuiază, restrîng cîmpul de acțiune socială de anvergură a maselor. Operația conducerii trebuie să deschidă o perspectivă largă pentru manifestarea factorului uman, fără care societatea este împinsă într-o mișcare spontană, elementară și anevoioasă.

Din această perspectivă rezultă cu claritate meritul conducerii partidului și statului nostru *de a stimula permanent inițiativele și controlul de „jos" și de „sus"*, întemeind acțiunile politice, procesul decizional pe factorul *participării* nu numai la executarea hotărîrilor adoptate, dar mai ales la *elaborarea* lor, prin accentul tot mai sporit pe formele noi ale democrației directe.

În concepția partidului nostru, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „socialismul și democrația sînt de nedespărțit; *pornind de la această concepție* (subl. ns.—*I.P.*), de la considerentul că noua societate este chemată să asigure cele mai largi drepturi și libertăți democratice pentru oamenii muncii, *participarea lor activă la* guvernarea țării, la întreaga viață politică, *partidul nostru acționează cu consecvență pentru perfecționarea continuă a formelor și metodelor de organizare și conducere* a întregii societăți, pentru adîncirea democrației socialiste *în toate* compartimentele vieții sociale" [5].

Lărgirea democratismului socialist, pe lîngă faptul că reprezintă o dovadă a lărgirii cîmpului de acțiune a factorilor de conducere, contribuie totodată hotărîtor la *dezvoltarea amplă a personalității umane, la afirmarea social-politică a tuturor membrilor societății, la amplificarea procesului de conștientizare a relațiilor sociale, de umanizare a lor. Astfel, strategia dezvoltării sociale este subordonată cerințelor maselor*, cerințe care concordă plenar cu tendința generală a progresului istoric.

Aceasta presupune cu necesitate exigențe sporite pe plan etic, adîncirea responsabilității individuale și colective și, corespunzător, o redimensionare a profilului spiritual și a competenței membrilor societății, un grad de cultură și nivel de conștiință în concordanță cu cerințele obiective, materiale, proprii edificării noii societăți. Politica devine astfel în socialism o activitate de conducere și de reglementare a vieții sociale, fiind exercitată de către un grup specializat, dar realizîndu-se în primul rînd prin participarea activă a tuturor membrilor societății.

Convergența dintre scientizare și democratizarea amplă a procesului *participării* la elaborarea și la adoptarea deciziilor necesită de aceea și îmbinarea judicioasă a aspectului metodologic (metode, tehnici de calcul etc.) cu larga informare și consultare a maselor. Prin aceasta se exprimă una dintre tendințele generale care guvernează evoluția democrației socialiste, și anume preponderența formelor democratice directe ale practicii politice, care au ample consecințe asupra dinamicii fenomenelor so-

[5] Nicolae Ceaușescu, *Strînsa unitate cu poporul — chezășia victoriilor politicii partidului*, Editura politică, București, 1971, p. 20.

ciale. Numai în această perspectivă actul conducerii se delimitează de tehnocratism, procesele decizionale oferind prilejul unei largi deschideri pentru afirmarea *factorului uman*.

Sub acest aspect, a pune accentul pe latura tehnicistă a actului conducerii semnifică o alunecare într-o formă sau alta spre pragmatism, după cum democratizarea progresivă a orînduirii socialiste fără a se ține cont de conținutul actual al revoluției științifice-tehnice ar însemna un uriaș consum de energie, lipsit de țeluri științifice și conștient elaborate, de realizarea cărora depinde din ce în ce mai mult eficiența acțiunii politice în ansamblul ei. Este cunoscut că în literatura politologică sînt afirmate puncte de vedere care pun accentul îndeosebi pe latura tehnică-științifică a proceselor decizionale, conducînd în ultimă instanță la o poziție empirică în analiza complexității politicului raportat la ansamblul social. De pildă, H. Schelsky, în lucrarea *Omul în condițiile revoluției științifice-tehnice* [6], afirmă că în stadiul actual dobîndește prioritate omul de știință și nu omul politic, idee preluată sub o altă formă din sociologia politică-acționalistă a lui Max Weber [7]. Conversiunea principiului, cu semnificații asemănătoare, o întîlnim de fapt și la G. Bouthoul, unde accentul cade invers ,îndeosebi pe arta politică și nu pe cea științifică-practică[8].

Încercarea de a funda un asemenea punct de vedere izvorăște din faptul că instrumentul matematic, calculatoarele și computerele permit și favorizează o cuantificare a parametrilor funționali și informaționali ai acțiunii sociale, operație evident utilă practic, *dar* subestimează esențialul procesului decizional, și anume *opțiunea*, pe care instrumentul tehnic-științific nu o poate formula. Aici intervine *prioritatea factorului motivațional, axiologic și psihologic al politicului*, care are menirea de a stabili prioritățile în *dinamica sistemului social*, în concordanță cu nevoile și cu aspirațiile reale ale personalității umane.

Se confirmă astfel un postulat de bază al praxiologiei marxiste, potrivit căruia există o corelație strînsă între nomologic și axiologic, între științific și etic, între legitate și interes în structurarea acțiunii sociale eficiente.

Insistînd asupra dimensiunilor specifice ale acțiunii politice, se impune menționarea observației că exercitarea activității politice (ca succesiune de anticipări, decizii și măsuri) *nu-și limitează sfera la domeniul strict al relațiilor politice, ci semnifică o acțiune de coordonare generală și de conducere efectivă a tuturor activităților sociale, astfel că actul politic intersectează și influențează toate domeniile vieții sociale.*

Fără a se suprapune sau exercita în paralel cu alte forme de organizare și de conducere instituționalizată, funcțiile politicului nu se disociază, de pildă, de cele ale domeniului juridic, deși interferența în acest caz este nemijlocită.

Adaptarea normelor, principiilor și legilor juridice constituie un proces de valoare indispensabilă pentru reglarea relațiilor dintre membrii societății, dintre aceștia și instituțiile statului, pentru dezvoltarea și res-

---

[6] Cf. H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln/Opladen 1961 „Reihe : Arbeitsgemeinschaft für Torschung des Landes Nordhein — Westfalen, Geisteswissenschaften", Heft, 96, S 25, und 29.

[7] Cf. M. Weber, *Le savant et la politique*, Paris, Plon, 1969.

[8] Cf. G. Bouthoul, *L'art de la politique*, Paris, Ed. Seghers, 1962.

pectarea normelor de conviețuire socială, pentru perfecționarea domeniului muncii administrative de stat, astfel ca aceasta să exprime cît mai adecvat cerințele generale ale societății ca sistem care integrează organic cerințele indivizilor ce o compun. Simultan, reversul legislativului, al acțiunii sale inverse, este multilateral; el creează climatul de respect față de personalitatea umană, stabilind judicios statutul juridic și politic al individului, corelînd interesele personale, colective și social-generale, dînd fiecărui cetățean o bază reală și egală de dezvoltare și afirmare în vederea cointeresării active a acestuia la progresul social de ansamblu.

În măsura în care legile juridice reflectă adecvat mutațiile intervenite în dinamica vieții materiale și spirituale, în adecvările survenite la nivelul cadrului instituțional, ele permit, prin intermediul activității politice, crearea și uneori schimbarea, renunțarea la profilul unor instituții statale, promovarea unor structuri, forme și metode noi, menite să sporească eficiența activității sociale instituționalizate.

Activitatea politică îndeplinește, printre altele, și funcția de optimizare a parametrilor funcționali ai sistemului social, considerat în totalitatea nivelelor sale structurale. O caracteristică esențială a structurii instituțiilor politice dintr-un sistem social dat este existența unei ierarhii, a unor raporturi de subordonare și de supraordonare, precum și decretarea sau instituirea unor norme și prevederi, obligații sau interdicții care revin fiecărui nivel ierarhic.

Rolul de coordonator al acestor nivele ierarhice, de reglementare a raporturilor dintre ele îl are tocmai activitatea politică. În acest sens, fiind fundată pe o teorie politică științifică, acțiunea politică este prin natura sa o activitate normativă și predicativă, întrucît reglementează scopurile diferitelor activități, mijloacele de realizare a acestora, termenele executării diferitelor obligații. Bineînțeles, ea nu se dispensează de folosirea metodei convingerii, respectiv de atragerea diferiților indivizi de partea unui ideal sau a unui program politic (prin metode și forme ale activității ideologice), ci, pornind de la conținutul concret al stadiului dezvoltării sociale, formulează principalele direcții de dezvoltare economică-socială. Exemplul semnificativ îl reprezintă în acest sens documentele adoptate de plenara C.C. al P.C.R. din 25 noiembrie 1970, privind măsurile noi de dezvoltare ale întregii economii și cincinalul prezent pe baza rezultatelor obținute în cincinalul trecut, ori programul de îmbunătățire a activității politice-ideologice, prezentat de secretarul general al P.C.R. în iulie 1971.

Ideologia politică ca moment teoretic-explicativ, reflectînd atît schimbările survenite în structura socială, în profilul spiritual al maselor, în dezvoltarea științei, învățămîntului și culturii, cît și interesele materiale și spirituale, năzuințele specifice ale claselor sociale, se finalizează, obiectivîndu-se practic. Momentul teoretic-ideologic al politicului se completează, realizîndu-se cu momentul obiectivării, al acțiunii și al angajării reale a maselor în direcția participării nu numai la elaborarea programului politic, ci și la transpunerea sa în viața socială.

În acest sens, importanța ideologiei politice rezidă în faptul că, sub o formă sau alta, constituie un îndemn, o chemare pentru acțiuni politice practice; ea prospectează, compară și evaluează diferite programe propuse de reprezentanții uneia și aceleiași clase sociale, generalizează experiența istorică, sugerează, oferă precizări privind strategia și tactica viitoare.

Ideologia politică, teoretizînd şi fundamentînd programul strategic şi tactica unei clase, ia în considerare ansamblul condiţiilor social-istorice, interesele şi aspiraţiile celorlalte clase şi grupuri sociale, ţine seama de organizarea politică a acestora.

Majoritatea autorilor care au încercat să construiască o teorie generală a acţiunii admit ca elemente constitutive ale acesteia subiectul (actorul sau agentul), scopul, obiectul, condiţiile, mijloacele, procedeele sau regula, sistemul de cunoştinţe şi rezultatul final. De altfel, sistemul de categorii, principii şi procedee ale ştiinţei conducerii (politice) sînt legate indisolubil de componentele structurii acţiunii sociale, de teoria generală a acţiunii umane. Aceasta mai ales în ce priveşte sfera decizională (întemeiată pe informaţie, analiză-prelucrare-efectivizare şi autoreglare) la nivelele sistemului dinamic social global sau al subsistemelor sale, sferă în care se întîlnesc de fapt toate speciile acţiunii sociale.

Interferenţa, îmbinarea dintre teoria acţiunii şi ştiinţa conducerii este o problemă de stringentă actualitate, ea necesitînd investigaţii multiple. O asemenea investigaţie solicită concluzii teoretice privind statutul lor epistemologic, normativ, predicativ şi valoric, formularea legilor specifice care le guvernează şi a laturilor interne esenţiale, cărora le imprimă particularităţi specifice. Problema care se pune din această perspectivă este următoarea : care este configuraţia şi care sînt particularităţile acţiunii politice ca una dintre formele principale de acţiune umană ?

Trebuie precizat mai întîi că una dintre laturile definitorii ale acţiunii politice o reprezintă modalitatea fundamentală de transpunere de obiectivare în practica socială a ideilor şi a principiilor politice. În acest sens se poate afirma că obiectul acţiunii politice îl constituie formele instituţionale organizate la nivelul întregii societăţi : stat, partid, organizaţii de masă şi obşteşti ; relaţiile dintre acestea ; raporturile dintre clase şi grupuri sociale şi cadrul instituţional dat, precum şi individualităţile umane, prin prisma statutului lor juridic, etic, politic etc., a orizontului spiritual, a psihologiei lor sociale.

Ţinînd seama de complexitatea obiectului acţiunii politice, a multitudinii aspectelor relaţionale care caracterizează conţinutul acestuia, dobîndeşte valenţe noi însuşi procesul educaţional, în sensul că participarea la conducerea vieţii sociale se coroborează cu intensificarea efortului de pregătire profesională pentru redimensionarea competenţei agenţilor acţiunii sociale. Spre deosebire de activitatea educaţională, activitatea politică — ea însăşi într-un fel instructiv-educativă — nu se limitează însă numai la instruirea tinerei generaţii, ci vizează totalitatea membrilor societăţii apţi pentru o asemenea acţiune. Aceasta mai ales pentru că o tendinţă legică în evoluţia vieţii politice specifice socialismului demonstrează necesitatea accentuării formelor directe ale actului de participare îndeosebi prin democraţia socialistă, astfel încît subiectul social, naţiunea în ansamblul ei, conducătorul ei politic — partidul comunist — asigură coordonarea, dirijarea, controlul nemijlocit asupra relaţiilor sociale, facilitează înţelegerea acestora, ceea ce asigură demistificarea, defetişizarea esenţei societăţii şi, corespunzător, creează premisele pentru dezalienarea umană în direcţia realizării în perspectivă a „omului total" de care vorbea Marx.

Sînt justificate din acest punct de vedere aprecierile care privesc politicul în socialism ca totalitate a mijloacelor potențiale de realizare umană, acțiunea comună a tuturor oamenilor muncii și nu numai a oamenilor politici de profesie.

Scopul acțiunii politice este, de regulă, întemeiat pe ideologie și se află formulat în programul prezentat de un organ politic determinat. Acest program nu descrie o realitate nemijlocită existentă, ci, pornind de la datele și informațiile despre situația reală, prefigurează o stare posibilă în viitor. Așadar, acțiunea politică este prin excelență anticipativă și prospectivă. Transpunerea în fapt a planului-program presupune antrenarea deliberată a agentului acțiunii care-și asimilează cognitiv și rațional acest plan. Este concludentă în acest sens plenara C.C. al P.C.R. din luna mai a acestui an, care a hotărît întocmirea prognozelor de dezvoltare economică a României pînă în anii 1990—2000. În fond, aceste prognoze vor constitui programul dezvoltării societății socialiste multilateral dezvoltate în România.

În ce privește agentul acțiunii, acțiunea politică, îndeosebi în socialism, implică un agent colectiv, o clasă (de subiecți) conducătoare și, corespunzător, un factor de inițiativă (partid politic conducător). În socialism, prin compoziția și calitățile membrilor săi, partidul conducător acționează ca factor colectiv de analiză și, în același timp, ca un sistem organizat de antrenare și de mobilizare politică și ideologică a maselor. Partidul comunist este, așadar, agentul colectiv dinamizator, mijlocul de polarizare și de orientare a tuturor forțelor active ale societății.

Întreaga activitate a partidului nostru se desfășoară în vederea realizării programului propus și în conformitate cu un sistem de norme fixate în statutul său, care reglementează deopotrivă activitatea tuturor membrilor, a organizațiilor și a organelor sale de orice nivel. Oglindind principiile acțiunii partidului nostru, în tezele C.C. al P.C.R. prezentate la Congresul al X-lea al partidului se arată că partidul nostru își realizează rolul de conducător în societate nu în mod declarativ, nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia sa ideologică și politică, creatoare, marxist-leninistă, prin activitatea politică și organizatorică intensă a organelor și organizațiilor de partid în toate domeniile, prin munca desfășurată pentru ridicarea conștiinței socialiste a maselor, prin legătura strînsă cu clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, cu întregul popor, prin poziția înaintată și exemplul personal al comuniștilor în eforturile consacrate înfăptuirii programului partidului.

Datorită conducerii de partid, prin spiritul militant, combativitatea, clarviziunea și suplețea, angajarea și responsabilitatea pe care aceasta singură și le asumă, acțiunea politică a întregului popor în socialism are o finalitate și o eficiență deosebită, cristalizîndu-se pentru prima oară condițiile pentru o dezvoltare plenară a societății pentru om pe calea unei civilizații înfloritoare, a progresului multilateral și continuu.

Retrospectiva asupra propriei experiențe a partidului, temei pentru generalizarea și totodată pentru dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului, evidențiază consecvența cu care P.C.R. integrează, sintetizează în programul său înțelepciunea și capacitatea colectivă a poporului, pornind de la principiul că strînsa unitate dintre partid și popor reprezintă chezășia victoriilor politice de edificare a noii societăți, pentru care a optat

în mod unanim și definitiv întreaga noastră națiune. La aceasta se adaugă faptul că metodologia muncii conducerii noastre de partid se caracterizează prin spiritul curajos, ferm, consecvent, informația și cunoașterea curentă, profundă a tuturor componentelor activității sociale, mergînd, prin dialogul permanent, pînă la unitățile direct productive, ceea ce conferă un înalt grad de competență și de obiectivitate în măsurile adoptate, menite a perfecționa întreaga noastră viață socială și politică. Pe baza acestui contact nemijlocit cu practica sînt elaborate forme și modele noi de organizare, de conducere și de planificare — autentic proces de inovație socială — , care elimină elementele vechi, depășite și creează un cadru adecvat pentru accelerarea dezvoltării sociale și totodată a afirmării multilaterale a personalității umane.

Acest climat tonifiant pentru activitatea fiecăruia, care își are sorgintea în tot ceea ce gîndește și înfăptuiește partidul nostru, în interesul maselor, precum și în rezultatele practice dobîndite, constituie îndemnul principal de a persevera în cercetarea problemelor actuale ale politologiei și în special de praxiologie politică.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ-TEHNICĂ, REVOLUȚIA TEHNICĂ-MILITARĂ ȘI IMPLICAȚIILE LOR POLITICE

DE

VALTER ROMAN

I

Excluderea unei conflagrații mondiale din viața omenirii a devenit în zilele noastre *o necesitate imperioasă*, dictată de trăsăturile calitativ noi ale tehnicii militare moderne, și, în același timp, *un obiectiv realizabil*, ca urmare a unor profunde schimbări calitative în forțele care se opun războiului.

„*Războiul global a devenit un Frankenstein care amenință cu distrugerea ambele părți. El nu mai este o armă de aventură, drumul cel mai scurt spre puterea internațională. Dacă pierzi, ești anihilat. Dacă cîștigi, nu ai decît de pierdut. El conține în prezent numai germenii dublei sinucideri*". Această declarație o făcea în 1961 generalul american Douglas MacArthur, care cu un deceniu în urmă preconizase folosirea armei atomice în războiul din Coreea. Schimbarea opticii acestui militar de carieră, ca și a numeroși oameni politici occidentali pentru care folosirea războiului ca mijloc politic a constituit dintotdeauna o axiomă, trebuie raportată în primul rînd la *consecințele pe care revoluția științifică-tehnică le are în domeniul armelor și al modului de ducere a războiului.*

Este un fapt de necontestat că, alături de marile transformări social-economice pe plan mondial și de revoluția științifică-tehnică, generația noastră asistă și la înfăptuirea unei *revoluții în domeniul tehnicii militare.* Sîntem martori și în acest din urmă domeniu ai unei revoluții cu aspecte excepționale, nemaiîntîlnite în decursul secolelor, și care răstoarnă tot ce s-a cunoscut pînă acum în materie de tehnică militară, schimbă întreaga problematică a războiului.

După cum se știe, pe la mijlocul deceniului al șaselea războiul a intrat în etapa sa racheto-termonucleară, care capătă azi trăsături cibernetice și care se dezvoltă, din păcate ireversibil, spre o etapă și mai îngrozitoare, în care are loc contopirea mijloacelor de distrugere cu mijloacele

Rev. Filoz., 18, *11*, p. 1375–1391, București, 1971

de transportare. Avem în vedere folosirea în scopuri militare a generatorilor cuantici, a laserelor, aşa-zisele raze ale morţii.

Înţelegerea justă a influenţei pe care *schimbările aduse în tehnica militară de revoluţia ştiinţifică-tehnică o are asupra metodelor şi formelor politicii* impune o analiză realistă a înseşi acestor schimbări.

În esenţă, ele ar fi următoarele. În prezent, pentru prima oară în istorie, beligeranţii potenţiali au acumulat, încă înainte de o eventuală începere a unui conflict, o cantitate de arme, în speţă nucleare, suficientă pentru a distruge ţări şi a lichida popoare întregi. Arma racheto-nucleară înseamnă îmbinarea unei uriaşe forţe explozive, avînd posibilităţi de distrugere uriaşe pe o întinsă rază de acţiune, cu o viteză nemaiîntîlnită de atingere a ţintei. Cunoscutul om de ştiinţă englez John Bernal aprecia că un război nuclear ar nimici, probabil, jumătate sau chiar trei sferturi din omenire, în funcţie de durata războiului şi de numărul de bombe lansate. Restul omenirii ar avea de îndurat suferinţe groaznice în urma puternicelor radiaţii degajate de explozii. A devenit de asemenea cunoscută declaraţia lui John Kennedy, fostul preşedinte al S.U.A., făcută cu ocazia aşa zisului conflict cuban în 1961, că un război termonuclear ar distruge în cîteva ore un miliard din populaţia globului. Nenumăratele calcule, ajungînd la concluzii asemănătoare, demonstrează ceea ce atît de plastic a exprimat fizicianul american Oppenheimer că „*în cazul unui război atomic cei rămaşi în viaţă nu vor fi suficienţi pentru a îngropa pe cei morţi, iar cei vii vor invidia pe cei morţi*".

Un război mondial contemporan în care ar fi folosită arma racheto-nucleară presupune forme specifice de organizare a aparatului militar pe baza unui înalt nivel tehnic şi a conlucrării precise a unui mare număr de oameni. Timpul dintre apariţia pe ecranul instalaţiei radar a primelor semnale care pot fi interpretate ca indicînd lansarea unei rachete intercontinentale purtînd bomba cu hidrogen şi explozia nucleară posibilă deasupra celei mai îndepărtate ţinte este de aproximativ 15 minute. Aceasta creează pericolul ca hotărîrea de declanşare a operaţiilor militare să poată fi luată de un grup restrîns, format din reprezentanţi ai cercurilor militariste reacţionare şi specialişti, fără o consultare corespunzătoare a conducerii politice.

Caracterul *războiului nuclear determină o nouă strategie militară.* Într-adevăr, în noua situaţie au devenit caduce toate noţiunile de bază ale strategiei de pînă acum. Aşa, bunăoară, războaiele din trecut au avut, de regulă, un început formal, o durată în care beligeranţii s-au străduit să-şi mobilizeze resursele umane şi materiale pentru a asigura înclinarea balanţei raportului de forţe de partea lor, precum şi un sfîrşit formal, marcat prin iscălirea fie a unui compromis, fie a unei capitulări. Astăzi nimeni nu poate spune cît ar dura războiul mondial odată început, dacă va mai fi timp pentru mobilizare şi dacă va mai exista posibilitatea ca cineva să iscălească actul terminării războiului.

Raportul forţelor militare, care înainte vreme era relativ uşor de stabilit (numărul diviziilor, cantitatea şi calitatea armamentului) şi care, în general, era hotărîtor pentru o bătălie, pentru război, îşi schimbă astăzi conţinutul. Existenţa armei racheto-nucleare schimbă în întregime situaţia. În acest condiţii, existenţa armatelor de masă apare, din punct de vedere militar ca factor subordonat, pierzîndu-şi vechea importanţă.

Se schimbă radical și noțiunile clasice de *ofensivă* și *apărare*, căci agresorul va primi, fără îndoială, lovituri nimicitoare, riposta celui atacat neavînd un caracter pasiv. Se schimbă și strategia eforturilor militare succesive, caracteristică tuturor războaielor de pînă acum, ea fiind înlocuită cu cîteva lovituri atotdistrugătoare efectuate la început. Loviturile în caz de război ar atinge deopotrivă atît forțele armate ale beligeranților, cît și marile centre industriale, teritorii largi sau chiar țări întregi, ducînd la exterminarea unei mari părți a populației civile. Din ecuația clasică, valabilă de-a lungul mileniilor, învingător-învins dispare, în condițiile războiului racheto-nuclear, unul dintre factori, anume primul.

Este clar că arma racheto-nucleară nu este pur și simplu un nou tip de armă care se adaugă șirului celor create anterior. Într-un anumit sens putem spune că prin racheta termo-nucleară *armamentul ajunge să se nege pe sine însuși*, deoarece folosirea lui pune sub semnul întrebării chiar existența celor care l-au creat.

II

O problemă mult discutată în cercurile specialiștilor militari și ale sociologilor burghezi este *corelația dintre revoluția științifică-tehnică și revoluția din domeniul tehnicii militare*, respectiv problema dacă revoluția științifică-tehnică a determinat revoluția din domeniul tehnicii militare sau invers.

Oricît de straniu ar părea, în Occident se răspîndește cu o insistență demnă de o cauză mai bună ideea că fără descoperirile, fără „realizările" din domeniul militar n-ar fi pur și simplu posibil progresul științei și al tehnicii, însuși progresul omenirii, că revoluția din domeniul tehnicii militare ar fi determinat revoluția științifică-tehnică.

Trebuie să spunem, oricît de straniu ar părea aceasta, că războaiele, invențiile în domeniul militar au avut în trecut și au și astăzi o anumită influență asupra dezvoltării științei și tehnicii în general. Ar fi greșit să negăm anumite evidențe de necontestat, să ocupăm o poziție nihilistă în problema *corelației dintre război și progresul tehnic*. Este de netăgăduit faptul că necesitățile militare ale claselor dominante în diferitele epoci istorice și pregătirile făcute de ele în vederea purtării războaielor au stimulat, au împins înainte cercetările, perfecționările și invențiile tehnice.

După cum se știe, perfecționarea rapidă a avioanelor, a motoarelor are loc pentru prima oară în timpul primului, iar mai tîrziu în timpul celui de-al doilea război mondial. Primele succese în domeniul nuclear, al radiolocației, al electronicii, al rachetelor și al ramurilor industriale noi legate de aceste domenii își cunosc obîrșia „forțată" în anii pregătirii și în timpul ultimului război mondial. Însăși cibernetica teoretică, care joacă un rol din ce în ce mai mare în ansamblul științelor, a crescut nemijlocit din studiile făcute de N. Wiener cu privire la reglarea automată a apărării antiaeriene pe obiective în stare de mișcare rapidă în timpul celui de-al doilea război mondial.

Este cunoscut că nevoile militare ale imperialiștilor au stimulat creșterea volumului cercetărilor științifice și au contribuit într-o mare măsură la dezvoltarea cercetărilor și descoperirilor tehnice-științifice în

general. O analiză atentă a realităților de astăzi vor arăta de asemenea că una dintre rădăcinile deosebit de importante ale însăși revoluției științifice-tehnice este marea mutație ce s-a produs în domeniul tehnicii militare. Atît cercetările și realizările nucleare, cît și cele din domeniul cosmosului, pe de o parte, se sprijină pe realizările tehnicii militare și, pe de altă parte, stimulează cercetările militare.

Toate acestea sînt constatări indiscutabile și nimeni nu se va grăbi să le nege. A te opri însă la aceasta și a nu pătrunde în esența corelației război-societate înseamnă a devia o problemă științifică pe cărările războiului rece, ale cursei înarmărilor.

Trebuie spus cu toată tăria și claritatea cuvenită că, *în primul rînd, progresul tehnic și tehnic-științific nu este legat în mod necesar de război*; omenirea a cunoscut perioade de avînt multilateral (și epoca trecerii de la capitalism la socialism a unor țări din Europa și din Asia o dovedește cu prisosință) în care progresul tehnic n-a fost indisolubil condiționat de dezvoltarea pregătirilor militare; *în al doilea rînd, distrugerile materiale și de vieți omenești pricinuite de război au fost o frînă* din ce în ce mai serioasă *în dezvoltarea omenirii*, un mijloc de întîrziere a progresului sub toate aspectele, presupunînd, printre altele, epoci întregi de refacere și de recuperare a pierderilor suferite, și, *în al treilea rînd, fără război omenirea ar fi avansat într-un ritm mai accelerat pe drumul progresului istoric.*

Față de prejudiciul colosal pe care militarizarea îl aduce dezvoltării științei și tehnicii, folosul unilateral și relativ al cercetărilor cu caracter militar este incomparabil mai mic și nu-și poate justifica existența. Alianța funestă a științei cu militarismul duce, în ultimă instanță, la consecințe nefaste pentru omenire.

Teoria paradoxală și îngrozitoare conform căreia drumul progresului științific și tehnic trebuie să fie pavat cu cheltuieli militare enorme, cu irosirea monstruoasă a resurselor materiale și a forțelor creatoare ale geniului uman și, pînă la urmă, cu cadavrele a sute de milioane de oameni nu poate avea și nici nu are vreo justificare morală cît de cît verosimilă.

„Teoria" rolului binefăcător al cercetărilor din domeniul tehnicii militare pentru dezvoltarea tehnicii în general se dovedește tot atît de perimată ca și apologia fățișă a războiului ca factor de progres, a cărei variantă este. Produs ideologic al unor condiții social-economice și politice care și-au trăit traiul, ea trebuie să facă loc concepției realiste și lucide potrivit căreia în zilele noastre omenirea își croiește drumul spre progres nu cu prețul unor sacrificii sîngeroase și inutile, ci pe baza unirii eforturilor tuturor popoarelor în vederea dezarmării generale și totale, care va deschide științei și tehnicii noi și largi orizonturi.

III

În contextul general al evoluției corelației dintre știință și putere nu putem lăsa în afara cîmpului vizual nici evoluția de-a lungul timpului a *corelației dintre cercetările pașnice și cele cu caracter militar*, căci aceasta din urmă a exercitat o influență constantă (și nu dintre cele neglijabile) asupra evoluției unei alte corelații: știință—puterea politică.

Corelația cercetare *pașnică*-cercetare *militară* n-a fost identică de-a lungul secolelor; ea a cunoscut un drum evolutiv și, în sfîrșit, în timpul celui de-al doilea război mondial, o schimbare radicală.

Pînă la al doilea război mondial, potențialul științific *pașnic* a fost folosit pentru a constitui baza cea mai solidă a realizărilor din domeniul militar o dată cu izbucnirea războiului. Cercetarea militară a adaptat potențialul „pașnic", civil la necesitățile războiului. Firește, aceasta nu înseamnă că n-ar fi existat o cercetare militară propriu-zisă încă din timp de pace. Ponderea ei în ansamblul cercetărilor științifice era însă relativ redusă.

Situația se schimbă radical o dată cu al doilea război mondial, cînd are loc o inversare a rolurilor. Rezultatele cercetărilor cu caracter militar, impuse de necesități militare, sînt ulterior folosite în scopuri pașnice. E suficient să amintim aici energia atomică, radarul, D.D.T.-ul etc.

E cazul să ne referim în acest context la faptul că legătura, *corelația dintre știință și puterea politică*, proces care a parcurs de-a lungul secolelor o anumită evoluție (încă insuficient studiată și elucidată), capătă dimensiuni cu totul noi o dată cu cel de-al doilea război mondial, respectiv din momentul ofertei făcute lui Roosevelt de către Einstein (în numele unui grup de fizicieni) cu privire la folosirea energiei atomice pentru scopuri militare. *Știința devine* irevocabil și ireversibil *o chestiune de stat*, o chestiune de viață și de moarte. Penetrația politicii în știință este un corolar al penetrației științei în politică. Într-un anumit sens se poate spune că nașterea unei adevărate politici științifice este legată de război, este fiica războiului și nu a păcii.

Alianța, simbioza, căsătoria dintre știință și puterea politică, creată în timpul războiului (sau, mai bine zis, care s-a consolidat deosebit de serios), nu se mai desface o dată cu terminarea războiului, ci, dimpotrivă, se amplifică. Așa-zisa demobilizare a oamenilor de știință din sectorul cercetărilor militare nu înseamnă și demobilizarea științei din serviciul militar.

În întreaga perioadă postbelică asistăm la militarizarea științei într-un grad cu totul necunoscut în trecut. Se întîmplă fenomenul invers față de perioada antebelică: rezultatele cercetărilor din domeniul militar sau socotite de interes militar sînt folosite ulterior pentru scopuri pașnice, pentru dezvoltarea industriei etc. Firește, aceasta nu exclude și fenomenul invers, dar ponderea primului aspect față de transpunerea rezultatelor cercetărilor civile în domeniul militar este relativ mare.

De fapt, între cercetarea *civilă* și cea cu caracter *militar* a încetat să existe o frontieră rigidă, așa cum, de altfel, nu există nici între cercetările *fundamentale* și cele *aplicate*.

Din cele constatate rezultă că, într-un viitor război mondial (dacă ar fi să fie), important, hotărîtor va fi nu (cum a fost în trecut) capacitatea, posibilitatea de a pune pe picior de război o economie de pace, ci potențialul științific existent și mobilizabil.

IV

Odinioară Alfred Nobel, inventatorul dinamitei, își exprima dorința de a crea „*o substanță sau o armă de distrugere de o eficacitate aît de îngrozi-*

toare, încît toate războaiele să devină imposibile" [1]. Dar el singur şi-a dat seama că dinamita nu reprezintă acel mijloc, acea armă absolută la care visa. Cîteva decenii mai tîrziu, Lenin, trăgînd concluzii din realizările ştiinţei şi tehnicii şi din tendinţa de a se dezvolta arme cu o forţă distructivă din ce în ce mai mare, prevedea că se va ajunge la un moment dat la o asemenea agravare a efectelor fatale ale războiului, încît acesta *va deveni, în general, imposibil.*

În condiţiile tehnicii militare actuale şi ale urmărilor catastrofale pe care le-ar avea o conflagraţie generală, desfiinţarea războiului mondial devine o necesitate istorică obiectivă, de a cărei realizare depinde însăşi existenţa societăţii umane. *Coexistenţă* paşnică sau *inexistenţă*, aşa s-ar putea rezuma alternativa în faţa căreia se găseşte astăzi omenirea. În această situaţie, teza formulată de Consfătuirea de la Moscova din 1960 privind *posibilitatea preîntîmpinării războaielor în etapa actuală* şi implicaţiile ei îşi dezvăluie întreaga semnificaţie. *Schimbarea raportului de forţe pe plan mondial în favoarea socialismului şi a păcii constituie baza materială a acestei posibilităţi.* Războiul, legat de contradicţiile antagoniste dintre clase şi state, a fost un însoţitor permanent şi inevitabil al tuturor orînduirilor bazate pe exploatare. Imperialismul a generat cu forţă de lege obiectivă inevitabilitatea războaielor în general şi a războaielor mondiale în special.

Teza leninistă privind inevitabilitatea războaielor şi-a păstrat valabilitatea şi după apariţia primului stat socialist. Uniunea Sovietică reprezenta o insulă în mijlocul mării statelor imperialiste ostile ; imperialismul era stăpînul atotputernic al restului lumii ; majoritatea popoarelor Asiei, Africii şi Americii Latine trăiau în silnicia închisorii coloniale. În aceste condiţii, cu toată influenţa crescîndă a statului sovietic asupra vieţii internaţionale, legităţile imperialismului erau *determinante* pentru relaţiile mondiale.

Problema război-pace se pune astăzi în condiţii radical schimbate. Capitalismul a încetat să mai fie sistemul de care depind exclusiv destinele istorice ale popoarelor. În prezent, conţinutul, direcţia şi particularităţile principale ale dezvoltării istorice a societăţii omeneşti sînt determinate într-o măsură crescîndă de sistemul mondial socialist, de forţele care luptă împotriva imperialismului, pentru transformarea socialistă a societăţii. În viaţa politică şi economică contemporană, alături de legităţile izvorîte din natura sistemului capitalist şi care conţin în ele sursa războiului, se fac acum simţite preponderent legităţile izvorîte din natura sistemului socialist, care acţionează în sens contrar, împotriva războaielor.

Analiza realităţilor internaţionale ne duce la constatarea că, în timp ce legităţile imperialismului exercită o influenţă din ce în ce mai slabă, legităţile socialismului acţionează într-o măsură mereu mai mare, restrîng sfera de acţiune a legităţilor imperialismului. În aceste condiţii, *a considera că teza cu privire la inevitabilitatea războiului îşi menţine valabilitatea*

---

[1] Ideea unei arme care prin puterea ei distructivă să excludă războiul revine adesea în preocupările lui Nobel. La Conferinţa internaţională a „Ligii pentru pace" ţinută la Berna în 1886, la care a participat neoficial, el a spus : „*Poate, în ziua cînd două corpuri de armată se vor putea extermina într-o secundă, naţiunile civilizate vor da înapoi în faţa ororilor războiului şi vor trimite la vatră pe soldaţii lor*".

înseamnă a nu privi dialectic fenomenele, în permanenta lor mișcare și dezvoltare, a nu trage concluziile politice juste care se impun.

Apreciind că războiul poate fi preîntîmpinat, *comuniștii nu consideră că natura agresivă și reacționară a imperialismului s-a schimbat.* Cercurile extremiste, militariste nu renunță la ideea de a modifica mersul istoriei (care le este defavorabil) prin forța armelor; atît timp cît imperialismul va dăinui, se va menține și terenul pentru războaie agresive. Aceasta impune o permanentă întărire a capacității de apărare a țărilor socialiste, întărirea continuă a unității lor pentru a putea da riposta cuvenită oricărui agresor.

Dar o analiză științifică justă nu poate ține seama numai de natura agresivă a imperialismului, ignorînd contextul istoric în care el acționează, nu poate să nu țină seama de faptul că, deși esența sa agresivă nu s-a schimbat, *s-a modificat*, în schimb, *raportul de forțe în favoarea păcii.* Încă în 1964 partidul nostru a declarat: *„Imperialismului i se opun forțe uriașe, în continuă creștere: comunitatea țărilor socialiste, cu gigantica sa putere materială, clasa muncitoare din țările capitaliste, mișcarea de eliberare națională, statele care și-au dobîndit recent independența, larga mișcare pentru apărarea păcii. Mobilizarea tuturor acestor forțe, unirea lor în cel mai larg front, lupta lor hotărîtă fac ca imperialismul să nu mai poată acționa după bunul său plac pe arena internațională, pot zădărnici încercările cercurilor imperialiste de a arunca omenirea într-un nou război mondial, pot impune și consolida pacea"* [2].

Pacea a reprezentat dintotdeauna o aspirație scumpă a maselor largi, a celor care trebuiau să suporte greutățile și ororile războiului. Oamenii înaintați ai tuturor timpurilor au exprimat adesea în scrierile lor aceste năzuințe. *„Cea mai mare parte a poporului urăște războiul și năzuiește spre pace. O minoritate a cărei bunăstare se întemeiază pe mizeria poporului dorește războiul. Trebuie oare lipsa ei de omenie să triumfe asupra voinței atîtor oameni rezonabili?"* [3], se întreba cu 450 de ani în urmă marele umanist Erasm din Rotterdam.

Dar dorința de pace a celor mulți a rămas o simplă năzuință atît timp cît nu apăruse posibilitatea efectivă a preîntîmpinării războiului, nu apăruseră forțele sociale capabile s-o transforme în realitate. Procesul ireversibil al schimbării raportului de forțe în favoarea socialismului și păcii duce în zilele noastre la o continuă accentuare a acestei posibilități. Victoriile istorice dobîndite de popoarele țărilor socialiste în crearea și dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului și comunismului, îndeosebi în creșterea rapidă a industriei, în dezvoltarea științei, tehnicii și culturii, în îmbunătățirea condițiilor de viață, au dus la creșterea considerabilă a puterii și a influenței socialismului pe plan mondial. Ca urmare a ritmurilor înalte de creștere industrială, ponderea sistemului mondial socialist în producția industrială mondială a sporit substanțial.

Pentru prima oară în istoria omenirii, această superioritate în raportul de forțe nu duce, cum a dus cu regularitate în trecut, la creșterea pericolului de război, ci a devenit un factor eficient al păcii, căci tehnica mili-

---

[2] *Declarația cu privire la poziția P.M.R., în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale*, București, Edit. politică, 1964, p. 19.

[3] Erasmus, *Querella pacis*, LXXVI.

tară superioară a sistemului socialist este menită de a fi folosită în mod conştient pentru a ţine în frîu forţele agresive.

Un rol important în consolidarea frontului păcii îl joacă acţiunea maselor populare cele mai largi, a forţelor politice şi sociale de pe toate continentele, care îşi unesc eforturile pentru realizarea celei mai arzătoare cerinţe a omenirii, pacea.

Principalul rezultat obţinut în ultimii ani în lupta pentru pace îl constituie evitarea războiului mondial, lichidarea unui şir de focare locale ale războiului, îngustarea posibilităţilor de acţiune ale cercurilor militariste agresive, cucerirea de noi poziţii de către forţele păcii, conturarea unui început de destindere în viaţa internaţională.

În perioada postbelică nu au lipsit momente de gravă încordare, situaţii acute cînd pacea lumii a fost serios periclitată; ele au demonstrat capacitatea forţelor păcii de a determina o evoluţie a evenimentelor conformă cu interesele popoarelor. Poziţia hotărîtă a statelor socialiste, a tuturor forţelor iubitoare de pace a pus capăt intervenţiei anglo-franco-izraeliene în Egipt, a preîntîmpinat atacul împotriva Libiei şi Libanului şi au împiedicat internaţionalizarea conflictelor din Orientul Mijlociu. În timpul încordării din Marea Caraibilor, cînd popoarele s-au aflat în faţa primejdiei iminente a unui război mondial termonuclear, s-a reuşit prin tratative să se menţină pacea, fiind totodată apărate independenţa şi cuceririle eroicului popor cuban.

Slăbirea poziţiilor imperialismului, determinată atît de procesele care se desfăşoară înăuntrul său, cît şi de schimbarea raportului de forţe pe plan internaţional ca urmare a creşterii uriaşelor forţe ale păcii, acţionează în direcţia reducerii tot mai simţitoare a posibilităţilor obiective şi subiective ale cercurilor extremiste de a dezlănţui un nou război.

În condiţiile folosirii pe scară globală a armelor racheto-nucleare, războiul de acest gen nu va mai putea constitui, ca pînă acum, o *„continuare a politicii cu alte mijloace"*. A considera că teza lui Clausewitz şi-ar păstra în întregime valabilitatea şi în asemenea condiţii ar însemna, de fapt, a accepta şi astăzi *fatalitatea* războiului mondial, inevitabilitatea războiului dintre ţările socialiste şi cele capitaliste.

Teza lui Clausewitz nu poate fi absolutizată, cum nu poate fi absolutizată nici negarea totală a acestei teze, adică ideea că ea şi-ar fi pierdut *orice* valabilitate în condiţiile contemporane. Spre deosebire de trecut cînd teza lui Clausewitz a fost justă în întregime, fără nici o rezervă, astăzi valabilitatea ei va fi, totdeauna, în funcţie de condiţiile concrete determinate, deşi în ce priveşte *geneza* sa ea va rămîne şi în continuare ceea ce a fost pînă acum. Altceva este însă posibilitatea de a asigura unei strategii — bazată pe folosirea armelor racheto-nucleare, în condiţiile cînd şi adversarul dispune de aceleaşi arme — realizarea obiectivelor fixate de politica cercurilor agresive imperialiste.

Faptele istorice arată că, atunci cînd pun la cale acţiuni militare, iniţiatorii războaielor de cotropire contează pe cîştig, pe obţinerea unor avantaje economice şi politice. Asemenea avantaje nu mai pot fi garantate în condiţiile folosirii armei racheto-nucleare. Pînă acum toate războaiele au însemnat pentru clasa conducătoare agresivă în primul rînd profituri şi avantaje, deşi proporţiile distrugerilor au crescut de la un război la altul. Dar suferinţele, pierderile materiale au fost suportate în cea mai mare

măsură de către masele largi. Războiul modern înseamnă însă un pericol fizic mortal și pentru clasele exploatatoare. Folosirea armelor racheto-termonucleare implică nu numai lichidarea adversarului, ci și a celui care se folosește de aceste arme. În acest fel, oportunitatea unui război mondial, datorită folosirii armelor moderne de distrugere în masă, se ridică la nivelul absurdității. Or, aceasta reprezintă un imbold serios la rațiune, pe care un conducător lucid nu poate să-l ignoreze.

„*Vorbesc despre pace* — spunea J. F. Kennedy, fostul președinte al S.U.A., într-o cuvîntare ținută cu cîteva luni înainte de moarte — *avînd în vedere noul aspect al războiului. Războiul general nu are nici un sens într-o perioadă cînd marile puteri pot să mențină forțe nucleare importante și ar refuza să capituleze fără a recurge la aceste forțe. El nu are nici un sens într-o perioadă cînd o singură armă nucleară cuprinde aproape de zece ori forța explozibilă declanșată de toate forțele aeriene aliate în cel de-al doilea război mondial. El nu are nici un sens într-o perioadă cînd otrava fatală produsă de o luptă nucleară ar fi purtată de vînturi, apă, praf și semințe în cele patru colțuri ale globului și ar ajunge la generațiile care nu s-au născut încă . . . De aceea vorbesc de pace ca fiind scopul rațional necesar al oamenilor raționali*".

Părerea fostului președinte demonstrează că pentru o parte a imperialiștilor războiul termonuclear mondial și-a pierdut de pe acum sensul ca mijloc rațional de înfăptuire a politicii lor. Lucrul este dovedit și de poziția altor reprezentanți ai cercurilor guvernamentale occidentale, a căror influență se resimte în ultimii ani în politica statelor respective, deși se manifestă cu oscilații, inconsecvent, cedînd adesea presiunii elementelor de dreapta. Dar nici un proces nu-și croiește drum lin, ci prin biruirea a tot felul de piedici. Tocmai fiindcă această poziție nu este generată de sentimente umanitare, religioase etc., ci este rezultatul unei aprecieri lucide a situației, cresc posibilitățile reale de succes în lupta pentru preîntîmpinarea unui nou război mondial.

V

În acest context mi se pare indicat și necesar de a aborda cît de cît o problemă cu caracter mai mult teoretic, a cărei actualitate arzătoare nu poate scăpa nimănui, care are o importanță deosebită și a cărei justă elucidare are o semnificație strategică de prim ordin. E vorba de problema dacă, în condițiile contemporane, războaiele între puterile imperialiste sînt sau nu *inevitabile*.

Deși dificultățile în elucidarea teoretică a acestei probleme sînt mari datorită complexității excesive a factorilor care intră în joc, analiza ei științifică este totuși un imperativ al momentului prin care trecem, în afara ei propriile noastre concepții strategice neputînd fi elaborate în întreaga lor complexitate și plenitudine.

Este cunoscută poziția marxiștilor în ce privește geneza războaielor imperialiste, precum și teza lor din preajma primului război mondial și din perioada interbelică cu privire la imposibilitatea preîntîmpinării războiului dintre puterile imperialiste.

În perioada postbelică, discuțiile pe tema inevitabilității unui război între puterile imperialiste au primit o nouă vigoare. Acestei discuții i-a

pus capăt Stalin în 1951, cînd, contrar unor păreri exprimate cu privire la posibilitatea preîntîmpinării unor asemenea războaie, el a susţinut teza că şi în epoca contemporană războaiele dintre ţările imperialiste rămîn inevitabile; vechea teză era considerată deci valabilă de el şi în noile condiţii de după cel de-al doilea război mondial. Unul dintre argumentele sale principale a fost evocarea faptului că şi al doilea război mondial a început ca un război între marile puteri imperialiste. Un alt argument a fost că un război împotriva U.R.S.S. ar fi mai periculos pentru ţările capitaliste decît un război între ţările capitaliste.

Consider că această teză trebuie definitiv abandonată ca necorespunzătoare etapei istorice prin care trecem. A considera şi astăzi un război între ţările imperialiste dezvoltate ca o fatalitate ar însemna a nu observa schimbările serioase care au avut şi au loc sub ochii noştri, ar însemna a ne crampona de o teză a cărei aplicare ne-ar duce inevitabil la concluzii teoretice greşite, la elaborarea unei concepţii strategice cu efecte deosebit de dăunătoare.

Firește, faptul că al doilea război mondial a început ca un război între puterile imperialiste este un adevăr istoric incontestabil. Dar el nu poate fi pur şi simplu extrapolat pentru zilele noastre. Atunci contradicţiile dintre ţările imperialiste s-au dovedit a fi mai puternice decît cele dintre ţările imperialiste şi primul stat socialist din lume, U.R.S.S., deşi teoretic şi această apreciere este discutabilă.

În orice caz, în epoca contemporană lucrurile stau cu totul altfel. Uniunea Sovietică nu mai este singura ţară socialistă, nici în lume şi nici în Europa, de unde au pornit ambele războaie mondiale. În perioada interbelică, ţările imperialiste au fost organizate în blocuri militare opuse; astăzi există blocul militar N.A.T.O., care cuprinde toate ţările, iar trupe americane, engleze şi franceze se găsesc pe teritoriul altor ţări capitaliste. R.F. a Germaniei, Japonia şi Italia s-au eliberat de dependenţa americană fără război.

Firește, rădăcinile economice pentru un asemenea război există şi astăzi, dar, în condiţiile cînd contradicţiile dintre lumea socialistă şi capitalistă sînt mai puternice decît cele dintre ţările imperialiste şi cînd raportul complex de forţe dintre cele două lumi evoluează tot mai mult în favoarea lumii socialiste, cu greu se vor putea hotărî guvernele ţărilor imperialiste să pornească între ele un război.

În acest context nu poate fi uitat nici procesul puternic de integrare a unui număr important de ţări capitaliste pe multiple planuri şi de diferite intensităţi, care acţionează şi el în sensul preîntîmpinării unui război între ţările imperialiste. Cu atît mai puţin trebuie uitat efectul luptei de clasă din fiecare ţară capitalistă, perspectiva unor revoluţii în aceste ţări şi care acţionează de asemenea în acelaşi sens, al reducerii posibilităţii unor războaie interimperialiste.

Evident, singura concluzie justă în această problemă este deci că atît războiul dintre ţări imperialiste, cît şi dintre lumea capitalistă şi cea socialistă nu constituie o necesitate istorică obiectivă şi nici verosimilă (nici astăzi şi nici într-o perspectivă mai îndepărtată). Cu toate acestea, el nu poate fi decretat ca imposibil. Atît timp cît există imperialism, există şi pericolul unui război.

Partidul nostru, țara noastră luptă însă din răsputeri pentru ca nici războiul mondial și nici un fel de război în general să nu fie cu putință.

VI

Preîntîmpinarea unei catastrofe termonucleare mondiale este una dintre condițiile principale ale rezolvării contradicției fundamentale a epocii contemporane, contradicția dintre capitalism și socialism, în interesul clasei muncitoare internaționale, în interesul întregii omeniri. Pe calea atingerii acestui obiectiv, statele socialiste, mișcarea muncitorească internațională, toate popoarele lumii duc o luptă intensă, perseverentă pentru impunerea în viața internațională a unor principii care să excludă războiul ca mijloc de rezolvare a litigiilor dintre statele aparținînd sistemelor social-economice diferite, să asigure recunoașterea dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur soarta, respectarea suveranității și integrității teritoriale a statelor, deplina lor egalitate, neamestecul reciproc în treburile interne.

Coexistența pașnică a statelor cu orînduiri sociale diferite este o necesitate obiectivă a dezvoltării societății umane. Ea este *marea alternativă* la un război termonuclear oferită omenirii de către sistemul socialist.

Dar coexistența pașnică nu înseamnă numai absența unui conflict mondial. Ea nu înseamnă simpla conviețuire a statelor cu orînduiri sociale deosebite, o conviețuire cu cuțitul în dinți, într-o atmosferă de încordare, a unor țări izolate una de alta. De altfel o asemenea situație nici nu este de conceput, dat fiind că necesitățile obiective ale dezvoltării relațiilor economice mondiale, necesitățile extinderii legăturilor tehnice-științifice, ale schimburilor culturale cer o permanentă intensificare a contactelor dintre toate popoarele.

Prin coexistența pașnică, țările socialiste nu urmăresc un armistițiu, o renunțare la lupta de clasă sau o atenuare a ei. În epoca contemporană, lupta de clasă a muncitorilor împotriva burgheziei a căpătat, pe lîngă formele din trecut, și forme noi : în prezent, nu numai burghezia, ci și proletariatul sînt clase sociale organizate în stat pe plan mondial. De aceea, și relațiile dintre țările capitaliste și cele socialiste nu pot să nu aibă caracterul unor relații între clase organizate în stat. Aceste relații nu se mai pot încadra în vechile forme ale relațiilor internaționale, caracteristice perioadei de dominație absolută a imperialismului, și cer o formă de manifestare adecvată, care este tocmai coexistența pașnică dintre cele două sisteme sociale. Așadar, coexistența pașnică nu este o politică de conjunctură, un mijloc tactic, ci o linie strategică, o formă specifică a luptei de clasă dintre proletariat și burghezie, extinderea ei consecventă, marxist-leninistă, la domeniul relațiilor dintre statele socialiste și cele capitaliste pînă la triumful socialismului pe plan mondial.

Situîndu-se pe poziția inevitabilității luptei de clasă între cele două sisteme economice diferite, comuniștii se pronunță pentru o anumită formă a luptei : forma întrecerii în toate domeniile vieții sociale, în afara întrecerii pe calea armelor. Coexistența pașnică înseamnă întrecere și luptă pe plan politic, ideologic, economic, social, diplomatic, luptă plină de conținut revoluționar. Ea tinde să smulgă imperialismului arma războ-

iului, pînă acum una dintre cele mai eficace arme de care s-a servit pentru a oprima popoarele; ea tinde să impună reducerea și apoi distrugerea armamentelor, tinde să împiedice exportul de contrarevoluție. Toate aceste obiective reprezintă în sine țeluri antiimperialiste, revoluționare. Imperialismul, desigur, nu le-a acceptat niciodată și nu le va accepta de bunăvoie, dar raportul de forțe existent în lume îl poate sili să le accepte.

Coexistența pașnică a celor două sisteme în accepția comuniștilor nu este nicidecum un proces pasiv, de dezvoltare paralelă a capitalismului și a socialismului, ci o luptă de clasă activă și intensă, în cursul căreia socialismul își desfășoară neabătut ofensiva, își întărește și își lărgește pozițiile, iar pozițiile imperialismului slăbesc.

Pacea constituie o condiție primordială a consolidării pozițiilor socialismului pe arena mondială. În condițiile păcii, socialismul are cele mai favorabile posibilități de a-și dezvolta cu succes economia, de a dezvolta democrația, de a ridica bunăstarea și cultura poporului. Iar prin aceasta, după cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, țările socialiste își exercită influența asupra altor popoare, asupra procesului de formare a conștiinței revoluționare a clasei muncitoare și a maselor de oameni ai muncii din țările capitaliste, asupra pătrunderii ideilor socialismului și păcii cît mai adînc în conștiința oamenilor.

Coexistența pașnică favorizează lupta economică și politică a clasei muncitoare din țările capitaliste, căreia îi ușurează sarcina acumulării forțelor, îi permite să unească în jurul ei un larg front antiimperialist. În condițiile coexistenței pașnice, sistemul mondial socialist s-a lărgit; lupta de eliberare națională a popoarelor s-a dezvoltat. Forțelor imperialiste în aceste condiții le-a fost barată calea intervenției, posibilitatea reprimării revoluțiilor de eliberare națională. În zilele noastre, cînd sistemul socialist beneficiază de superioritate asupra lumii capitaliste în domeniul progresului științific și tehnic și în cel al dezvoltării tehnicii militare, lupta perseverentă a statelor socialiste pentru coexistență pașnică a apărat popoarele care s-au ridicat pentru libertate de intervenția armată a puterilor imperialiste. Peste 50 de țări au dobîndit independența națională. Forțele democratice din aceste țări luptă pentru obținerea independenței economice, pentru transformări sociale în interesul maselor largi. Statornicirea și aplicarea consecventă de către toate statele a politicii de coexistență pașnică ar sustrage dezvoltarea societății șantajului nuclear, ar asigura clasei muncitoare din țările capitaliste și popoarelor asuprite condiții în care să lupte pentru propria lor emancipare, eliberate de spectrul distrugerii omenirii.

Astăzi principiul coexistenței pașnice, promovat ca principiu de bază al politicii externe a țărilor socialiste, își găsește tot mai mult expresia în politica noilor state independente din Asia, Africa și America Latină. El este acceptat și susținut de cele mai largi pături sociale din țările capitaliste.

Ideea coexistenței pașnice, a renunțării la război, exercită o asemenea atracție asupra opiniei publice internaționale, încît nici un om de stat burghez care vrea să-și păstreze prestigiul nu se poate declara împotriva ei. Cei mai lucizi dintre oamenii politici burghezi nu mai pot nega că coexistența pașnică este o necesitate vitală, că încălcarea acestui principiu conducător al relațiilor internaționale contemporane ar primejdui însăși existența țărilor capitaliste.

Firește că oamenii de stat și ideologii burghezi care acceptă ideea coexistenței pașnice nu-i dau același conținut pe care i-l dau comuniștii. Acest lucru se reflectă în teoretizările burgheze ale principiului coexistenței pașnice, care diferă în nuanțe de la o personalitate la alta, de la o țară capitalistă la alta, dar care, în esență, exprimă toate tendința de a adapta acest principiu la interesele burgheziei (nu ne referim aici la pozițiile cercurilor extremiste care resping cu totul principiul coexistenței pașnice).

Comuniștii combat atît interpretările imobiliste, așa-zise diplomatice, ale coexistenței, potrivit cărora coexistența s-ar reduce la o înțelegere între marile puteri pentru menținerea statu-quo-ului, cît și cele care preconizează împărțirea lumii în zone de influență între cele două lagăre și care urmăresc în fapt crearea unui sistem de apărare și de garanție pentru actuala sferă de dominație a imperialismului, după cum combat și teoriile care susțin extinderea coexistenței în domeniul ideologiei.

Sociologul englez Fischer-Galați, de pildă, formulează ca o condiție prealabilă admiterii unei dezvoltări pașnice a relațiilor dintre țările celor două sisteme, „garantarea" de către lumea socialistă a *„coexistenței veșnice a sistemului capitalist cu sistemul socialist"* [4]. Iar filozoful american Catlin declară că principiul coexistenței pașnice trebuie să includă ca parte integrantă pacea dintre diferitele clase în țările capitaliste. Cu alte cuvinte, țărilor socialiste li se cere să admită o accepție a coexistenței pașnice care presupune oprirea procesului istoric obiectiv de înlocuire a unei formațiuni social-economice prin alta, a capitalismului prin socialism. Teoreticienii menționați transformă astfel o categorie *istorică*, valabilă atît timp cît pe globul pămîntesc există simultan două sisteme opuse, într-o categorie *veșnică*. Această substituire nu are nimic comun cu înțelegerea științifică a principiului coexistenței pașnice.

Dezvoltarea fiecărei țări este determinată de acțiunea legilor sociale obiective. A încerca să stabilești un statu-quo ar însemna să negi dezvoltarea legică a societății omenești, să te situezi pe poziții subiectiviste.

Revoluția socială are ca bază antagonismul dintre muncă și capital, dintre națiunile asuprite și cele asupritoare. Revoluția socialistă este rezultatul agravării la maximum a contradicțiilor proprii imperialismului, al izbucnirii unei profunde crize naționale, al ascuțirii în cel mai înalt grad a luptei de clasă. *Revoluția nu este o rachetă balistică intercontinentală, ea nu poate fi lansată peste ocean.* Tocmai de aceea *comuniștii nu au susținut niciodată ideea „exportului" de revoluție*, care nu ține seama de acțiunea legilor sociale obiective, și tot de aceea nu au fost și nu pot fi de acord cu o „legiferare" a unui statu-quo social. Comuniștii nu au conceput niciodată în acest fel coexistența pașnică și nu pot accepta o asemenea interpretare a ei. *Coexistența pașnică nu se referă la raporturile dintre exploatați și exploatatori, dintre popoarele asuprite și asupritorii lor.*

La fel stau lucrurile cu teoria enunțată de sociologul american J. Burding și alții, care înțeleg coexistența pașnică ca o împărțire a zonelor de influență între marile puteri nucleare. Comuniștii susțin egalitatea în drepturi a statelor mari și mici; ei nu pot admite încălcarea suveranității altor țări, amestecul în treburile lor interne.

---

[4] Vezi „Current History", noiembrie 1959, p. 278.

Printre interpretările care denaturează conținutul coexistenței pașnice, una dintre cele mai frecvente este cea care extinde coexistența la domeniul ideologiei. În această ordine de idei este de menționat cunoscutul promotor al „integrării" europene, R. Coudenhove-Kalergi, care, în lucrarea sa *De la războiul veșnic la pacea cea mare*, formulează chiar o „lege" a apropierii ideologice și politice, a convergenței dintre socialism și capitalism[5]. Lupta ideologică dintre socialism și capitalism nu este rezultatul dorinței arbitrare a vreunui conducător sau a vreunui partid politic, ci reflectarea în conștiința oamenilor a scindării societății în două clase antagoniste principale, clasa muncitoare și burghezia, între care se duce o luptă acerbă pe diferite planuri.

Lupta ideologică dusă de partidele marxist-leniniste împotriva ideologiei burgheze nu are nimic comun cu războiul rece, cu teoria războiului psihologic, promovată de unii ideologi din Occident; ea înseamnă militarea pentru triumful ideologiei marxist-leniniste, promovarea ideilor umaniste ale marxism-leninismului despre forța creatoare a muncii pașnice, constructive, despre rolul colaborării și înțelegerii reciproce a popoarelor în realizarea țelurilor nobile ale progresului material și spiritual; ea înseamnă demascarea caracterului reacționar și a inconsistenței științifice a tuturor încercărilor ideologiei burgheze de a înfrumuseța și a salva capitalismul, argumentarea teoretică convingătoare, prin generalizarea faptelor și proceselor sociale din țările socialiste, a superiorității sistemului socialist. Coexistența pașnică între state nu numai că nu exclude, ci *presupune* în mod necesar lupta de idei între socialism și capitalism.

Dacă în domeniul politic și economic poate exista o oarecare comunitate de interese între statele socialiste și cele burgheze, în sensul că și unele și altele sînt interesate în reglementarea pașnică a problemelor politice internaționale, în dezvoltarea unor legături economice reciproc avantajoase, în schimbul tehnic, științific etc., ceea ce face posibil ca în cadrul luptei, al întrecerii în aceste domenii să se stabilească punți de legătură, să se creeze relații de colaborare, *în domeniul ideologiei* însă, dat fiind că ea exprimă interesele fundamentale ale claselor în luptă, *nu există și nu poate exista coexistență pașnică, colaborare. Însăși lupta dintre concepția comuniștilor cu privire la coexistența pașnică și diferitele interpretări burgheze ale acestui principiu constituie o dovadă evidentă a imposibilității coexistenței celor două ideologii.*

Diferitele teorii amintite mai sus ale ideologilor burghezi, vicioase din punctul de vedere al înțelegerii ideii coexistenței pașnice, au ca element comun recunoașterea necesității de a renunța la război. Este ceea ce relevă ideologul vest-german Arnold Buchholz, care, deși își exprimă în lucrarea sa *Lupta pentru un viitor mai bun. Probleme ideologice ale Estului și Vestului* teama că coexistența pașnică favorizează sistemul socialist, recunoaște că ea este în principiu indispensabilă.

Cercurile conducătoare din țările capitaliste care judecă lucid realitățile zilelor noastre înțeleg că coexistența pașnică înlătură primejdia unui război, a unei catastrofe termonucleare, a propriei lor pieiri. În timp ce pentru clasele dominante din lumea capitalistă coexistența

[5] R. Coudenhove-Kalergi, *Von ewigen Krieg zum grossen Frieden*. Göttingen, 1958, p. 114.

pașnică este o necesitate forțată, deoarece se impune ca rezultat al unui conflict între instinctul de conservare fizică și interesele de clasă, în care prevalează dorința de viață, pentru clasa muncitoare internațională această necesitate coincide pe deplin cu interesele ei de clasă. Indiferent însă de modul în care această necesitate își face loc, recunoașterea ei creează un teren pe care relațiile de coexistență pașnică se pot dezvolta.

VII

În propaganda burgheză anticomunistă continuă să se facă auzite mai puțin ca înainte, dar totuși cu destulă putere, și glasuri care îi acuză pe comuniști că folosesc ideea coexistenței pașnice pentru a-și ascunde convingerea în necesitatea războiului mondial pentru răsturnarea orînduirii capitaliste, pentru victoria revoluției socialiste.

Filozoful catolic vest-german Wetter se străduiește în coloanele hebdomadarului „Das Parlament" să demonstreze că între concepția marxistă a luptei de clasă și principiul coexistenței pașnice ar exista o contradicție. Pornind de la constatarea că statele socialiste nu manifestă nici o tendință de a renunța la lupta de clasă — adevăr incontestabil —, el ajunge, pe baza „contradicției" existente numai în imaginația sa, să afirme că politica coexistenței pașnice este o perdea de fum. Wetter prezintă o veche teză anticomunistă într-un mod nou, cu pretenții de ținută științifică.

Marxiștii s-au pronunțat întotdeauna împotriva războaielor. Chiar și atunci cînd nu existau condiții concrete pentru împiedicarea lor, ei au condamnat războaiele dintre popoare ca o acțiune barbară, criminală și nu au elaborat tactica lor revoluționară scontînd pe conflicte militare. În iulie 1870, în manifestul Internaționalei I *Către muncitorii tuturor națiunilor*, Marx și Engels scriau : „*Să ne unim glasurile într-un strigăt general de indignare împotriva războiului*". Lenin considera că trebuie dusă o luptă necruțătoare împotriva pregătirilor imperialiștilor de a dezlănțui primul război mondial. În rezoluția Congresului de la Stuttgart (1907) al Internaționalei a II-a, la a cărei redactare el a participat activ, se sublinia : „*Trebuie să se facă uz de toate mijloacele de luptă pentru a împiedica pregătirea războiului imperialist... Clasa muncitoare, care dă majoritatea soldaților și face cele mai multe sacrificii materiale, este adversarul firesc al războiului, deoarece războiul este în contradicție cu țelul ei : crearea unei orînduiri economice pe o bază socialistă în scopul făuririi solidarității tuturor popoarelor*".

Războaiele dintre state *și revoluțiile*, deși sînt ambele sateliții societății împărțite în clase, *sînt două fenomene sociale diferite*, nelegate între ele în mod necesar, determinate de cauze diferite și avînd efecte diferite.

Luptînd împotriva războiului mondial și pentru pace, comuniștii sînt ferm convinși de victoria inevitabilă a socialismului în lumea întreagă, deoarece revoluția socialistă este și va rămîne *legea* de neînlăturat a *dezvoltării interne* a societății capitaliste și pentru victoria ei nu este nevoie de războaie între state. În declarația Consfătuirii de la Moscova din 1960 se precizează cu claritate : „*Faptul că ambele războaie mondiale dezlănțuite de imperialiști s-au terminat cu revoluția socialistă nu înseamnă de loc că drumul spre revoluția socialistă trece neapărat printr-un război*

mondial mai ales în epoca noastră, cînd există puternicul sistem mondial socialist. Marxist-leniniștii n-au considerat niciodată că drumul spre revoluția socială trece prin războaie între state".

Un război mondial nuclear nu poate să grăbească mersul istoriei și cu atît mai puțin să ajute omenirii să ajungă la socialism peste noapte. Comuniștii resping calea construirii societății socialiste pe ruinele unui război nuclear. Misiunea istorică a comunismului constă nu numai în înlăturarea exploatării pe scară mondială, dar și în izbăvirea omenirii chiar în epoca actuală de coșmarul unui nou război mondial, asigurînd astfel condițiile cele mai prielnice progresului întregii umanități, triumfului socialismului și comunismului.

Poziția Partidului Comunist Român, a statului nostru socialist în problema războiului și a păcii fiind o poziție consecventă de clasă, el sprijină războaiele drepte împotriva sclaviei coloniale și ocupației străine, sprijină mișcarea de eliberare națională și consideră ca sfînt dreptul popoarelor asuprite de a-și cuceri și apăra cu arma în mînă libertatea și independența. În acest fel, noi acționăm în direcția consolidării cauzei păcii, contribuind la eliminarea uneia dintre sursele de încordare în viața internațională pe care o constituie asuprirea colonială și, totodată, la lărgirea frontului păcii, în care aportul popoarelor eliberate devine tot mai mare.

Conștiente că pacea poate fi asigurată numai prin acțiuni și măsuri practice eficiente, țara noastră duce o politică externă constructivă, dinamică și realistă, care îmbină *fermitatea și principialitatea* în urmărirea țelurilor cu *elasticitatea și abilitatea* în folosirea tuturor posibilităților de realizare a destinderii internaționale, cu luarea în considerare a contradicțiilor din lumea capitalistă, a existenței unor cercuri politice influente care apreciază lucid actualul raport de forțe pe arena mondială și înclină spre soluții pozitive.

În aceste condiții capătă o importanță deosebită metoda tratativelor, care să urmărească apropierea punctelor de vedere, găsirea unor soluții reciproc acceptabile. Partidul Comunist Român și guvernul Republicii Socialiste România și-au exprimat în repetate rînduri convingerea în eficacitatea principiului negocierilor, în faptul că problemele litigioase, oricît de dificile, pot fi soluționate pe calea tratativelor dacă sînt abordate cu spirit realist, cu chibzuială și cu dorința de a purta discuții ținînd seama de interesele reciproce. Considerînd că aderarea la principiul coexistenței pașnice nu se poate limita la declarații, ci trebuie să fie însoțită de acțiuni concrete, de inițiative, țara noastră își unește eforturile cu celelalte țări socialiste, cu toate forțele păcii și ale progresului în lupta pentru destinderea internațională, pentru zădărnicirea manevrelor cercurilor agresive, pentru întărirea păcii și prieteniei între popoare.

Obiective importante în lupta pentru pace sînt dezarmarea generală și totală, dezarmarea nucleară, crearea de zone denuclearizate, desființarea blocurilor militare (a căror existență n-a putut asigura nici măcar securitatea unor țări aparținînd acestor blocuri) înfăptuirea securității europene, realizarea unei zone a păcii în Balcani, încetarea războiului în Vietnam, stingerea oricăror focare de război, desființarea bazelor militare străine pe teritoriul diferitelor țări, interzicerea manevrelor militare pe astfel de teritorii etc. obiective cu un profund caracter antiimperialist, care mobilizează și unesc masele largi populare împotriva celor mai reac-

ționare forțe din societatea contemporană. Referindu-se la aceste probleme, tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea la mitingul prieteniei dintre Partidul Comunist Român și Partidul Comunist din Spania: *„Acestea sînt părți concrete, verigi ale luptei generale împotriva imperialismului, pentru instaurarea unor relații de colaborare între state, pentru pace. Luptînd pentru soluționarea diferitelor probleme concrete, noi luptăm împotriva imperialismului, pentru pace, pentru colaborare"* [6]. Înfăptuirea acestor obiective, pe lîngă excluderea a însești mijloacelor de purtare a războiului — atît a celor prezente, cît și a celor posibile în urma dezvoltării științei și tehnicii —, ar crea posibilitatea folosirii în scopuri constructive a uriașelor resurse financiare și umane devenite libere.

Conștientă de răspunderea care revine tuturor statelor — mari sau mijlocii și mici — în realizarea năzuinței celei mai fierbinți a omenirii, pacea, țara noastră se manifestă ca o prezență activă pe arena internațională. Republica Socialistă România duce o politică de dezvoltare a legăturilor de prietenie și de colaborare frățească cu toate țările socialiste, de întărire continuă a unității lagărului socialist, de solidaritate și de sprijinire hotărîtă a mișcării de eliberare a popoarelor, de dezvoltare a relațiilor de colaborare cu țările cu altă orînduire social-politică. Din această orientare a politicii externe a statului nostru izvorăște poziția sa în toate problemele internaționale fundamentale, izvorăsc inițiativele sale proprii menite să contribuie la consolidarea păcii, la eliminarea oricăror surse de încordare.

[6] Vezi „Scînteia" din 4 septembrie 1971.

NOTE DESPRE STUDIUL PREVIZIUNII CA ATRIBUT AL CONDUCERII

DE

EMIL MIHULEAC

Deşi omenirea a năzuit dintotdeauna să-şi cunoască viitorul, ea a străbătut milenii de dezvoltare spontană, punctată cel mult de iluzii utopice. Astăzi situaţia este total diferită. Influenţa din ce în ce mai mare a ştiinţei şi tehnicii asupra tuturor laturilor vieţii social-economice, revoluţia tehnică-ştiinţifică în plină desfăşurare impun un interes deosebit pentru previziune, pentru analiza ştiinţifică a viitorului. Previziunea pe perioade cît mai lungi a devenit o necesitate a vieţii sociale moderne. O seamă de activităţi complicate şi costisitoare pot fi îndeplinite cu bune rezultate numai „dacă sînt gîndite şi organizate din timp, pornindu-se de la date certe, ştiinţifice, acumulate din practică, din descifrarea tendinţelor pe care le urmează diferitele fenomene şi procese. Fără asemenea premise, mersul înainte al vieţii economice şi sociale este, dacă nu imposibil, în orice caz mult îngreunat" [1].

A conduce societatea în înţelesul modern al noţiunii înseamnă a îmbina cît mai armonios rezolvarea problemelor cotidiene cu o activitate de perspectivă, bazată pe o cît mai reală cunoaştere a dinamicii în diferitele compartimente ale vieţii sociale. Cunoaşterea viitorului nu mai este astăzi un simplu deziderat al unei curiozităţi specific umane; în multe ţări ea a devenit o problemă de stat, elaborîndu-se prognoze pînă la sfîrşitul secolului al XX-lea. S-a conturat o ştiinţă a viitorului, futurologia, care încearcă să prefigureze evoluţia probabilă a activităţilor umane, precum şi ştiinţa despre legile şi metodele cercetării prospective.

1. Prevederea ca atitudine şi preocupare umană a existat, probabil, dintotdeauna. În gospodăria sa, ca şi în diferitele forme de activitate colectivă, omul s-a călăuzit întotdeauna după un plan de activitate dinainte gîndit, pe care s-a străduit să-l ducă la îndeplinire.

---

[1] Ion Gheorghe Maurer, *Raport asupra Directivelor Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român privind planul cincinal pe anii 1971—1975 şi liniile directoare ale dezvoltării economiei naţionale pe perioada 1976—1980*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 112—113.

Rev. Filoz. 18, 11, P. 1393—1404, Bucureşti, 1971

În epoca modernă s-a ajuns la forma predicției, care constă din enunțuri privind desfășurarea unor evenimente în virtutea cauzelor și legilor. În ciuda faptului că denumirea de predicție are astăzi o largă circulație și este învestită cu multe funcții, există rezerve numeroase în folosirea ei.

Studii previzionale au apărut încă din secolul trecut, plecînd inițial de la estimarea vînzărilor în perspectivă pentru unele produse industriale. Ulterior s-a trecut la analiza evoluției probabile a unor întreprinderi, pentru a se extinde la unele trusturi, ramuri, ajungîndu-se la studiul economiei în ansamblu, sub diversele ei aspecte, sociale, economice, tehnice, științifice, demografice. Dacă la început se urmărea doar starea la care va ajunge activitatea respectivă într-un viitor neprecizat, astăzi se tinde să se contureze cît mai exact starea finală pentru un timp bine definit, inclusiv stările intermediare prin care ea va trece la anumite intervale, de regulă la cinci ani.

Încercări mai sistematice, dar sporadice privind previziunea apar la începutul secolului al XX-lea; după 1940 și mai ales în ultimii ani, această activitate a luat o deosebită amploare. O dată cu introducerea în țările socialiste a unei economii planificate și o dată cu recunoașterea largă a necesității planificării chiar în țările capitaliste, previziunea economică a devenit o problemă de bază a zilelor noastre.

În țările socialiste au apărut institute specializate, care funcționează, de regulă, pe lîngă organele centrale de planificare. Concomitent, preocuparea pentru previziune s-a dezvoltat în întreprinderi și combinate, în cadrul institutelor de cercetări departamentale, îmbrăcînd forme organizatorice diferite. În mod obișnuit, explorarea viitorului este o sarcină a organelor de planificare. În R.D.G., ca formă organizatorică există un Comitet de stat pentru prospectare pe lîngă Consiliul de Miniștri, cu o activitate care nu se identifică cu cea a Comitetului de Planificare. În R. P. Polonă s-a instituit un sistem național general pentru stabilirea prognozelor, iar Comitetul de cercetări și prognoze „Polonia 2000" funcționează pe lîngă Prezidiul Academiei Polone de Științe.

În țara noastră, după ce în 1970 a luat ființă Laboratorul de cercetări prospective al Universității din București, plenara Comitetului Central din mai 1971 a hotărît înființarea unei comisii centrale de partid și de stat „în vederea întocmirii studiilor de perspectivă mai îndelungată cu privire la evoluția economico-socială a țării..." [2]. Ea va elabora prognozele dezvoltării României în perioada 1976—1990, iar pentru unele sectoare pînă în anul 2000. La 8 iulie 1971 această comisie a fost constituită sub președinția secretarului general al partidului, urmînd ca în perioada următoare să fie alcătuite un număr de comisii pe ramuri, pe probleme de sinteză și pe județe. S-a propus de asemenea „să se studieze problema înființării în cadrul Comitetului de Stat al Planificării a unui institut de calcul și prognoză economică" [3].

Importanța acordată problemelor previziunii în țările socialiste a dus la creșterea numărului de simpozioane, dezbateri internaționale și

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Semicentenarul glorios al Partidului Comunist Român. Expunere la Adunarea solemnă din capitală. 7 mai 1971*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 893.

[3] Ion Gheorghe Maurer, *op. cit.*, p. 116.

schimburi de experienţă, organizate de C.A.E.R., de Comisia Economică a O.N.U. şi de diverse ţări. În mai multe ţări socialiste există acte normative care stabilesc sarcini în legătură cu întocmirea prognozelor pentru diferite nivele organizatorice şi modul cum se face coordonarea lor.

Această activitate de previziune se desfăşoară pe diferite nivele şi în ţările capitaliste şi în primul rînd în întreprinderi. Cu cît o întreprindere este mai puternică, cu atît ea dispune de un colectiv mai mare specializat în problemele de perspectivă. Aceste colective ajung uneori pînă la sute de persoane. Prognozele urmărite de ele se referă însă numai la anumite ţeluri limitate, dintre cele mai urgente [4]. Modul de producţie capitalist, datorită limitelor sale istorice cunoscute, nu poate asigura nici celor mai buni reprezentanţi ai burgheziei condiţii pentru dezvoltarea pe bază ştiinţifică a problemelor de prognoză. Cu toate că s-au obţinut unele rezultate, societatea capitalistă nu este în stare să elaboreze un tablou cu adevărat ştiinţific al viitorului, atît al societăţii în ansamblu, cît şi al proceselor sociale ce se petrec în cadrul ei. Proprietatea particulară asupra mijloacelor de producţie, relaţiile sociale capitaliste constituie principalul obstacol în calea elaborării prognozelor [5].

2. Pentru definirea acţiunii de *prevedere* au fost utilizate denumiri ca *prezicere*, *previziune*, *anticipare*, *pronosticare*, *prospectare* sau *prospectivă*, *prognoză* etc.

În legătură cu prognoza se vorbeşte adesea şi despre *diagnoză*, în sensul de analiză critică a situaţiei sociale concrete, de precizare a factorilor de care depind acţiunile sociale, dinamica proceselor sociale. Diagnoza se deosebeşte de prognoză în ceea ce priveşte atît scopul, obiectul, metoda, cît şi domeniul de acţiune. Diagnoza are ca sarcină culegerea şi prelucrarea a cît mai multe date precise, concrete şi concludente menite să permită o cît mai completă privire generală asupra situaţiei existente şi apoi şi o viziune globală asupra dezvoltării viitoare, deci asupra momentului din care începe de fapt prognoza.

Elaborată în afara diagnozei, prognoza rămîne abstractă, chiar utopică. Ambele sînt posibile numai în condiţiile unor informaţii complete şi exacte, uzînd de o largă gamă de instrumente de cunoaştere. Conducerea vieţii sociale se efectuează prin instrumente politice, iar puterii politice îi sînt necesare diagnoze şi prognoze cît mai exacte cu putinţă. Raportul diagnoză-prognoză şi decizie politică ne trimite la definirea obiectivelor, la planificare, la conducerea socială. Este ştiut că decizia rezultă din alegerea uneia dintre variantele posibile, definite în cadrul diagnozei şi prognozei, de unde şi importanţa ultimelor două. Numai o dată cu constituirea sociologiei ştiinţifice, sociologia marxistă, relaţiile de inter-

---

[4] Vezi S. Tamaş, *Perspectiva în procesul conducerii*, în *Ştiinţa conducerii. Studii*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 253 şi 256. În S.U.A. există organisme specializate, ca „Rand Corporation", cu 1 200 de colaboratori; „Institutul Hudson"; grupul de la Universitatea Harvard, finanţat de I.B.M.; „Stanford Research Institute", cu 3 000 de colaboratori etc. La ministere există birouri proprii de perspectivă; în unele ţări, ca, de pildă, în Franţa, Comisia „Horizon-85" sau Comitetul de prospectare de pe lîngă Casa Albă, care ajută în activitatea sa pe preşedintele S.U.A.; sînt colective de înaltă calificare, care reunesc forţele ştiinţifice cele mai remarcabile ale ţării pentru prospectarea viitorului.

[5] I. T. Toscenko, studiu în „Naucinoe upravlenie obscestvom", vîp. 1, Moskva, Izd. „Misli", 1967, p. 162.

dependență dintre diagnoză—prognoză și decizia politică devin explicit formulate [6]. Sarcina prognozei constă, printre altele, în analiza tendințelor de dezvoltare a împrejurărilor, a condițiilor, a legăturilor și a influențelor rezultate probabil din acestea, pe scurt în analiza evenimentelor care sînt de așteptat. În practică, deși cele două procese nu pot fi întotdeauna distinse net unul de celălalt, ele trebuie considerate ca trepte independente, deoarece au un caracter principial diferit.

Ca parte integrantă a procesului de cunoaștere științifică, previziunea este o operație prin care se instituie anticipativ o imagine a viitorului prin prezent. Ea este o scrutare și o apreciere a viitorului în scopul elaborării unui plan de acțiune corespunzător. Cristalizarea unei previziuni este precedată de un temeinic efort explicativ. Pentru întemeierea adecvată a previziunii este necesară cunoașterea esenței structurii și a dinamicii realului. Valoarea previziunii științifice nu este exclusiv o operație teoretică, ci îndeosebi una practică [7].

3. Previziunea are o mare importanță în conducere; ea a constituit și constituie obiectul unor preocupări care vizează în primul rînd elaborarea cît mai completă a componentelor, a aspectelor și a cerințelor sale. O previziune rațională este condiționată de cunoașterea nu numai a modului de a coordona și a dirija eforturile unui colectiv, ci și a legilor dezvoltării sociale, a modului de acțiune în diferite condiții, precum și de o concepție despre lume, despre sensul și căile progresului social. „Nu se poate concepe o bună muncă de conducere — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — fără studierea atentă, aprofundată a realității, a cerințelor ei, fără cunoașterea legilor care guvernează activitatea socială" [8]. În lupta pentru progres tehnic și în competiția economică este mai avantajat cel care stăpînește mai multă informație; avantajul crește dacă se obțin mai multe date despre evoluția viitoare a unor procese sociale. Astfel, în zilele noastre, în mod treptat, dar inevitabil, explorarea viitorului devine o activitate cu urmări spectaculoase pentru conducere. Importanța previziunii constă în faptul că organele de conducere, la toate nivelele, sînt puse, de regulă, în situația de a elabora decizii care se referă la viitor.

Într-o asemenea situație, prognoza acționează ca un factor optimizant, care dă acțiunii sens și direcție prin elaborarea unor prezumții raționale, a unor planuri care urmează a fi apoi aplicate în viață. Nu întîmplător în țara noastră ministerelor, de pildă, ca și celorlalte organe economice centrale, li s-a cerut „să se concentreze asupra problemelor majore ale dezvoltării ramurilor de producție și a economiei în ansamblu, devenind din ce în ce mai mult centre puternice de analiză și prognoză economică" [9]. De aici necesitatea unei strînse conlucrări între organele centrale de sinteză economică, ministere, institute de cercetare și catedre universitare în scopul „intensificării activității de investigare a fenomenelor și proceselor economice, al folosirii pe scară mai largă a tehnicilor

---

[6] I. Iordăchel, *Utilizarea indicatorilor sociali în diagnoza și prognoza sociologică și în decizia politică*, în *Știința conducerii. Studii*, p. 283.

[7] I. Tudosescu, *Determinism și previziune*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 10, p. 1182.

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 265—266.

[9] Ion Gheorghe Maurer, *op. cit.*, p. 116.

moderne de analiză şi prognoză, de modelare şi prognoze economice" [10]. Aceasta va permite şi Consiliului de Miniştri să-şi întărească şi mai mult propriul rol în viaţa ţării, „să se consacre în mai mare măsură studiului problemelor de perspectivă..." [11].

Gîndirea marxistă are un deosebit rol în explorarea ştiinţifică a viitorului; datorită ei, lupta conştientă pentru înfăptuiri a trecut de la speculaţii la acţiuni revoluţionare, conduse de ştiinţă. Cerinţele noi ale progresului şi în mod deosebit planificarea economiei şi a vieţii sociale au impus elaborarea, pe baza principiilor marxiste, a unor instrumente ştiinţifice specializate pentru explorarea sistematică şi riguroasă a viitorului.

Trebuie să recunoaştem însă că a fost o vreme cînd nu am acordat atenţia cuvenită unor astfel de preocupări. Astăzi fundamentarea teoretică a previziunii sociale are cele mai favorabile condiţii de dezvoltare în ţara noastră.

4. Previziunea a fost socotită de Henry Fayol ca unul din cele cinci atribute fundamentale ale conducerii, atribuindu-i-se un rol de seamă în acţiunea socială [12].

Sînt şi autori care consideră că studiul previziunii aparţine ştiinţei politice, nu ştiinţei conducerii [13], iar în privinţa definiţiei ei părerile sînt destul de numeroase. Unii, de pildă, socotesc previziunea drept un enunţ asupra unei stări de fapt, pînă acum necunoscute, realmente posibile, care în cadrul unei teorii se deduce din enunţuri logice cunoscute asupra condiţiilor iniţiale [14].

După opinia noastră, *previziunea* poate fi definită ca *presupunere ştiinţific fundamentată asupra unor fenomene sau situaţii care ar urma să apară în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat, asupra evoluţiei acestora, asupra legăturilor şi efectelor lor posibile.* Nu trebuie confundată previziunea cu ipoteza, cu acel sistem de presupuneri care încearcă să reconstituie legităţi reale. „În timp ce ipoteza permite alte ipoteze, o previziune autentică, întemeiată pe descifrarea legilor necesare, nu permite altă previziune... Orice previziune autentică este în acelaşi timp şi program, şi ea este continuu aprofundată, modificată şi experimentată în efortul de a o realiza" [15]. Previziunea şi ipoteza se deosebesc din punct de vedere logic şi pragmatic; de asemenea, ambele deţin o poziţie diferenţiată în procesul cunoaşterii. Ipoteza este o verigă intermediară între cunoştinţele obţinute pe cale empirică şi enunţurile logice generale în cadrul unei teorii ştiinţifice, calea de la ipoteză la legea ştiinţifică şi la teorie trecînd prin previziune.

---

[10] *Concluziile secţiunii pentru problemele de conducere, planificare şi finanţare a economiei*, în *Congresul al X-lea al P.C.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 624—625.

[11] Ion Gheorghe Maurer, *op. cit.*, p. 117.

[12] H. Fayol, *Administraţia industrială şi generală...*, în traducerea română de N. Constantinescu, Bucureşti, „Clemenţa", stabiliment de arte grafice Ţăranu, 1927, p. 59.

[13] Vernon Van Dyke, *Political Science, A Philosophical Analysis*, Londra, 1960, p. 4, o socoteşte ca una dintre funcţiile deosebit de importante ale ştiinţei politice, ea oferind posibilitatea ca „hotărîrile să fie luate în mod raţional pe baza cunoaşterii consecinţelor".

[14] A. Bauer, W. Eichhorn, G. Kröber, H. Schulze, W. Segeth şi K. Wüstneck, *Prognoza dezvoltării sociale şi relaţia subiect-obiect*, în *Prognostik Weltanschauliche und Methodologische Probleme der Gesellschaftsprognose*, Berlin, Edit. Dietz, 1968, cap. III.

[15] O. Trăsnea, *Ştiinţa politică. Studiu istoric-epistemologic*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 306—307.

Previziunea şi ipoteza se completează reciproc; cu cît mai multe previziuni permit aceeaşi ipoteză, cu atît mai repede ea poate fi verificată şi îşi pierde astfel caracterul de ipoteză. O ştiinţă care nu permite nici un fel de previziune este, aşadar, o ipoteză pură, neasigurată prin nimic, care nu merită nici măcar denumirea de ştiinţă [16].

Practica arată că previziunea este mai eficientă şi relativ mai uşor de efectuat în domeniul investigării naturii şi în problemele tehnicii decît în domeniul social-economic; de asemenea că o previziune de sinteză cu caracter general nu poate fi suma mecanică a previziunilor parţiale [17]. Se impune cu necesitate elaborarea unei metodologii adecvate care să permită prevederea principalelor mutaţii calitative ale tendinţelor observabile.

5. Exercitarea permanentă, în deplină cunoştinţă de cauză şi competenţă, a previziunii de către cadrele de conducere la toate nivelele este necesară şi posibilă. O asemenea sarcină nu poate fi delegată altcuiva; numai sarcinile tehnice sau pregătitoare pot fi încredinţate altor persoane. Cadrele de conducere, pe baza fluxului de informaţii care le parvin, cunosc mai bine realităţile şi mediul înconjurător; cu cît nivelul ierarhic în conducere este mai înalt, cu atît domeniul şi perspectiva în timp asupra cărora trebuie să se manifeste spiritul de prevedere sînt mai ample.

Previziunea constituie un criteriu principal după care se apreciază un conducător. Ea nu poate fi însă numai activitatea unui singur om; la această muncă trebuie să participe întregul colectiv de conducere. Anumite lucrări pregătitoare pot fi delegate unor colective de studiu special constituite sau unor servicii specializate. Conducerea întreprinderii (instituţiei) îşi păstrează însă atributul şi prerogativa deciziei în ceea ce priveşte complexul pe care îl reprezintă activitatea de viitor.

Tendinţa care se manifestă la unii conducători de a se ocupa mai mult de rezolvarea problemelor curente, zilnice, neglijînd orice preocupare care ar implica o perspectivă asupra viitorului, a adus şi aduce daune foarte mari. O conducere care ţine seama numai de informaţiile referitoare la fenomenele diurne fără a lua în seamă condiţiile viitoare ale desfăşurării sale nu poate fi optimală.

Legile generale ale naturii şi ale societăţii descriu numai cadrul larg al dinamicii, în cadrul căreia aspectele concrete ale evoluţiei pot cunoaşte mai multe forme. Din punctul de vedere al prezentului, viitorul nu este un dat unic, ci se înfăţişează sub forma mai multor variante posibile *. Aceste variante vor fi rezultatul acţiunii simultane a unui număr mare de factori cu grade diferite de dirijare.

Documentaţia de perspectivă pe care activitatea de previziune o pune la dispoziţia conducerii nu trebuie privită ca un fişier închis; este

---

[16] G. Rommeiss, *Caracterul ipotetic al previziunii ştiinţifice a tendinţelor de dezvoltare socială*, în „Wissenschaftliche Zeitschrift der Hochschule für Architektur und Bauwesen", Weimar, 1965, fasc. 3, p. 195.

[17] Valter Roman, *Eseuri despre revoluţia ştiinţifică şi tehnică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 259; C. Damian, St. Arsene şi V. Rausser, *Conducerea planificată a economiei naţionale*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1970, p. 44.

* Se vorbeşte în literatură despre „viitori posibili"; B. de Jouvenel a introdus termenul de „futuribles" de la „futurs possibles".

necesar ca ea să fie mereu actualizată. Se tinde deci spre un model dinamic al perspectivei în mod esențial adaptativ, apt să devină chiar auto-adaptativ [18].

Previziunea, în esența ei, presupune determinarea cît mai exactă a tendințelor de dezvoltare, a evoluției unor fenomene și chiar a societății în ansamblu, cunoscînd în mod probabil direcțiile posibile ale acestei evoluții și a mijloacelor de acțiune în vederea realizării scopurilor. Ea este legată de descoperirea a ceea ce este inevitabil, esențial în activitatea umană, exprimă tendințele de durată, elementele de regularitate, de repetiție etc., adică este legată de înțelegerea legității fenomenelor sociale, în ultimă analiză de înțelegerea deterministă a acestor fenomene.

6. Propriu previziunii este caracterul său prioritar, faptul că ea condiționează și determină modul de exercitare a celorlalte atribute ale conducerii. Previziunea nu este ghicirea viitorului, ci parcurgerea variantelor posibile de evoluție socială. De aici cîteva concluzii : previziunea nu elaborează construcții teoretice în general, ci se referă la probleme concrete ; ea are nevoie de o metodologie potrivită descoperirii mutațiilor sociale, tendințelor pe termen lung ; în anumite limite, previziunea trebuie să folosească modelarea și simularea, care permit modificări în scara timpului și ușurează analiza variantelor de dezvoltare, oferind factorilor de decizie elemente suplimentare pentru opțiune [19].

Previziunea reprezintă o atitudine, un stil specific de a gîndi al conducătorului, care trebuie să predetermine modul de desfășurare a oricărei acțiuni, ținînd seama de obiectivele urmărite, de rezultatele la care trebuie să se ajungă și de mijloacele necesare pentru aceasta.

Dar gradul și sfera de cuprindere a previziunii sînt condiționate de autenticitatea, profunzimea și amploarea explicației. Fiind pe cale de a fi recunoscută drept un serviciu social [20], previziunea nu este privită ca un scop în sine, ci ca un instrument pentru orientarea eficientă a activității practice ; prin dezvăluirea tendinței generale a dezvoltării istorice se creează premise gnoseologice pentru transformarea practicii sociale în activitate istorică conștientă. În felul acesta se desăvîrșește ciclul cunoașterii, întrucît se realizează joncțiunea dintre ea și practică [21].

Specific, în sfîrșit, pentru previziune este faptul că, referindu-se la fenomene ale viitorului, nu se poate pronunța asupra certitudinii lor complete, mai cu seamă cînd este vorba de detalii. Fenomenele social-umane sînt de o mare complexitate ; dezvoltarea societății omenești depinde de un mare număr de elemente subiective, de interesele oamenilor, de nivelul lor de conștiință, de caracterul deciziilor luate în diferite acte. Toate la un loc fac ca asupra previziunii să domnească într-o oarecare măsură incertitudinea, aceasta variind în raport fie de durata de timp în care se efectuează, fie de domeniul de activitate vizat.

Deși în societatea socialistă are loc un intens proces de armonizare a intereselor generale cu cele individuale, iar activitatea practică se desfășoară planificat, subordonată unor scopuri stabilite științific, totuși nu

---

[18] M.C. Botez, *Cercetarea prospectivă și știința conducerii*, în „Forum", 1971, nr. 2, p. 62.
[19] S. Tamaș, *op. cit.*, p. 273.
[20] B. de Jouvenel, *Tâche de la prévision*, în „Economie et humanisme", Paris, 1967, nr. 178, p. 39 și urm.
[21] O. Trăsnea, *op. cit.*, p. 305—306.

se poate afirma că au fost înlăturate sau vor putea fi înlăturate în întregime elementele spontane, imprevizibile.

Conținutul general al previziunii subliniază faptul că, deși ea este subordonată unor acțiuni practice, nu se înglobează nemijlocit în acestea, ci numai prin intermediul planificării sau al altor activități, cărora le slujesc rezultatele ei. De aici decurge unul dintre marile avantaje ale previziunii, care de fapt și justifică funcția ei socială. Plasîndu-se înaintea deciziei și ținînd seama de nedeterminările de care acțiunea este afectată, previziunea are posibilitatea să ofere un material bogat, organizat în variante diferite, cu tot atîtea posibilități de dezvoltare.

Uneori în literatura de specialitate se menționează ca trăsături ale previziunii pasivitatea și lipsa de obligativitate a propunerilor sale. Abordarea în acest mod a problemei ar putea să deruteze, să ducă la ideea că previziunea nu ar fi necesară, absența ei nefiind motiv de îngrijorare. Asemenea opinii poartă amprenta specificității ei în societatea capitalistă, unde are ca domeniu exclusiv fenomenele spontane și se desfășoară în condițiile lipsei unei coordonări sociale de ansamblu.

În țările socialiste, locul și funcționalitatea previziunii sînt complet diferite, orînduirea socială oferindu-i un cu totul alt cadru de acțiune și, cum vom vedea, o altă modalitate de îmbinare în planificare.

7. Clasificarea previziunilor implică alegerea unor criterii care să ofere posibilitatea unor distingeri între diferite tipuri de previziune. Astfel, previziunile pot fi clasificate, de pildă, după *sfera* obiectului asupra căruia urmează să se formuleze o previziune, după *intervalul* asupra căruia ea se extinde, după *scopul* urmărit prin întocmirea ei etc.

Previziunea socială elaborată pentru toate domeniile societății socialiste presupune desfășurarea inițiativei nu numai din partea unor organe și instituții speciale, ci și din partea tuturor oamenilor muncii. Acest gen de previziune nu pretinde să explice amănuntele.

Previziunea economică constă în analiza datelor statistice, a informațiilor economice și politice cu scopul de a reduce riscurile privind luarea deciziilor și elaborarea planurilor de perspectivă îndelungată. Importanța acestui fel de previziune este deosebită; previziunile corecte pot accelera creșterea beneficiilor și dezvoltarea, după cum previziunile greșite pot produce pierderi financiare serioase și eșecuri. Recunoașterea importanței crescînde a prognozei economice a determinat concentrarea atenției economiștilor asupra perfecționării metodelor de prognoză. Așa cum este cunoscut, Congresul al X-lea al partidului a elaborat, o dată cu directivele pentru actualul cincinal, orientările de bază ale dezvoltării României pe întregul deceniu 1971—1980. În cursul îmbunătățirii sarcinilor de plan pe perioada 1971—1975 au fost revăzuți și indicatorii creșterii economiei pînă în 1980. De asemenea s-au stabilit unele linii orientative cu privire la evoluția economică-socială a țării în perioada 1980—1990. Ulterior, plenara C.C. al P.C.R. din mai 1971 a hotărît întocmirea prognozelor de dezvoltare economică a României pînă în anii 1990—2000.

Previziunea tehnologică a apărut în anul 1960, ca o ramură independentă, recunoscută a conducerii; încă din 1950 ea se aplică pe o scară foarte largă și mereu crescîndă în industrie, în domeniul militar și în cercetarea științifică. Deocamdată acest gen de previziune este mai mult

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

o artă şi nu o ştiinţă, caracteristic fiindu-i puncte de vedere şi nu anumite instrumente riguroase de lucru.

După durată, previziunile sînt de trei feluri: de scurtă durată (de la cîteva luni pînă la un an), pe termen mediu (1—2 ani) şi de lungă durată şi de perspectivă (5—10 — 20 de ani).

În fine, din punctul de vedere al gradului de agregare **, previziunile sînt: unisectorială, cea mai agregată, privind întregul domeniu ca un tot unitar; bisectorială, care analizează domeniul avînd în vedere procesele economice din două subdomenii, dar şi interacţiunea dintre acestea şi influenţele lor reciproce; plurisectorială, care fragmentează domeniul studiat în mai multe subdomenii. Gradul de agregare va fi cu atît mai mare, cu cît orizontul este mai îndepărtat, iar aria cercetată mai întinsă. Acest fapt este evident dacă ne gîndim că, făcînd previziunea dezvoltării economiei naţionale pînă în anul 2000, este dificil să se analizeze separat toate ramurile economiei naţionale, iar în cazul unui orizont îndepărtat poate fi extrapolat cu rezultate bune numai un număr redus de indicatori.

Previziunile macroeconomice de sinteză analizează posibilităţile dezvoltării de ansamblu a economiei, interdependenţa dintre principalele sectoare ale acesteia şi evidenţiază ritmurile, nivelele, structura producţiei şi eficienţa economică în perspectivă. Asemenea previziuni iau în considerare un număr restrîns de indicatori sintetici şi au un grad ridicat de agregare. Ele sînt elaborate în strînsă legătură cu previziunile de ramuri sau pentru probleme complexe şi conturează schimbările care se prevăd în viitor.

Orizontul previziunii poate fi definit ca anul final pînă la care se urmăreşte evoluţia în domeniul studiat. Pentru domeniile cu o dezvoltare dinamică accelerată, orizontul previziunii se stabileşte mai puţin îndepărtat decît în cazul celor cu o dezvoltare mai lentă. În domeniile-cheie ale activităţii economice este important ca orizontul previziunii să fie mai îndepărtat, cu intercalarea unor etape intermediare.

În alte activităţi, ca, de pildă, cele tehnice, previziunile au, de regulă, un orizont de 10 ani, interval în care se consideră că apariţia unei tehnici noi nu va putea să afecteze substanţial domeniul respectiv, fiind cunoscut că în stadiul actual, chiar dacă s-a descoperit, de pildă, un nou produs, realizarea lui în practică durează aproximativ 10 ani, timp în care domeniul respectiv nu poate fi afectat substanţial de această nouă schimbare. Orizontul previziunilor în ştiinţă este de 15—20 de ani, timp în care o nouă descoperire poate fi experimentată şi aplicată practic. În previziunile demografice şi sociale, orizontul este mai mare, între 20 şi 30 de ani, deoarece schimbările care intervin în aceste domenii se fac simţite într-o perioadă mai lungă de timp.

Întinderea domeniilor analizate poartă denumirea de arie a previziunilor şi ea poate fi mai îngustă sau mai largă; îngustă, cum ar fi cazul previziunii unui produs (cum va evolua forma, tehnologia, utilizarea, desfacerea sa etc.) sau foarte largă (previziunea macroeconomică, de sinteză a întregii ţări şi evoluţia ei viitoare). Între aceste limite se elaborează întreaga gamă a previziunilor.

** Definit prin numărul de subdomenii în care se împarte pentru studiu domeniul cercetat.

8. Prima activitate în alcătuirea unei previziuni este stabilirea perspectivei, respectiv indicarea direcției în care trebuie dirijată acțiunea; urmează apoi determinarea rezultatelor finale și elaborarea strategiei ce urmează a fi desfășurată. După ce s-a stabilit modul cum se va acționa și etapele care condiționează termenul de realizare, acțiunea trebuia gîndită în detaliu, trebuie programate ordinea și durata de realizare a diverselor etape, trebuie stabilite procedurile de urmat și nominalizate metodele de lucru care să permită elaborarea unor decizii adecvate.

În condițiile socialismului, între previziune, planificare și acțiune există o unitate dialectică. În societatea capitalistă, programele sînt irealizabile și în acest sens ireale, deoarece capitalistul caută pe orice cale să denatureze în propriul său interes orice program; el manevrează și opune rezistență pasivă și activă planului care nu-i convine. În ultimă instanță, orice program în condițiile capitalismului reprezintă, în fond, un acord între monopoluri și aparatul de stat, în care monopolurile au o largă reprezentanță. Sfera planificării de stat în capitalism cuprinde în primul rînd proprietatea de stat, întreprinderile naționalizate. Dar și în acest caz programele nu cuprind producția în ansamblu, ci rezolvarea unor sarcini cu caracter mai restrîns. Planurile (programele) sînt lipsite de o suficientă argumentare, au adesea un caracter arbitrar și de aceea rămîn, de regulă, nerealizate. Indicatorii nu sînt obiectiv fundamentați, deoarece sînt orientați spre conjuncturapieței.

În socialism, planurile sînt științific fundamentate; atît planurile anuale, cincinale, direcțiile principale ale dezvoltării economiei pe 10 ani, cît și programele de perspectivă în probleme de interes național care cuprind obiective ce urmează a se realiza, pe etape, în perioade mai mari de 10 ani și care după aprobare se includ în planurile cincinale.

S-a afirmat uneori în literatura de specialitate că previziunea este o formă a conducerii societății bazată pe conducerea spontană, creîndu-se astfel o opoziție între previziune și plan, ceea ce a dus la neglijarea previziunilor.

În fapt însă, previziunea și planificarea nu se deosebesc în ceea ce privește conținutul și perioada la care se referă, ci doar sub raportul metodelor utilizate [22]. Previziunea construiește variante pentru toate posibilitățile de dezvoltare, iar planificarea are ca scop optimizarea, alegerea variantei optime cu cele mai puține riscuri. Previziunea are deci ca obiect conturarea imaginii viitorului, iar planificarea se ocupă de realizarea în fapt a acestuia, de unde și modalitățile de intercondiționare ale prognozei cu planificarea [23].

„Planul — scrie Sergiu Tamaș — fără o explorare a viitorului în termenii științei are un caracter arbitrar, iar previziunea fără planificare rămîne un exercițiu contemplativ". De altfel, în condițiile societății

---

[22] Șt. Bîrlea, *Funcția de prevedere (planificare) în conducerea sistemelor economice în lumina conceptelor ciberneticii*, comunicare prezentată la colocviul româno-francez pe tema „Planificarea, metodele și tehnicile sale", București, septembrie 1969, în „Viața economică", 1969, nr. 12, p. 21; I.T. Toscenko, *Locul planificării sociale în sistemul de conducere*, în „Naucinoe upravlenie obscestvom", vîp. 1, Moskva, Izd. „Mîsli", 1967, p. 163; I. Puiu, V. Ionescu și A. Vulcu, *Organizarea conducerii întreprinderilor. Ghid de proiectare*, București, Edit. științifică, 1970, p. 57.

[23] C. Cojocaru, *Atributele conducerii organizațiilor economice*, în *Știința conducerii. Studii*, p. 230 și urm.; C. Florescu, *Conducerea științifică în comerț*, București, Edit. științifică, 1970, p. 34.

socialiste, explorarea viitorului acoperă o largă suită de necesităţi sociale, de la motivarea ştiinţifică a planului pînă la formarea opiniei maselor. „Mai mult, experienţa revoluţionară arată că dezvoltarea socialismului nu este mecanică, subordonată unei linii unice de dezvoltare, ci se realizează prin alegeri repetate ale unor alternative de evoluţie socială posibilă, în funcţie de factorii istorici concreţi de clasă, naţionali, tehnologici, social-politici" [24].

Previziunea constituie nu numai baza elaborării planurilor de perspectivă, ci şi temeiul unor soluţii operative, vizînd adaptarea organismului economic sau a unei părţi a acestuia. Influenţa previziunii nu se limitează numai la luarea de măsuri de către un anumit organ social, ea înrîurind, premeditat sau involuntar, luarea deciziilor de către toţi participanţii la procesul respectiv. O asemenea influenţă se explică prin aceea că previziunea aduce tuturor participanţilor la acel proces informaţii pe care aceştia le folosesc în luarea deciziilor [25].

În planificarea economiei naţionale, previziunea este strîns legată de cercetarea necesităţilor şi a posibilităţilor. Necesitatea are un caracter obiectiv; ea decurge din legăturile interne esenţiale şi din interacţiunea fenomenelor, din înlănţuirea reciprocă a cauzelor şi a efectelor. Pornind de la anumite obiective care trebuie înfăptuite în perioada de plan respectivă, se stabilesc o serie de corelaţii sub forma unor proporţii obiectiv necesare. Ele leagă întreaga economie într-o adevărată ţesătură de interdependenţe, ca expresie a interacţiunii dintre cauză şi efect. Planificarea economiei naţionale trebuie să deosebească însă simplele dorinţe — posibilităţile formale — de cele reale, rezultate din asigurarea condiţiilor necesare. Adesea în documentele partidului nostru s-au subliniat implicaţiile subiectivismului, ale studierii superficiale a realităţii, ale evaluării eronate a posibilităţilor şi nevoilor economiei în elaborarea sarcinilor de plan.

Pentru ca posibilitatea să poată deveni realitate, trebuie să se ia în calcul nu numai condiţiile existente în perioada elaborării planurilor, ci şi cele care se vor crea pe parcursul realizării lor. Se cer intensificate eforturile pentru îmbunătăţirea planificării, în aşa fel „încît planurile elaborate să fie cît mai bine ancorate în realităţi, perfect sincronizate cu potenţialul tehnico-economic şi uman" [26]. Aceasta impune ca la alcătuirea planurilor să se aibă în vedere cuceririle cele mai avansate ale ştiinţei şi tehnicii şi tendinţele de viitor ale acestora. În felul acesta, planificarea îmbină previziunea ştiinţifică din economie cu cele din domeniul tehnic.

Se subliniază uneori pe bună dreptate că previziunile se elaborează pe perioade mai mari ca planurile sau de către alţi oameni decît cei însărcinaţi prin funcţiile lor cu elaborarea acestora. Previziunea are o mai mare elasticitate şi libertate în mişcare, determinate de locul ei specific în ansamblul activităţii de planificare. Ea are posibilitatea de a furniza un bogat material informativ cu caracter de orientare, pe baza capacităţii proprii de penetraţie în perspectivă, prin atragerea cadrelor calificate să

---

[24] S. Tamaş, *op. cit.*, p. 254.

[25] D. Cigusievici, *Ancheta interogativă ca metodă de investigaţie în conducerea activităţii economice*, în *Probleme ale perfecţionării conducerii întreprinderilor economice*, „Bibliotheca œconomica", nr. 17, Bucureşti, Edit. Academiei RSR., 1971, p. 177.

[26] Ion Gheorghe Maurer, *op. cit.*, p. 114.

se pronunţe asupra viitorului. Oricît de bine ar fi pregătit aparatul de planificare, el nu se poate dispensa de acest sprijin larg al specialiştilor, previziunea fiind unul din principalele canale pentru atragerea unui astfel de sprijin, necircumscris la un cadru administrativ restrîns. Previziunea preia o bună parte din rezultatele celorlalte ştiinţe şi le transformă în mijloace ale unui anumit domeniu al acţiunii practice, acela al conducerii, al îndrumării şi coordonării diferitelor probleme sociale.

Previziunea este, altfel spus, prima treaptă, iar planul este treapta următoare, ambele contribuind la cunoaşterea viitorului. Este de reţinut că previziunea constituie unul dintre cele mai importante elemente ale mecanismului de planificare; rezultatele ei sînt folosite nu numai în perioada de stabilire a sarcinilor, ci şi pe parcurs, procesul de planificare fiind supus unei continue îmbunătăţiri. La rîndul său, previziunea, pentru studiile şi propunerile sale, utilizează datele planificării, rezultatele realizării sarcinilor de plan.

Planificarea ca acţiune practică nemijlocită, ca fapt istoric creator al relaţiilor în desfăşurare, găseşte în previziune — atribut al conducerii — toate elementele necesare pentru fundamentarea ştiinţifică a sarcinilor pe care le stabileşte. În acelaşi timp, planificarea dispune de date şi de elemente proprii de fundamentare, decurgînd din specificul acestei activităţi.

Înainte de toate însă, prin planificare se selecţionează şi se compară diferitele posibilităţi pentru decizia de alegere a variantei optime de dezvoltare. Deci planificarea este aceea care stabileşte o anumită corelaţie între necesităţi, sarcini şi posibilităţi, anumite direcţii de dezvoltare, o anumită structură, anumite nivele şi proporţii etc. Datorită caracterului obligatoriu al sarcinilor stabilite, planificarea trebuie să se sprijine pe elemente certe sau cu un grad înalt de probabilitate oferite de previziune.

SEMNIFICAȚIA EPISTEMOLOGICĂ A FENOMENOLOGIEI DESCHISE

DE

VASILE TONOIU

„. . . S'aventurer, ce n'est pas
s'avancer à l'aveugle . . ."
(F. Gonseth).

Studiul de față * își propune să releve „presupoziția" fenomenologică implicită a cercetărilor de metodologie întreprinse de F. Gonseth, precum și fenomenologia explicită spre care tind ele azi să se constituie.

Valorificarea marxistă a acestei laturi a gîndirii savantului elvețian este favorizată de stilul ei dialectic și realist datorat mai ales contactului autentic pe care el știe să-l stabilească și să-l reactualizeze cu practicile operatorii ale științei moderne. Nu este vorba de o filozofie a conștiinței de tip speculativ, eidetic, preocupată de o anumită fidelitate sau delimitare doctrinală în raport cu tradiția hegeliană, husserliană etc. ci de încercarea de a situa structurile subiectivității pe terenul unei analize pozitive, științifice.

Ostil supralicitării arbitrare, solipsiste a eului, a conștiinței, ipostazierii lor într-o abstractă entitate metafizică, marxismul nu ignorează orizontul subiectivității corelat ansamblului activităților și angajărilor umane. El dispune, pentru reținerea și integrarea acestui aspect, de o teorie socială coerentă și eficace : materialismul istoric.

Mai restrînse și susținute cu precădere de practica matematicianului conștient de ceea ce face, reflecțiile lui Gonseth poartă semnul modestiei și exigenței omului de știință, dar și al disponibilității intelectuale opuse scientismului orgolios și frust. Deși lipsite de anvergura teoretică și axiologică pe care le-ar putea-o conferi filozofia marxistă, analizele lui Gonseth sînt valoroase și prin aceea că ruinează din prestigiul

* O caracterizare de ansamblu a gîndirii filozofice a lui F. Gonseth am schițat-o în articolul *Filozofia deschiderii la experiență* („Revista de filozofie", nr. 3/1971, pp. 329–344).

Rev. filoz., **18**, *11*, p. 1405–1419, București, 1971

de care se mai bucură încă în multe medii intelectuale din Occident dispoziţia solemn speculativă, esoterică a filozofului pretins instalat în universul experienţelor originare, al surselor prime constituante de „sens" şi de „lume".

1. Interesul idoneismului pentru dimensiunea fenomenologică a subiectului s-a circumscris iniţial unor preocupări epistemologice. Ceea ce l-a condus pe Gonseth aproape natural spre orizontul subiectivităţii, fără instalarea prealabilă a unui proiect metafizic ambiţios şi totalitar, care să pre-judece asupra punerii problemelor şi asupra semnificaţiei soluţiilor, a fost intenţia de a elabora o metodologie a cercetării aşa cum este ea sugerată de *mediul euristic* în care se găseşte comunitatea celor ce practică cercetarea : grija de a nu-i nesocoti nici una din libertăţile şi constrîngerile pe care şi le dă şi la care se supune în vederea celei mai bune convenanţe. Specificitatea unei discipline nu este dată apriori, trebuie s-o constituim mental. În mod corespunzător, metodologia unei cercetări se înfăţişează drept produsul „unei studioase reelaborări a structurilor intenţionale şi operaţionale ale cercetării în acţiune".

Gonseth repudiază cu îndreptăţire filozofiile speculative ale cunoaşterii ce-şi iau dreptul de a prescrie din proprie autoritate şi după propriile lor proceduri ceea ce poate şi trebuie să fie metoda autentică a ştiinţei. În particular, el observă, pe urmele lui J. Cavaillès, dificultăţile de principiu ale unei fenomenologii de a da o doctrină adecvată a ştiinţei reale plecînd de la o prioritate absolută a conştiinţei şi conştienţialului asupra cunoaşterii. Nesatisfăcut de anumite modele tradiţionale ale relaţiei cognitive, modele care epurate metafizic înstrăinează cunoaşterea de termenii strategiei ei „profane", Gonseth propune şi reia un model realist operatoriu, schematizat şi schematizînd într-o perspectivă *umană* a valorilor de adevăr, coerenţă şi eficacitate. Un asemenea model depăşeşte, în ce priveşte ştiinţa, orizontul rezultatelor şi al procedurilor care le validează. Statutul cercetării şi al cercetătorului sînt înscrise în orizontul condiţiilor de existenţă, al condiţiilor de îndeplinit pentru ca cercetarea să poată fi ceea ce este. Şi printre aceste condiţii figurează o întreagă serie de *valori*, în lipsa cărora cercetarea, mai ales cercetarea în comun, ar degenera, şi-ar pierde orice autenticitate. Celor ce afirmă că niciodată existenţa valorilor umane nu va putea fi atestată de ştiinţă, Gonseth le răspunde : valorile nu lipsesc din orizontul ştiinţific, dimpotrivă, ele sînt inserate, angajate în activitatea de cercetare. Bine condusă, analiza metodologică acţionează ca un revelator : „ea face să apară în realitatea care îi este proprie armătura morală în lipsa căreia edificiul cunoaşterii n-ar putea fi înălţat" (2, p. 260). Am reţinut această ancorare în axiologic pentru a sugera anvergura vizelor metodologiei idoneiste a cercetării. Orizontul fenomenologic îşi va găsi aici locul aproape în mod natural.

Desigur, discursul gonsethian este pătruns de o anumită filozofie. Gonseth însuşi o spune : presupoziţiile filozofice nu sînt şi îndepărtate dacă le ignorăm. Implicite, ele nu continuă mai puţin să informeze şi să guverneze discursul, dar adesea în mod confuz şi dezordonat. Climatul care înfăşoară şi inspiră discursul lui Gonseth este cel al *filozofiei deschise*. Filozofarea nu este reductibilă la *deducerea* riguroasă a consecinţelor din anumite enunţuri deja clar formulate. Ea înseamnă şi *aventurarea* unei gîndiri sincere şi exigente pe un teren mai puţin sigur, dar care exercită o

atracție irezistibilă pentru spiritele care nu sînt congenital mărginite sau deliberat „blocate". Aventurarea nu înseamnă însă înaintare oarbă : pentru a nu rătăci este nevoie de lumina unei reflecții prealabile, de ghidul unor vederi deja puse la probă. Astăzi, cînd și-a încercat deja valoarea, metodologia idoneistă îi poate servi lui Gonseth de referențial avînd o funcție *secund* normativă și justificatoare. Nu este vorba neapărat de garanții definite cu precizie și mai ales nu este vorba de garanții definitive. Participarea la un anumit climat filozofic poate fi ea însăși o garanție, în condițiile în care respectiva filozofie nu s-a dovedit gratuită sau arbitrară în perspectivele în care a fost deja angajată. Considerăm important în acest context să amintim de un anumit soi de *afilozofism* care se află la originea a ceea ce ulterior va fi explicitat sub forma *filozofiei deschise*. Reconstituindu-și itinerarul filozofic (3), Gonseth consemnează : aspectul epistemologic al *Fundamentelor matematicii* (1926) nu venea din exterior. El era efectul unei elaborări ce pretindea a nu primi sugestii decît de la activitatea științifică însăși. Grija de a elucida și elabora o materie științifică relativ recentă nu forța cadrul disciplinelor științifice. Absența oricărei instanțe de legitimitate constituită anterior sau exterior cercetării științifice era voită. Ea reprezenta totodată prima opțiune filozofică a lui Gonseth : o opțiune naivă, dar, precizează el, de o naivitate conștientă de sine. Deschiderea la experiența cercetării, a unei cercetări autocorectoare și prospective, venea să compenseze neîncrederea sa precoce în „puterea verbului de a ne asigura, el singur, «adevărul total»" (3, p.410). Cercetarea științifică dobîndea treptat valoarea unei instanțe de legitimitate privilegiată. Ea nu avea nimic absolut, necondiționat. O distingea însă, între toate, puterea de a se corija pe sine fără a se supune legii unei alte instanțe, capacitatea sa de a profera judecăți, evaluări și decizii idoane. Fundîndu-și reflexia pe astfel de opțiuni, pe care nu încerca să le justifice în lumina unor prime principii, Gonseth făcea act de independență față de tradiția filozofică : un act ce nu provenea dintr-o preocupare filozofică determinată, ci condiționa simplu libertatea angajării într-un studiu al situației și al mijloacelor susceptibile a-i lumina dificultățile conform ideii pe care și-o făcea despre cercetarea cea mai sigură (3, p. 426). Se deschidea astfel calea tranșării în relativ și în mers a paradoxului începutului prin adoptarea unei strategii a angajării în opoziție cu strategia de fundament. Tocmai acest act de independență, sub-întins de o viziune a ființei libere, dar și a constrîngerilor ce decurg din situația sa de „creatură" angajată în lumea existenței sale, prefigura poziția filozofică ulterior degajată sub numele de *idoneism*. Opțiunile sale inițiale îi apar lui Gonseth, retrospectiv, niște prealabili spontan afilozofici, căci se reclamau chiar în situația de criză ce părea a pune în discuție însăși cercetarea și metodele sale, doar de la autoritatea cercetării. Într-un alt sens însă, acești prealabili erau filozofici. Ei aveau să facă posibilă reluarea întregii „materii" filozofice într-un stil nou : stilul cercetării în exercițiu. Înțelepciunea care se degajă de aici reinstruiește azi cu o nouă vigoare și exigență, de mai vechiul *errare humanum est, perseverare diabolicum*.

Afilozofismul inițial și-a pus amprenta pe întreaga filozofie deschisă care a urmat. El dă meditației lui Gonseth tonul particular al cercetării „naive", care a renunțat prin metodă la intransigența și radicalitatea

„filozofării pure", care a reunit într-o experienţă integrantă angajările cele mai diverse. Amestecul indicibil de pasiune şi moralitate, disponibilitatea interogativă şi colocvială, angajarea în relativ şi provizoriu şi căutarea mijloacelor unei înaintări suficient de asigurate, facultatea fervent cultivată a deschiderii... vor fi provenind tot de aici.

2. În perspectiva filozofiei deschise, subiectul angajat în activitatea de cunoaştere constituie o „sublimare" a omului ca fiinţă integrală. Pentru a nu ştirbi din semnificaţia umană a faptului de cunoaştere, pentru a nu pre-stabili arbitrar libertăţile şi constrîngerile de care se bucură în fapt cunoaşterea, Gonseth a simţit nevoia să proiecteze, să regăsească suigeneris înăuntrul subiectului epistemic omul în integritatea dimensiunilor sale. Pentru aceasta, el va încerca să înscrie în modelul relaţiei cognitive cele mai diverse informaţii privind a) fiinţa integrală care poartă cu sine omul ca agent al cunoaşterii şi b) lumea ca univers al angajării noastre aşa cum ne-am dovedit realmente capabili s-o organizăm prin cunoaştere şi acţiune. Toate aceste informaţii vor constitui arierplanul, mediul, premisele examenului epistemologic, materia ipotezelor sale explicative. Punctul de plecare îl constituie omul ca fiinţă naturală şi acea stare cvasiinsesizabilă a cunoaşterii care se confundă cu viaţa, cu „facultatea noastră de a exista". Gonseth acordă o atenţie deosebită angajărilor elementare ale fiinţei noastre naturale, tehnicităţii lor şi structurilor de subiectivitate care le corespund, angajări şi structuri care în ceea ce au ele inalienabil (nu ireformabil) „transmit" anumite caractere pînă în activităţile cele mai instrumentate şi artificializate. El ţine seama şi de depăşirea de către om a nivelului natural: omul ca fiinţă culturală.

Dimensiunea fenomenologică va fi luată de Gonseth în consideraţie mai întîi pe fondul preocupării de a oferi un model al cunoaşterii realist operatoriu, cît mai complet şi mai adecvat situaţiei de cunoaştere pe care şi-o poate face a sa azi un epistemolog exigent. În acest plan, fenomenologicul se învederează ori de cîte ori ne propunem să relevăm ceea ce ne aparţine, ceea ce punem în lucru de la noi înşine ca subiect în achiziţia cunoştinţelor noastre. Deja în lucrarea mai veche *Geometria şi problema spaţiului*, Gonseth practica un soi de fenomenologie regională, încercînd să analizeze cum trebuie să fie *în noi* spaţiul şi figurile spaţiale pentru ca geometria elementară şi conduitele spaţiale elementare să fie posibile *. În mod progresiv, interesul pentru aportul structurilor inalienabile ale subiectivităţii în cunoaştere îl duce pe Gonseth dincolo de cadrul epistemologiei. După 1960, cînd el va încerca o extindere a metodologiei deschise la ştiinţele zise umane, va apărea explicit problema unei fenomenologii cît de cît sistematice. Semnificativ în această privinţă este însuşi titlul comunicării: „*Homo phenomenologicus*" (4). Deşi analiza este orientată anume în vederea aplicării sale la corpul subiectiv al culorilor, mai mult sau mai puţin direct, ea priveşte toate aspectele sub care subiectul poate lua cunoştinţă de sine.

---

* Este vorba de specificarea intuiţiei geometrice, a registrului de potenţialităţi care actualizează pe scena conştiinţei materialul de figuraţie al „geometriei ideale": se recurge la modele imaginate, reunind roboţi periferici şi persoane secunde după principiul euristic al păpuşii ruseşti, pentru a da seama de anumite conduite spaţiale şi activităţi geometrizante.

Idoneismul renunță la ideea unei fenomenologii inspirate de intenția de a face ca subiectul să apară în propria sa lumină, punînd lumea între paranteze. Fenomenologia deschisă vede în structurile subiectivității mijloacele prin care subiectul se poate totodată acorda și opune lumii, și se poate insera, dar și abstrage. Oricărei categorii de angajare a subiectului îi corespunde o structură în orizontul subiectivității. Acesta din urmă nu este însă conceput ca ceva *ne varietur* și închis într-o lume de pură idealitate complet separată de ceea ce face din noi o ființă din și în lume. O teorie valabilă a subiectului trebuie să răspundă și să corespundă unor astfel de exigențe și fapte (5) : de la subiect la subiect, structurile subiectivității pot să difere pînă la anomalie ; punerea lor în acțiune concordantă poate fi tulburată prin efectul anumitor droguri ; ele se pot readapta la situațiile integrante, căci rămîn într-o interdependență de interpretare cu structurile exterioare ale orizonturilor de intervenție a subiectului. Organonul structurilor fenomenologice prezintă o mare plasticitate, ele țin nu numai de inserția subiectului ca ființă naturală într-un mediu natural, dar și de angajarea sa ca ființă cu vocație socială într-un mediu organizat din punct de vedere uman, ca ființă cu vocație culturală ce ia parte la activitățile unui mediu de civilizație. „Interdependența structurilor proprii subiectului și a structurilor orizonturilor sale de intervenție exclude recursul la punerea între paranteze progresivă a acestora din urmă" (5, p. 556—557). Sînt vizate aci metoda reducției fenomenologice și idealul unei ultime elucidări în necondiționat. Ipoteza după care ar trebui să putem pătrunde pînă la ultimele explicații îi apare lui Gonseth arbitrară. Metodologia deschisă nu comportă principiu de reductibilitate sau de inteligibilitate de acest gen și nimic nu o poate obliga să și-l asume (vezi 7). Cercetările fenomenologice întreprinse de Gonseth nu se instalează pe terenul unei filozofii prealabile a conștiinței. Nu vom găsi în scrierile sale nici urmele unei practici caracteristice filozofului de profesie, aceea a confruntărilor pedante de texte, a disocierilor verbale subtile pînă la evanescență ori a delimitărilor în vederea obținerii unei orgolioase originalități doctrinale, de sistem. Într-o notă din studiul său asupra moralei, Gonseth ține totuși să precizeze că sensul pe care-l dă cuvîntului *fenomenologic* diferă profund de sensul husserlian : „Nimic nu amintește în felul nostru de a face procedurile de punere între paranteze și de epurare imaginate, de Husserl" (6, IV, p. 40). Pentru a surprinde distanța ce separă pe Gonseth de Husserl, va trebui să apelăm nu atît la sensurile locale ale unor cuvinte luate izolat, cît la orientarea generală a discursurilor, la mediile euristice la care ele participă și care le modulează, la inspirația lor metodologică diferită. Așadar, trebuie sesizată nu remanierea (spontană sau prin proceduri euristice explicite) a unor sensuri izolate ale limbajului fenomenologic „ortodox", ci climatul, strategia întregului discurs, informulatul care-l informează.

Mijloacele de cunoaștere de care dispune subiectul aduc conștiinței un anumit material informațional. Interpretarea acestuia poate să varieze, dar mijloacele înseși comportă o mare stabilitate. Ele formează un fel de „armătură funcțională" a subiectului, care în lipsa lor ar rămîne „ca zidit în el însuși" (4, p. 41). Structurile în care ele se constituie nu sînt imuabile, dar inalienabile. Astfel formele și culorile reprezintă mijloacele inalienabile ale vederii ; interpretarea semnificației pe care o pot

primi aceşti elementari ai vizualizării (aparţinînd aceluiaşi registru fenomenologic) diferă în funcţie de intenţiile urmărite şi de condiţiile în care sîntem plasaţi atunci cînd „vedem" (cu ochiul liber, la microscop...). Formele şi culorile rămîn însă inalienabile, în sensul că formează un fel de material de codaj obligatoriu, oricît ar varia informaţiile de transmis şi codul însuşi. Gonseth reuneşte sub numele de *homo phenomenologicus* (în continuare vom prescurta cu H. Ph.) ansamblul ordonat şi coordonat al unor astfel de structuri inalienabile ale subiectivităţii. H. Ph. nu epuizează nici subiectul, nici persoana cărora le constituie doar un aspect. Important este a replasa într-o perspectivă idoană acest aspect în cadrul subiectului şi persoanei, al intersubiectivităţii şi comunităţii de persoane aşa cum ne apar ele angajate în universul existenţei lor. Pentru aceasta va trebui imaginat modelul, schema unui subiect universal în raport cu care fiecare subiect să poată fi înfăţişat ca o realizare mai mult sau mai puţin autentică.

3. O primă idee a ceea ce este o structură fenomenologică şi a modului de a o sesiza ne-o dau cercetările de colorimetrie. Acestea comportă o coordonare a aspectului *fenomenal* şi al celui *fenomenologic* al culorii. Aspectul *fenomenal* vizează succesiv şi progresiv culoarea la nivelul energiilor luminoase ce pătrund în ochi, al stimulilor pe care retina îi primeşte şi îi reelaborează, al impulsurilor ce străbat nervul optic şi, în fine, al receptării acestor din urmă semnale de către centrii interpretativi. Se face abstracţie de anumite retroacţiuni cel mai adesea subconştiente ale subiectului în constituirea şi adaptarea structurii fenomenale purtătoare de informaţii. Aspectul *fenomenologic* se plasează de partea subiectului; el vizează „miracolul" figurării impulsurilor prin fenomenul subiectiv şi comun al culorii. Instanţa învestită cu această funcţie trebuie să dispună de un material de figuraţie, aşa cum pictorul pentru a figura un peisaj pe pînză dispune de culori şi pensule şi tot aşa cum tipograful pentru a figura o informaţie sonoră prin litere şi cuvinte se serveşte de un anumit ansamblu de caractere (vezi 8). Pentru a distinge acest orizont subiectiv de figuraţie de orizontul obiectiv (= mediu de realizare a fenomenelor) îl numim orizont fenomenologic. El nu se reduce la scena conştiinţei, iar conştiinţa nu este locul unei figuraţii oarecum poantiliste, instantanee şi fără nici un intermediar, al unui flux reînnoit de stimuli.

Diversele activităţi figuratoare ale conştiinţei în legătura sa cu memoria, imaginaţia... sînt puse în raport prin faptul de a aparţine unui fond comun de materiale figurative şi de forme expresive. Corpul culorilor de care fiecare subiect dispune ca de un atribut inalienabil al subiectivităţii sale reprezintă doar unul din registrele acestui fond comun. Pe de altă parte, el nu se reduce la culorile actualizate într-o anumită situaţie determinată. Genul său de realitate este sugerat de Gonseth prin expresia: *registru de potenţialităţi*. Corpul culorilor, aşa cum îl studiază colorimetria cu ajutorul unor modele matematice (pentru cazul normal este vorba de un spaţiu cu trei dimensiuni înzestrat cu o structură afină), trebuie deci imaginat ca o rezervă de potenţialităţi la dispoziţia unei anumite funcţii actualizatoare şi figuratoare. Mijloacele de figuraţie alcătuiesc structuri de *subiectivitate* (această substantivare comportă riscul ipostazierii unui aspect a ceea ce constituie fiinţa noastră în lume),

care nu ne aparțin într-un mod evident. Putem fi la fel de inconștienți de ele ca de toate procesele fiziologice care colaborează la actul vederii.

Metoda colorimetriei este instructivă în privința modului în care putem avea acces la orizontul fenomenologic ce subîntinde diversele noastre activități. Ea ne relevă o triplă și concertată angajare (vezi 8) : a) de partea lumii fenomenale, cu exigențele ei de obiectivitate ; b) de partea universului fenomenologic cu realizarea condițiilor unui raport tot mai strîns și mai autentic între subiecții observați și observatorul în dialog cu ei ; c) de partea legăturii de stabilit între fenomenal și fenomenologic, prin elaborarea unor situații observaționale stabile și determinate pe cît posibil. Rezultă de aici o metodă de cercetare care solidarizează organic „intențiile fundamentale ale cercetării științifice în sens strict și cele ale anchetei fenomenologice care se prezintă adesea sub eticheta unei pure filozofii" (8, p. 1 139). Exemplaritatea acestei metode dublu deschise, mixte rezidă în aceea că ea învederează caracterul irealizabil în perfecțiunea lor teleologică al celor două cazuri extreme : o cercetare pur obiectivă și alta pur subiectivă (sesizare imediată, descripție eidetică...). În fapt nu există situație perfect analizată, epurată nici referitor la versantul obiectiv, nici referitor la versantul subiectiv. „Obiectivul nu este niciodată realizat în mod perfect stabil și precis, subiectivul nu se exprimă niciodată printr-o prezență imediată și fără intermediar" (4, p. 59). Faptul singur al intervenției limbajului complică situația de ambele părți. De altfel metoda nu e făcută pentru a opera plecînd de la situații ideale, ci de la situații care în relativa lor imperfecțiune pot fi realmente date sau instalate. Realismul operatoriu al metodologiei deschise se propagă și la nivelul explorării universului subiectivității. Metoda mixtă a colorimetriei, care aruncă o punte între lumea obiectelor și universul subiectului, este metoda „completă" de care se servesc toate disciplinele reducîndu-i, spune Gonseth, după cazuri, fie amploarea obiectivă, fie profunzimea subiectivă.

Colorimetrul este simultan fizician, fenomenolog și matematician. Cercetarea sa vizînd stabilirea corpului culorilor, propriu unui anumit subiect (integrat într-un dispozitiv experimental apropiat și erijat în martor de sine), urmează conjunct calea intimității (mărturia directă a subiectului care se resimte pe sine) și calea alterității (cunoașterea prin *altul*, inclusiv prin procedura de exteriorizare, de proiectare în lumea fenomenală, a structurilor de subiectivitate). Ea se organizează în jurul celor două axe ale informației. Prin aceasta, examenul fenomenologic este adus la nivelul cercetării științifice cu care formează un tot organic. El este plasat în mediul probant al convergenței și criticii reciproce a diverselor perspective de obiectivare a ceea ce pare a ține exclusiv de universul experiențelor originare, trăite nemijlocit. Gonseth nu împărtășește idealul unei radicale asceze și neangajări în lumea aparențelor fenomenale, propriu unei anumite privilegieri a căii intimității.

După exemplul corpului subiectiv al culorii, dar fără a-i extinde automat modelul prin neglijarea specificității sale, putem imagina și alte structuri de care dispune H. Ph. ; diverse alte cîmpuri senzoriale (ce servesc în orizontul subiectivității drept mediu de figurație a impresiilor venite de la organele de simț) și parasenzoriale (care nu corespund activității unor organe senzoriale determinate), referențialul spațio-tempo-

ral, esenţe relaţionale (în care se fundează şi se desfăşoară universul matematicilor şi al raţiunii teoretice; acest versant subiectiv al schematizării matematice nu e incompatibil cu funcţia schematizantă a matematicilor în raport cu lumea fenomenală) etc. Astfel de cîmpuri şi esenţe corespund modalităţilor noastre de a fi corporalmente în şi din această lume. Putem concepe şi alte dimensiuni ale lui H. Ph. corespunzătoare angajărilor subiectului în calitate de persoană, de fiinţă de societate şi de civilizaţie: esenţe (= moduri de a fi) emoţionale, sociale, morale etc. Toate se coordonează şi alcătuiesc un organon care aparţine subiectului ca o a doua formă somatică. H. Ph. este însăşi această formă de apariţie a subiectului sau a persoanei. Aşa cum omul nu se reduce la forma sa somatică, deşi probabil tot ce există şi se petrece în el îşi înscrie aci urma sa (inclusiv urma a ceea ce aparţine lui H. Ph.), tot astfel putem considera că tot ceea ce există şi se petrece în subiect îşi are urma sa în H. Ph. „Homo phenomenologicus est... comme une seconde somatisation du sujet" (4, p. 68). Toate activităţile de care sîntem capabili se proiectează sui-generis în universul subiectivităţii.

4. Din punct de vedere epistemologic, problema dificilă care se ridică este aceea de a explica faptul că H. Ph. poate coopera la edificarea unei cunoaşteri dialectice, în devenire, capabilă să-şi revizuiască propriile sale fundamente. În *Geometria şi problema spaţiului*, această problemă apare cu prilejul discutării revizibilităţii unei evidenţe geometrice. Plasticităţii intuiţiei spaţiale trebuie să i se adauge şi posibilitatea reinterpretării semnificaţiei materialului informaţional pe care ea îl figurează. Problema este reluată mai sistematic în contextul aducerii în orbita fenomenologicului a disciplinelor zise raţionale. Ea a fost precizată la răspîntia unei triple interogaţii (6, IV,): cum poate beneficia matematica de un adevăr necondiţionat; cum poate fi ea edificată plecînd de la evidenţe subiective şi personale; cum se face că ea convine descrierii lumii fizice. Punîndu-le solidar, Gonseth deschide perspectiva unificatoare a cercetării lor, astfel încît progresele realizate în fiecare direcţie să poată reorganiza situaţia de referinţă şi condiţiile coordonării lor idoane. „În orice analiză — observă Gonseth —, oricare ar fi situaţia în care se exercită, există un *anumit elementar* dincolo de care ea nu poate progresa" (7, p. 109). Că e de natură senzorială, parasenzorială, relaţională, acest elementar îşi are corespondenţii săi de partea subiectivităţii. În faţa mijloacelor inalienabile pe care le comportă „datul" fenomenologic, avem libertatea şi chiar obligaţia să reintroducem *persoana* capabilă să se servească de ele şi să le instituie în obiect al unei elaborări conştiente. Aceasta tocmai pentru că H. Ph. nu este cercetat pentru el însuşi, ci în cadrul subiectului şi persoanei, în integritatea lor, cărora le serveşte propriu-zis de mijloace. Încît instalarea unei conştiinţe active, a unei gîndiri capabile să producă şi să lege gînduri în sistem coerent (altfel nu e posibilă reconstituirea universului subiectiv pe care îl putem recunoaşte ca al nostru), traduce doar ceea ce persoana umană poate realmente să facă în situaţia care este a sa. Îi rămîne străină însă perspectivei idoneiste intenţia de a descoperi raţiuni prime care să ne redea perfect inteligibili nouă înşine, printr-o elucidare în necondiţionat. Chestiunea de a şti „cum se face că noi sîntem ceea ce sîntem" rămîne şi nu poate să nu rămînă deschisă.

La instanța unei gîndiri active se va apela, de pildă, în înțelegerea trecerii, sub lumina conștiinței, de la faptul de a dispune în registrul de potențialități figuratoare proprii lui H. Ph. de anumite structuri naturale ale spațialității, la edificarea sistematică și rațională a geometriei. Schema de idei astfel elaborată și pusă în serviciul gîndirii clare își găsește în structurile corespunzătoare ale subiectivității o semnificație exterioară (anterioară), diferită de semnificația rezultînd din aplicarea ei la orizontul realității fenomenale. Fenomenologicul și fenomenalul sînt mediate de schema elaborată în discurs matematic. Dacă achiziția și clarificarea noțiunilor și relațiilor matematice elementare sînt fructul unei elaborări purtînd asupra unui material ce preexistă în noi, aceasta nu înseamnă că elaborarea explicitantă a materialului preexistent îl lasă pe aceasta *tel quel*. Între materialul sesizat și materia lucrată, distanța este aceea care separă o structură naturală a subiectivității de o structură matematică bine elucidată. Schema de care vorbeam nu reprezintă deci o simplă descriere a unui aspect al lui H. Ph. Ea are valoarea unui model matematic universal. Elaborarea geometricului este însoțită de o dublă exteriorizare : în planul discursului geometric riguros și în acela al producerii unor figuri și obiecte susceptibile a ilustra și ghida discursul. De ambele laturi, procedura este însă ireductibilă la simpla obiectivare a unui material mental deja existent. Noțiunile ideale și relațiile lor iau formă și se precizează doar sprijinindu-se pe cele două exteriorizări. Dar pentru ca un enunț ca „prin două puncte trece totdeauna o dreaptă și numai una" să poată rămîne necondiționat adevărat trebuie ca edificiul ideal să se detașeze de aceste exteriorizări și să ia o existență autonomă. Din acest punct de vedere, existența unei geometrii ideale reprezintă garanția ideală atît a desfășurării sale discursive, cît și a angajării sale în fenomenal. În idealitatea lor elementară, toate disciplinele logice și matematice pot fi situate fenomenologic, fără a-și pierde atributul raționalității funciare. Geneza lor le ancorează deopotrivă în orizonturile discursiv și experimental. Sistemele matematice obținute prin elaborarea unor structuri fenomenologice comportă astfel un triplu acord schematic : cu cele două exteriorizări ale lor, discursivă și fenomenal-experimentală, și cu structurile care le subîntind în universul fenomenologic. Problema privind limitele acestei corespondențe schematice, pînă în ce „punct" ea se menține și în ce „moment" devine inoperantă, nu poate fi decisă decît în conformitate cu experiența angajării eficace a schemelor matematice în diferite orizonturi specifice de realitate, de coerență și adevăr. Vedem astfel cum matematicul poate servi de instrument de acces la universul subiectivității (în măsura în care matematicianul elaborează și un aspect al propriei sale structuri subiective, adesea fără s-o știe) și cum, de altă parte acest arierplan fenomenologic își proiectează lumina sa în prim-planul cercetărilor privind fundamentele și metoda activității matematizante, căreia îi oferă o ancorare în inalienabil. O atare ancorare permite a ne face o idee mai nuanțată asupra următoarelor două aspecte : a) de ce nu e posibilă o reîncepere a activității matematizante în arbitrar : în orice nouă situație pe care ea și-o face regăsim activi anumiți elementari inalienabili ; b) de ce, pe de altă parte, existența inalienabililor nu compromite anumite libertăți prin care activitatea matematizantă se reia, se restructurează, inventînd (niciodată plecînd de la un zero informațional sau procedural)

noi orizonturi. Aceasta se datorează atît plasticităţii (puterii de metamorfozare) şi incompletitudinii inalienabilului, cît şi posibilităţii de a reinterpreta semnificaţia informaţiei pe care el o figurează pe scena conştiinţei. În nici un caz, inalienabilul nu are la Gonseth semnificaţia unui apriori, unei matrice in-formante *ne varietur*, ca şi cum gîndirea s-ar preceda pe sine într-o autoafirmare ce ar permite degajarea condiţiilor absolute a tot ceea ce este constituire şi sens. Prin angajarea lor în noi orizonturi de construcţie, de cunoaştere, de realitate şi de intervenţie, inalienabilii sînt supuşi unui proces de dialectizare. Dimensiunea fenomenologică a matematicului trebuie să fie integrată, între datele situaţiei de plecare, de orice cercetare privind statutul ontologic al „fiinţelor abstracte" (logico-matematice) şi dialectica a aceea ce este invenţie şi descoperire în creaţia logico-matematică; fără teama de a cădea în psihologism.

Sub aspectul lor fenomenologic, lucrurile se complică prin depăşirea unui anumit nivel de elementaritate cvasinaturală a matematicului (exemplu construirea geometriilor noneuclidiene, a matematicilor zise structurale, cu tehnici asociate: axiomatizarea şi formalizarea în sensul lor modern, hilbertian şi posthilbertian etc.). De fiecare dată însă, activitatea ce se desfăşoară în orizontul specific în care toate elementele scriiturii matematice trebuie regîndite ca fiinţe matematice determinate este subîntinsă de structuri fenomenologice foarte elementare, ele însele relative la anumite activităţi elementare. „În acest orizont, activitatea matematică reelaborează aceste structuri infinite în posibilitatea lor de desfăşurare" (6, IV, p. 19). Gonseth nu crede şi nu speră însă că problema fundamentului matematicilor poate fi elucidată complet doar pe această linie de investigaţie. Aspectul fenomenologic nu trebuie izolat de problema generală a metodei cercetării, el nu reprezintă decît o perspectivă a cărei utilitate metodologică depinde de măsura în care ştim s-o păstrăm solidară şi complementară tuturor celorlalte perspective. Opţiunea fundamentală a deschiderii la experienţă şi intenţia realist-operatorie a idoneismului obligă reflecţia să rămînă într-un acord eficace, deschis reînnoirilor, cu practica cercetării, cu aportul concertat al tuturor orizonturilor ei de pătrundere şi întemeiere.

5. Prin plasarea disciplinelor teoretice în orbita fenomenologicului, noţiunea de raţionalitate suferă ceea ce Gonseth numeşte un *clivaj*. Să luăm exemplul geometriei elementare. În intenţia de a face din ea o disciplină autonomă şi raţională, geometria poate fi şi astăzi concepută sub trei viziuni metodologice (6, II) : 1) cea zisă preaxiomatică: raporturile dintre fiinţele geometrice sînt considerate a da naştere unor enunţuri adevărate sau false în mod evident, fără condiţii sau restricţii; 2) a doua variantă diferă de prima doar prin instalarea unei baze axiomatice (= un număr restrîns şi suficient de enunţuri evidente din care restul să decurgă cu necesitate). Spiritul raţionalităţii necondiţionate este însă acelaşi. Este vorba de idealul clasic de raţionalitate în care evidenţa are statutul unei informaţii necondiţionat adevărate. Un atare ideal se îndepărtează însă de climatul cercetării moderne, de evoluţia pe care a suferit-o practica eficace a metodei axiomatice. Aceasta din urmă a suferit o deplasare de la necesitatea necondiţionată a raţionalului la libertatea relativă a formalului; în particular, ideea de axiomă se îndepărtează de sensul său

original (axioma ca expresie a unei evidențe ireductibile, în care adevărul se confundă cu „lucrul însuși") și primește sensul de enunț *à faire valoir* (enunț mai mult sau mai puțin ipotetic care trebuie pus la încercare prin intermediul consecințelor sale într-un anumit sistem); 3) dacă nu facem nici o ipoteză privind conținutul de informație al axiomelor și validitatea procedurilor deductive, nu putem sesiza diferența dintre varianta a doua a raționalității geometriei și cea pe care urmează s-o precizăm. Anume, această diferență provine de la cîmpul lor respectiv de interpretare : cîmpul de interpretare al variantei a II-a este un univers abstract detașat de toate contingențele, pe cîtă vreme în cazul variantei a III-a acest cîmp îl constituie orizontul fenomenologic atașat oricărui subiect normal. În varianta fenomenologică a raționalității, axioma, de pildă, părăsește planul adevărului pur și necondiționat și se instalează în cel al informației fenomenologice, obligatorie în mod natural, dar schematică și relativă în același timp. Construcția geometrică înfățișată în perspectiva acestei variante slăbite a raționalității ne apare drept elaborarea într-un model schematic și schematizant a conținuturilor informaționale corespunzătoare din orizontul fenomenologic. În genere, pentru ca o disciplină să fie rațională în sens fenomenologic, trebuie ca : 1) orizontul fenomenologic al subiectului să comporte un anumit aspect structural relativ la disciplina înfățișată; 2) acest aspect să poată fi reluat în conștiință și să facă obiectul unei elaborări discursive ; 3) această elaborare să poată da loc unui discurs sistematic și coerent. Se trece astfel de la climatul necondiționat de raționalitate la climatul de rațională relativă. Faptul că intenția de a funda în absolut luarea de cunoștință de noi înșine și cunoașterea de către noi a lumii rămîne în suspensie, ca incompatibilă cu „statutul natural al creaturii care sîntem în lume", nu echivalează cu condamnarea la o radicală incertitudine. Pe Gonseth îl interesează felul în care intrăm în posesiunea certitudinilor *à notre taille*, așa cum sînt ele asigurate mai întîi de conținutul informațional al structurilor noastre fenomenologice și în general de angajarea eficace în lumea propriei noastre experiențe.

Raționalul în varianta sa fenomenologică (sau antropologică) corespunde, în privința matematicilor, efortului de a le resesiza în numele *subiectului* care le edifică și le gîndește, ceea ce permite a le reclasa în rîndul științelor *despre* om. Și aceasta tocmai pentru că raționalul este sesizat ca „aspectul conștiențial, susceptibil de elaborare discursivă a anumitor structuri (naturale și, totodată, inalienabile) ale subiectivității" (6, IV, p. 7).

Nu este obligatoriu ca orice structură naturală și inalienabilă a subiectivității să ajungă la nivelul conștiinței și să se preteze unei elaborări discursive raționale. Geometria elementară este un exemplu privilegiat de disciplină rațională în sens fenomenologic. Colorimetria însă nu îndeplinește cele trei condiții. Este adevărat că și corpul matematizat al culorilor dă naștere unui discurs sistematic și coerent. Dar în aplicarea sa la realitatea fenomenologică ce trebuie să-i corespundă, nu mai este vorba de un model matematic universal, ca în cazul spațiului geometric. Orizontul fenomenologic al culorii nu comportă la toți subiecții același aspect structural : plasați într-o aceeași situație și supuși acelorași *incitații* externe, subiecții (exemplu, normalii și daltonienii) pot să nu cadă de acord asupra actualizărilor pe scena conștiinței lor în privința a ceea ce le va fi dat să vadă.

Apoi, spre deosebire de felul în care se elaborează modelul geometric, în colorimetrie nu sînt suficiente predarea unui profesor şi cîteva proceduri de exteriorizare foarte elementare pentru ca subiectul să ajungă oarecum de la sine la cunoaşterea corpului culorilor care îi este propriu şi să-i elaboreze un model matematic. Observatorul este cel care, integrînd subiectul într-un dispozitiv experimental, descoperă în materialul impresiilor sale colorate relaţiile ce nu ajung la conştiinţa subiectului într-o formă explicitată. Colorimetria nu pleacă de la anumite evidenţe pentru a deduce restul cu necesitate. În particular, limbajul servind la punerea în formă discursivă a realităţilor fenomenologice din universul culorilor nu se poate separa de semnificaţiile sale, el nu poate prin propriile sale forţe şi printr-o strategie pe care să şi-o fi apropriat (exemplu o strategie de noncontradicţie) să reconstruiască totalitatea semnificaţiilor sale nepresupunînd decît o parte din ele (vezi 6, IV). Colorimetria e o disciplină ştiinţifică, dar ea nu este funciar raţională nici chiar în sensul fenomenologic al raţionalităţii. Totuşi nu-i putem explicita fundamentele fără a face apel la anumiţi ireductibili ai lui H. Ph. Căci, abstracţie făcînd de funcţia sa de intermediar informaţional, culoarea reprezintă manifestarea unui anumit fel de a fi al subiectivităţii noastre. Acelaşi lucru este valabil şi referitor la o eventuală ştiinţă a moralei. Nici ea nu poate fi edificată more geometrico, ceea ce nu înseamnă că ar fi prin natură incompatibilă cu statutul unei cercetări de caracter ştiinţific. Aspectul ei fenomenologic priveşte „o anumită stofă morală, esenţele morale în stare de incompletitudine provenite de la arcanele subiectivităţii" (9, p. 62), un anumit inalienabil, pe care îl investim în lumea activităţii responsabile. Astfel de consideraţii dobîndesc o valoare exemplară pentru întreg domeniul ştiinţelor despre om.

6. Raţionalitatea în varianta sa fenomenologică, prin caracterul ei schematic şi relativ, arată că raţionalul nu se poate închide definitiv într-o autonomie care să-i garanteze un soi de autoverificare şi adevăr necondiţionat. Ea motivează dreptul la eroare, la revizuire, capacitatea noastră de a ne controla „investiţiile" de orice natură ar fi ele, de a le relua şi corija după o cibernetică foarte complexă. Gonseth se opune în acest fel tuturor tentativelor scientiste, în particular structuraliste de uzurpare a subiectului. În acelaşi timp, prin aducerea ei în orizontul fenomenologic raţionalitatea îşi pune în valoare adevărata ei continuitate, nu una liniară, ci o continuitate, cum scrie Ed. Bertholet, „care emerge din incompletitudine şi din libertate operatorie" (10, p. 53). O asemenea continuitate se specifică în funcţie de diversitate de „orizonturi şi intenţii strategice" şi constă în intervenţia permanentă şi eficace a mijloacelor naturale şi subiective de care dispune subiectul la nivelul structurilor sale fenomenologice.

Varianta fenomenologică a raţionalităţii nu implică moment zero, început necondiţionat. În această privinţă, cercetările de biologie moleculară pot fi sugestive : ele relevă facticitatea oricărei separaţii tranşante între „originar" şi „reacţional" („evenimenţial") în ce priveşte informaţia. Mesajele informaţionale se pot înscrie pînă în cele mai mici părţi integrate ale substanţei vii. Referenţialul, cîmpul informaţional deschis informaţiilor venite din exterior şi pregătit pentru a le răspunde adecvat, fie şi numai

prin propria sa reorganizare, se extinde și coboară, arată Gonseth, pînă la toate nivelele de structurare, pînă la toate instanțele programatoare ale ființei vii *. Împins suficient de departe, examenul structurilor lui H. Ph. va avea de beneficiat, credem, din situarea universului informațional al omului ca ființă vie în perspectiva din care să se releve drept mediu universal și specific de simbioză între aspectele fenomenal și fenomenologic.

Structurile fenomenologice nu sînt înnăscute, nu se instalează dintr-o dată și în același fel. Ele comportă o psiho- și o sociogeneză. Gonseth respinge ideea unui subiect care ar purta în el, în mod originar, programul de constituire a structurilor propriei sale subiectivități. Dacă putem vorbi în cazul unora din structuri de o programare, aceasta nu în sensul unei programări liniare, ci al uneia ramificate, în stare de incompletitudine, deschisă incitațiilor de tot felul la care este supusă dezvoltarea reală a subiectului în vederea inserției sale active și pasive în mediul existenței sale. Cercetările lui Piaget reprezintă din acest punct de vedere studiul genezei anumitor structuri „mentale" subiacente activităților de bază ale inteligenței, structuri referitoare la exercitarea reprezentărilor noastre spațiale și temporale, a noțiunilor și operațiilor logice și aritmetice etc. Psihologul se interesează de legile dezvoltării acestor structuri, de programul construcției lor naturale progresive pînă ce subiectul se constituie propriu-zis ca subiect epistemic. Matematicianul le reia elaborarea cînd dezvoltarea lor e suficient de avansată pentru a-și putea funda pe ele o strategie discursivă de desfășurare (vezi 9). Pentru ca cercetările lui Piaget și ale școlii sale să-și ia întreaga lor valoare pentru ceea ce ne interesează acum, trebuie să le proiectăm pe orizontul fenomenologic. Ființele și structurile mentale ne vor apărea atunci ca structuri ale subiectivității susceptibile a se actualiza într-o activitate logicomatematică determinată. În cele din urmă, cercetările lui Piaget, deși se orientează în primul rînd spre orizontul observațional și experimental, pun în lumină structurile fenomenologice ce subîntind aspectele logice, aritmetice, geometrice etc. ale activităților noastre elementare.

Piaget ar putea să suspecteze de speculativă și verbală operația de proiectare în chestiune. Este adevărat : instrumentul privilegiat și aproape exclusiv de care se servește Gonseth nu este experimentarea sistematică, ci *discursul*, dar un discurs informat și coerent. Analiza gonsethiană nu este de caracter pur rațional, eidetic. Prin aparența sa discursivă, analiza se implantează ireductibil în experiența cea mai diversă a matematicianului, a fizicianului a colorimetrului, a psihologului etc. Informat de această experiență, discursul nu devine un „exercițiu verbal gratuit" (6, III, p. 5). Gonseth recurge la proceduri euristice, comportînd un joc adecvat de explicații, de notații și conotații, de aluzii prin intermediul cărora discursul își asigură randamentul analitic și prospectiv. Un astfel de discurs comportă un dublu referențial, o dublă sursă informațională : experiența de care aminteam, care nu-i era în mod obligatoriu dinainte

* Este semnificativ faptul că în ultimii ani Gonseth s-a preocupat intens de cercetările de biologie celulară și subcelulară urmînd în special cursurile și conferințele profesorului P. Emile Pilet. Ce înaltă pildă în această disponibilitate a maestrului de a redeveni la 80 de ani un tînăr și entuziast elev!

încorporată, anterior angajării discursului în orizontul respectiv, şi complementar structurile fenomenologice aşa cum se pot ele preta unei elaborări discursive. Strategia discursului este o strategie de coordonare, de punere în comun a ceea ce provine de la ambele surse. Limbajul devine astfel „agent de joncţiune şi de toleranţă între informaţiile venite de la toate orizonturile" (6, IV, p. 38). El trebuie să rămînă deschis propriei sale restructurări, căci informaţia provenind de la orizonturile de intervenţie e în constantă remaniere, tot aşa cum informaţia provenind de la orizonturile fenomenologice cere şi găseşte o perpetuă reinterpretare. De aceea rolul de „agent de joncţiune şi toleranţă" pe care îl îndeplineşte limbajul trebuie ţinut la zi, reactualizat.

Prin amploarea dată metodologiei cercetării în genere şi mai ales dimensiunii fenomenologice care o subîntinde, Gonseth reactualizează într-un spirit de cercetare opus speculaţiei metafizice şi exerciţiilor verbale gratuite, — o problematică pe care mulţi se vor fi grăbit să o declare lipsită de sens, inaccesibilă unui examen cît de cît controlat şi informat.

Obiectivismului alienator al ştiinţei moderne pe care îl demască Husserl în *Krisis* (dezvăluind lumea ca matematică aplicată, scria el, Galilei a mascat-o ca operă a conştiinţei), Gonseth îi opune nu o filozofie transcendentală (care să articuleze toată cunoaşterea pe un ego fundamental dătător de sens şi trăind o viaţă pre-obiectivă, pre-ştiinţifică, într-un Lebenswelt imediat, căruia ştiinţa exactă nu i-ar fi decît o expresie secundă), ci o filozofie deschisă experienţei sub toate formele sale, deschisă cu precădere unei metodologii a cercetării idoane. Sesizarea dialecticii prin care subiectul îşi reasumă „lumea" ca operă a sa şi se reasumă pe sine are loc nu pe fondul unei *reducţii* radicale în urma căreia ego-ul să ne apară în autenticitatea sa originar constituantă şi dătătoare de sens, ci pe fondul *angajării* în lumea existenţei şi experienţei recuperate pe cît posibil în ansamblul semnificaţiei şi valorilor lor. Putem spune, reluînd formula lui Husserl, că prin activitatea sa filozofică Gonseth este şi el un „funcţionar al umanităţii".

Trebuie să observăm că exigenţele de istoricitate, concreteţe, totalitate pe care le formulează Gonseth în studierea a ceea ce în omul ca subiect integral, ca persoană şi ca fiinţă comunitară reprezintă *Homo phenomenologicus* ţin mai degrabă de un anumit „bun simţ" metodologic decît de angajarea efectivă în disciplinele sociale specializate sau de aderarea explicită la o sociologie (sau antropologie) generală bine determinată din punct de vedere ideologic. Tocmai de aceea observaţiile şi sugestiile sale, pentru a nu se pierde în ocazional, pentru a le exploata sistematic valoarea şi semnificaţia, se cer supuse unei analize riguroase din perspectiva gîndirii marxiste.

BIBLIOGRAFIE

1. „Dialectica", nr. 1, 1966.
2. F. Gonseth, *Valeur et défense de la personne dans une civilisation téchnicienne*, în *Civilisation téchnique et humanisme*, Paris, Beauchesne, 1968.
3. F. Gonseth, *Mon itinéraire philosophigue*, în „Revue Internationale de Philosophie", nr. 93 — 94/1970.

4. F. Gonseth, *Homo phenomenologicus*, în „Dialectica", nr. 73, 74/1965.
5. F. Gonseth, *La philosophie ouverte*, în *Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie*, t. II, Viena, 1968.
6. F. Gonseth, *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique*? Studiu apărut în nr. 1, 2, 5 și 10 — 11 din „Revue Universitaire de Science Morale, Belgique"; le menționăm prin 6,I; 6, II; 6, III și 6, IV.
7. F. Gonseth, *Analogie et modèles mathématiques*, în „Dialectica", nr. 66 — 67/1963.
8. F. Gonseth, *L'apport de la colorimétrie à une méthodologie générale de la recherche*, în „Actes des Journées internationales de la couleur", Lucerne, 1965.
9. F. Gonseth, *Morale et méthode*, Colloque de Brende, nov. 1968.
10. Edm. Bertholet, *La morale et le problème de la certitude*, în „Revue Universitaire de Science Morale", nr. 10 — 11.

CONSTRUCȚIA SEMANTICĂ A LOGICII INDUCTIVE (II)

DE

I. PÂRVU

5. Trăsătura distinctivă cea mai remarcabilă a situației actuale din logica inductivă este marea varietate de metode inductive reciproc incompatibile [1]. Mai mult, teoria inferențelor nedemonstrative este divizată azi între diferite „școli de gîndire". Nu este vorba doar de existența unor construcții formale paralele sau a unor interpretări deosebite ale unui formalism axiomatic unic, ci de o pluralitate de puncte de vedere asupra naturii însăși a argumentelor inductive, a statutului logic și metodologic al raționamentului nedemonstrativ. Deși în această situație dificultatea constituirii unei teorii unitare pare mai ales de natură conceptuală, nu trebuie totuși subestimată posibilitatea ca, pe măsura maturizării sistemelor formale de logică inductivă, divergențele „fundamentale" să se dovedească doar aparente [2]. Chiar dacă se acceptă pluralismul logicii inductive ca un fapt esențial [3], neținînd de o contingență istorică datorită stării actuale a cunoașterii în acest domeniu, ci de natura însăși a procedurilor inductive, acesta trebuie dominat logic, trebuie construită o schiță sistematică a tuturor metodelor inductive *posibile*. Această sarcină se realizează treaptat, la diferite nivele lingvistic-conceptuale.

Primul sistem al metodelor inductive îl constituie *Continuul metodelor inductive* al lui R. Carnap. El a fost dezvoltat esențial și completat

---

[1] Două metode inductive (metode de confirmare sau de estimare) se numesc incompatibile dacă conduc la rezultate numerice diferite; considerînd funcțiile reprezentative dacă $c_1(h, e) \neq c_2(h, e)$.

[2] Vezi în acest sens încercarea lui J. Hintikka de a unifica unele perspective ale logicii inductive pe baza unui sistem bidimensional (J. Hintikka, *Induction by enumeration and Induction by elimination*, în I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam, North-Holland Publ. Comp., 1968).

[3] Vezi R. Carnap, *The Continuum of Inductive Methods*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1952, p. 6.

REV. FILOZ., 18, *11*, P. 1421–1436, BUCUREȘTI, 1971

de Jaako Hintikka [4]. Ambele sînt dezvoltate însă în cadrul unor limbaje formalizate (sisteme semantice), cu o structură relativ simplă. Problema constituirii unor sisteme de logică inductivă pentru limbajele formalizate comparabile structural cu limbajul teoretic actual al ştiinţei complică indefinit situaţia, rămînînd deocamdată deschisă.

„Continuul" lui Carnap reprezintă o ordonare a tuturor metodelor inductive, astfel încît natura oricărei metode particulare determină locul ei în sistem şi, invers, poziţia metodei în sistem, descrisă de valoarea unor parametri, determină în mod unic metoda. Valoarea logico-metodologică a unui asemenea sistem e evidentă : întrucît sistemul de parametri e continuu, se poate aplica calculul infinitezimal, se pot întreprinde cercetări de minim şi de maxim, se poate determina metoda inductivă optimă în raport cu anumite exigenţe în orice univers posibil dat, se pot compara metodele istoric date într-o manieră exactă, se pot inventa altele noi, în general se poate întreprinde un studiu metateoretic exact al procedurilor logicii inductive.

Construcţia sistemului metodelor inductive şi găsirea unei funcţii de confirmare adecvate vor fi ghidate de principiile de bază ale raţionamentului inductiv implicit acceptate. Principalele etape ale acestei construcţii sînt următoarele : (1) se admite că orice metodă de confirmare care va fi inclusă în sistem poate fi reprezentată printr-o c — funcţie care realizează primele condiţii de adecvare (C_1—C_3), adică se admite o corespondenţă biunivocă între o metodă inductivă cantitativă şi o funcţie de confirmare ; (2) pentru orice c-funcţie [5] se construieşte o funcţie matematică $G(k, s, s_i)$, numită funcţie caracteristică, în care intră şi doi parametri empirici : s — numărul individualilor dintr-un eşantion de probă şi s_i — numărul acelora care au o proprietate fixată, astfel încît $c(h, e) = G(k, s, s_i)$; (3) se găsesc parametrii necesari pentru o caracterizare completă a funcţiilor G şi prin aceasta a metodelor inductive. În cazul de faţă se demonstrează că e suficient un singur parametru liber λ (k, s, s_i), $(0 \leqq \lambda \leqq \infty)$, „factorul logic", el însuşi o funcţie de trei argumente, definită astfel :

$$D_{28}\ \lambda(k, s, s_i) = \frac{s \times G(k, s, s_i) - s_i}{1/k - G(k, s, s_i)},$$

unde $k = 2^{\pi}$.

Astfel, o λ — funcţie caracterizează complet o metodă inductivă.

Funcţiile λ pot fi împărţite în următoarele grupe :

a) prima grupă : λ este independent de k. În această grupă intră cele mai importante metode inductive istoric cunoscute ;

b) grupa a doua : λ e dependent de k. Singura metodă formulată de acest gen este cea reprezentată prin funcţia c^*. Deosebirea dintre cele două grupe de metode e următoarea : într-o metodă de genul întîi, o valoare a parametrului λ este o caracteristică a metodei inductive în

---

[4] J. Hintikka, *A two-dimensional continuum of inductive methods*, în *„Aspects of inductive Logic"* (ed. by J. Hintikka and P. Suppes), Amsterdam, North-Holland Publ. Comp, 1966.

[5] Funcţiile $c(h, e)$, deşi au ca valori numere, nu sînt funcţii matematice propriu-zise, avînd ca argumente enunţuri.

ea însăși, pe cînd pentru o metodă de genul al doilea o valoare a lui λ este o caracteristică a metodei inductive în raport cu un sistem lingvistic dat. Parametrul λ se modifică doar printr-o modificare a lui k, deci numai prin trecerea de la un univers la altul cu mulțimi de proprietăți distincte, nu pentru schimbarea sistemelor lingvistice diferite pentru același univers (sisteme intertraductibile, diferind cel mai mult în selecția proprietăților primitive).

Axiomatizarea logicii inductive [6], un alt moment esențial al construcției semantice a logicii inductive, permite o investigare mai precisă a acesteia, o comparare cu alte sisteme de reconstrucție logică a inferențelor științifice. Sistemul axiomatic al probabilității inductive al lui Carnap are în comun o parte cu axiomatica obișnuită a calculului probabilității. Axiomele nou introduse (axiome de invarianță și de simetrie pentru c-funcții) au ca scop aproximarea mai exactă (și explicarea) ideii de probabilitate logică, bază a raționamentelor inductive. Valoarea acestor noi exigențe, ca și a întregului sistem axiomatic, se va observa în metodologia inducției, în reconstrucția formală a unor tipuri de inferență nedeductivă pentru care celelalte abordări nu erau suficiente.

6. Distincția clară dintre logica inductivă propriu-zisă și metodologia inducției constituie un rezultat esențial al teoriei lui Carnap. Prin aceasta s-au înlăturat multe confuzii (chiar îndoiala asupra posibilității unei logici inductive), s-au formulat lucid unele probleme (cum ar fi aceea a relației descoperire-justificare în inducție), s-a clarificat statutul unor principii metodologice (cerința evidenței totale, principiul maximizării utilității așteptate). În același timp, distincția logică inductivă-metodologie a favorizat discutarea teoretică a problemei extrem de complexe a regulilor de acceptare (detașare) în teoria inducției.

Logica inductivă este teoria *analitică* a funcțiilor confirmative. Ea formulează teoreme generale privind raporturile de semnificație între enunțuri (ipoteze-evidență) sau relațiile dintre valorile c-funcțiilor. Metodologia este studiul presupozițiilor, al condițiilor de aplicare teoretică și practică și al rezultatelor logicii inductive. Evident, această distincție nu impune o separare a celor două genuri de probleme. Situația actuală a logicii inductive, în care nu există suficientă claritate și acord asupra naturii teoriei și asupra conexiunii dintre teorie și aplicarea ei, impune o cercetare specială a problemelor metodologice.

Pentru aplicarea logicii inductive la o „situație de cunoaștere", Carnap a formulat următorul principiu : „În aplicarea logicii inductive la o situație dată de cunoaștere, evidența totală valabilă trebuie luată ca bază pentru determinarea gradului de confirmare" (R_1) [7].

Această cerință metodologică nu are una analogă pentru logica deductivă. Dacă aceasta ne spune că e L—implică h și o persoană X cunoaște pe e, atunci el are dreptul să aserteze pe h independent de orice altă cunoștință pe care o mai posedă. În logica inductivă, dacă se

---

[6] R. Carnap, *An Axiomsystem for Inductive Logic*, în *The Philosophy of R. Carnap* (ed. A. Schilpp), La Salle, Illinois, 1963.

[7] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 211. Conceptul de „evidență totală" nu este complet neambiguu și neproblematic (vezi în acest sens P. Suppes, *Inferența probabilistă și conceptul de evidență totală*, în *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970).

spune că $c(h, e) = r$, atunci numai faptul că X cunoaşte pe e nu-i dă dreptul să aserteze pe h sau să-l creadă cu gradul r; pentru aceasta se cere în plus ca X să nu cunoască nimic în afară de e sau ca totalitatea cunoştinţelor lui suplimentare să fie irelevantă pentru h în raport cu e, adică să se poată arăta în sistemul logicii inductive că $c(h, e.i) = c(h, e)$. Această cerinţă a fost recunoscută încă din perioada clasică a calculului probabilităţii (Bernoulli) şi apoi de C. S. Peirce („Eu nu pot face o inferenţă probabilă validă fără a lua în considerare orice cunoştinţă pe care o am... care sprijină problema" [8]), dar Carnap i-a formulat clar statutul metodologic.

Ca şi cerinţa completitudinii (R_2) (care ne sugera să ne imaginăm pentru construirea şi aplicarea logicii inductive un univers simplificat, care nu e mai complex în structură decît sistemele lingvistic-conceptuale pe care sîntem capabili să le manipulăm în logica inductivă), cerinţa evidenţei totale (care ne propune să ne imaginăm în universul acesta simplificat un observator X „cu o biografie simplă") nu face logica inductivă o teorie fictivă, fără relevanţă pentru ştiinţă şi acţiune, deoarece ea se poate dezvolta, se poate aplica treptat la cazuri mai complexe, poate aproxima mai bine situaţiile teoretice şi practice. Caracterul abstract şi idealizat al logicii inductive (sau deductive) nu constituie decît modalitatea (ca şi în cazul geometriei sau al fizicii) de a se apropia mai efectiv şi mai eficient de obiectul ei final de studiu. Reproşul de neconcordanţă cu nivelul actual al ştiinţei experimentale nu vizează o stare de drept, ci doar una de fapt. Oricum, nu trebuie luat ca o demonstraţie de imposibilitate. Critica logicii inductive nu ar trebui să vizeze în principiu natura ei idealizantă, faptul că ea îşi *rescrie* obiectul de studiu, că se raportează nu la ştiinţa în complexitatea ei actuală, ci la un *construct*, la o imagine idealizată a ei. În logica ştiinţei nu se pot trata direct procedurile reale, observaţiile, enunţurile etc. ale oamenilor de ştiinţă. Aceasta ar conduce, în perspectivă, la o teorie cu o eficienţă foarte mică (analogă, în alt plan, cu o fizică de tradiţie aristotelică, care s-ar restrînge la proprietăţile observabile). De aceea nu e corect să se ceară judecarea şi evaluarea logicii inductive actuale prin compararea ei directă cu teoriile ştiinţifice actuale [9]. Ea nu a ajuns în stadiul comparării directe cu propriul obiect de studiu (cum e cazul, de exemplu, al metamatematicii), luat în complexitatea lui reală, şi ar fi prematur şi primejdios din punct de vedere metodologic să-i impunem exigenţe prea tari, care ar ruina nu o realizare anumită, ci o idee, un program de cercetări. „Toleranţa" şi convenţionalitatea, idei centrale ale filozofiei lui Carnap, au astfel în unele momente ale dezvoltării cunoaşterii o semnificaţie metodologică incontestabilă [10]. Ele vor apărea într-o formă inedită într-o problemă esenţială a metodologiei inducţiei, problema regulilor de acceptare.

Subliniind prin aceste reguli metodologice necesitatea idealizărilor în aplicarea logicii inductive, nu vrem să negăm existenţa altor factori

---

[8] C.S. Peirce, *A theory of probable inference*, „Collected papers", vol. II, Cambridge, Mass., 1932, p. 461.

[9] Vezi, de exemplu, H. Freudenthal, *Realistic Models in Probability*, în *The Problem of Inductive Logic*, p. 2.

[10] Vezi şi I. Pârvu, *Die Idee der Konventionalität in der Logik der Wissenschaft*, în „Analele Universităţii Bucureşti", filozofie, 1970.

și a altor dimensiuni ale situațiilor cognitive. Ei cad însă în afara domeniului *logicii inductive*. „Sarcina *logicii inductive* este astfel analogă și complementară cu cea a logicii deductive" [11]. Distingînd factorii logici și metodologici, se poate vedea că unele obiecții [12] aduse logicii inductive vizau probleme care țin, de fapt, de domeniul metodologiei inducției.

Principala aplicație teoretică a logicii inductive o constituie formalizarea inferențelor inductive. Practic, această aplicare este imposibilă la situația din fizica teoretică (de exemplu pentru teoria relativității sau pentru mecanica cuantică). În ambele cazuri, materialul observațional este imens (în nici un caz nu se restrînge la acele „experimente cruciale", care sînt adesea asociate cu originile acestor teorii). De altă parte, structura teoriei fizice în fiecare dintre aceste cazuri este atît de complicată și de complexă, încît nici un fizician nu i-a dat o formulare completă și exactă în conformitate cu standardurile riguroase ale logicii moderne. De aceea aplicarea logicii inductive, și ea insuficient elaborată, la aceste cazuri, este în afară de orice discuție.

Pe de altă parte, aplicarea logicii inductive este astăzi posibilă, utilă și chiar indispensabilă în acele domenii ale științei în care sînt utilizate metodele statistice, adică în cazurile în care ipoteza și evidența ne dau o informație statistică. Multe dintre metodele statisticii matematice sînt inductive, deși, așa cum sînt aplicate azi de statisticieni, nu se bazează pe un sistem de logică inductivă, ci sînt dezvoltate independent. Partea inductivă a statisticii matematice (nu cea descriptivă) trebuie reconstruită explicit, trebuie să devină o parte a logicii (inductive), obținînd un fundament solid, o unitate sistematică a metodelor, o claritate și o exactitate a conceptelor de bază. Astfel Carnap a reușit să corecteze unele metode dezvoltate de statisticieni. Corecțiile lui nu au o valoare pentru punctul de vedere practic, deoarece diferențele rezultatelor numerice *sînt foarte mici*; *ele au însă una deosebită din punct de vedere teoretic* și fundațional, semnificînd o schimbare de idei (în acest context se pot aminti corecțiile analoge pe care Frege le-a făcut matematicii deductive clasice). Ele nu reprezintă, totuși, rezultatul cel mai important. Pentru Carnap, „dezvoltarea logicii inductive va conduce, pe lîngă aplicațiile la cazuri concrete, la un rezultat mai general, care are, ca să spunem astfel, un caracter filozofic: clarificarea fundamentelor inducției..., a presupozițiilor inducției, foarte greu explicitate, a semnificației și a condițiilor validității ei. Aceasta include vechea, mult dezbătuta, dar încă controversata problemă a justificării inducției sau a unor genuri speciale de inferență inductivă" [13].

Genurile principale de *inferențe inductive statistice* apar logic reconstruite ca *teoreme generale privind gradul de confirmare*, la diferite nivele de construcție și de aplicare a logicii inductive.

Primul nivel (cel fundamental) îl constituie *teoria c-funcțiilor regulare*, teorie identică cu teoria tradițională a probabilității. Avem aici de-a face cu următoarea situație: *e* formulează cunoașterea actuală a lui *X*, *h* e o ipoteză asupra unor lucruri necunoscute; *i* este o predicție a unei

---

[11] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 222.
[12] Vezi E. Nagel, *Carnap's theory of induction*, în *The Philosophy of R. Carnap*.
[13] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 246.

observații viitoare, care, dacă noi asumăm ipotetic pe h, are o anumită probabilitate$_1$ (adică $c\ (i,\ e.h)$), pe care o numim verosimilitatea lui i; $c\ (h,\ e)$ este numită confirmarea *anterioară* a lui h; $c(h,\ e.i)$ este confirmarea lui *posterioară*; se pune problema cît de mult crește confirmarea lui h cînd s-a produs efectiv evenimentul prezis de i? Răspunsul îl dă teorema generală de diviziune:

$$T_1 \quad c(h,\ e.i) = \frac{c(h,e) \times 4c(c,e.h)}{c(i,\ e)}$$

Confirmarea posterioară a ipotezei h este (1) proporțională cu confirmarea anterioară a lui h, (2) proporțională cu verosimilitatea lui i, (3) invers proporțională cu așteptarea lui i. *Teorema lui Bayes* aplică rezultatul acestei teoreme la cazul a n ipoteze competitive despre care se știe (logic, prin evidența e sau prin $e.i$) că una și numai una are loc.

T_2. Fie $c(i,\ e) > 0$. Fie $h_1, h_2, \ldots, h_n$ $(n > 2)$, astfel ca (1) $\vdash$ e.i $\supset h_1 \vee h_2 \vee \ldots \vee h_n$ și (2) enunțurile $e.i.h_1$, $e.i.h_2, \ldots$, $e.i.h_n$ sînt L-exclusive două cîte două. Fie h unul dintre cele n h—enunțuri:

$$c\ (h,\ e.i) = \frac{c\ (i.\ h,\ e)}{\sum_{p=1}^{n} c\ (i.h_p,\ e)}, \tag{1}$$

$$c(h,\ e.i) = \frac{c\ (h,e)c \times (i,\ e.h)}{\sum_{p=1}^{n} [c(h_p,e) \times c(i,e.h_p)]} \tag{2}$$

Această celebră teoremă a lui Bayes a avut de înfruntat obiecții repetate. Ele aveau, după Carnap, sursa într-o formulare originală obscură (conținînd o confuzie a prob.$_1$ cu prob.$_2$) sau în aplicarea ulterioară la cazuri în care conducea la consecințe absurde. Formularea pe care i-o dă Carnap, demonstrabilă în cadrul teoriei c-funcțiilor regulare, pune în afară de orice obiecție validitatea ei formală. Problema metodologică a utilizării ei este însă mai dificilă. Ca toate teoremele acestui nivel al logicii inductive, ea nu oferă încă o posibilitate de a calcula efectiv c pentru orice pereche dată de enunțuri, ci spune doar cum sînt conectate anumite c-valori între ele. Dar pentru a aplica teorema, e nevoie mai întîi să cunoaștem aceste c-valori. Dar cum? În teoria clasică, aceasta era posibil cu ajutorul *principiului de indiferență*. Deoarece el conduce la contradicții, Carnap l-a părăsit. Toate sistemele axiomatice moderne care îl neagă nu au posibilitatea de a calcula aceste c-valori. Construcția completă a logicii inductive ne-a indicat maniera de a calcula asemenea c-valori. Se reconsideră astfel situația teoremei lui Bayes, care, la nivelul c-funcțiilor regulare sau în cadrul teoriei clasice consistente a probabilității, rămînea nedecisă metodologic (ea era validă formal, dar inaplicabilă). Așadar, validitatea formală a teoremei lui Bayes (corect formulată) se decide la acest prim nivel, metodologia ei la celelalte două nivele ale

logicii inductive (al doilea reconstruind logic conținutul rațional al principiului de indiferență, partea validă a acestui principiu invocat în metodologia bayesiană, și rezolvînd determinarea lui $c(i, e.h)$; al treilea, determinarea lui $c(h, e)$).

Etapa următoare a logicii inductive, *teoria c-funcțiilor simetrice*, poate reconstitui alte tipuri de inferențe inductive, care nu cer încă selectarea unei c-funcții particulare. Inferența inductivă *directă* [14] (internă sau descendentă) este inferența de la populație la eșantion (probă). Este o inferență inductivă propriu-zisă, adică nondeductivă (este imposibil să se deducă frecvența în eșantion din cea din populație), deși are unele asemănări cu inferența deductivă (independența de alegerea unei funcții-măsură particulare, independența de extinderea logică (*width*) a proprietății considerate).

Trecînd la al treilea palier al logicii inductive cantitative, teoria funcției c^*, genurile de inferență inductivă explicate sînt următoarele:

A. *Inferența predictivă*, i.e. inferența de la un eșantion la altul, cel mai important gen de inferență inductivă, celelalte genuri putînd fi construite drept cazuri speciale ale lui. De aceea și teoremele lor pot fi derivate din teorema inferenței predictive.

T_3. Fie proprietățile $M_i (i = 1 \ldots p)$, formînd o diviziune; fie e o distribuție individuală care spune că în primul eșantion de s individuali s_i sînt M_i; fie e' distribuția statistică corespunzătoare lui e; fie h o distribuție statistică pentru aceeași diviziune, dar pentru un al doilea eșantion de s' individuali cu numerale cardinale s'_i; fie ω : extinderea lui M_i. Atunci

$$T_4 . c^* (h, e) = c^*(h, e') = \frac{\left(\prod_{i=1}^{p} \binom{s_i + s'_i + w_i - 1}{s'}\right)}{\binom{s + s' + k - 1}{s'}}.$$

Cazul cel mai important al inferenței predictive este *inferența predictivă singulară* (h este o predicție singulară, M_i, unde i este un *in* care nu apare în e). În acest caz avem

$$c^* (h, e) = c^* (h, e') = \frac{s_1 + w_1}{s + k}.$$

B. *Inferența prin analogie*. Fie M_1 conjuncția tuturor proprietăților pe care b și c le au în comun. Fie M_2 conjuncția tuturor proprietăților cunoscute ale lui b. Fie w_1 extinderea lui M_1 și ω_2 extinderea lui M. $(w_1 > w_2)$. Luăm ca evidență $e.j$; e spune că b este M_2 și j că c este M_1.

---

[14] Pentru expunerea tehnică, extrem de complicată și extinsă a teoremei care o explică în logica inductivă și pentru alte aproximări ale ei, vezi R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 492—510.

Ipoteza h spune că c are încă o proprietate descrisă în evidența lui b. Atunci

$$T_5.\ c^*(h, e.j) = \frac{w_2 + 1}{w_2 - 1}.$$

Toate teoriile clasice sau moderne ale probabilității au eșuat în justificarea acestei inferențe, luînd în considerare doar frecvențele relative, nu și extinderea proprietăților date.

C. *Inferența inversă* (de la eșantion la populație). Fie Mi, e, s, s_i, e', ca în T_3; fie h o distribuție statistică care spune că în populația de n individuali din care eșantionul descris în e este o parte, există n_i individuali cu $M_i (i = 1 \ldots p)$.
Atunci

$$T_6\ c^*(h,\ e) = c^*(h,\ e') = \frac{\prod_{i=1}^{p} \binom{n_i + w_1 - 1}{s_i + w_1 - 1}}{\binom{n + k - 1}{n - s}}.$$

D. *Inferența universală* (de la un eșantion la o ipoteză de formă generală). Fie l un enunț de forma $(x)\ (Mx \supset M'x)$, cu M și M' predicate factuale moleculare. Pentru orice L_N^π

$$T_7.\ c^*(l, e) = \frac{\binom{s + k - 1}{w_1}}{\binom{N + k - 1}{w_1}}$$

unde w_1 este extinderea lui $(M \sim M')$, iar e conjuncția a s enunțuri complete ale lui $\sim M_1$ cu s *in* diferite.

Pentru s foarte mare în raport cu k are loc următoarea

$$\mathrm{T}_8\ c^*(l,\ e) \cong \left(\frac{s}{N}\right)^w.$$

Aceste teoreme ne arată că pentru sistemele finite confirmarea legii l descrește cu creșterea lui N.

Pentru L_∞^π are loc

$$\mathrm{T}_9\ c^*(l,\ e) = 0.$$

Deci în sistemele infinite gradul de confirmare al unei ipoteze generale este zero. Ultimul rezultat constituie una dintre cele mai grave și mai controversate probleme ale sistemului semantic de logică inductivă

al lui Carnap. El este în contradicție cu cerințele de adecvare formulate de Keynes și Jeffreys sau cu intuițiile obișnuite, în orice caz cu metodologia și cu acceptarea teoriilor științifice. Popper vede în acest rezultat temeiul faptului că teoria lui Carnap „nu ne oferă o definiție adecvată a « gradului de confirmare » pentru teorii" [15]. Alții văd în acesta, și în interpretarea pe care i-o dă Carnap ruinarea programului unei teorii *unificate* a confirmării probabilistice a legilor, introducînd două măsuri diferite pentru legile „empirice" și pentru „teorii" [16]. Interpretarea pe care a propus-o Carnap pentru a evita această dificultate marchează, evident, limitele teoretice și filozofice ale programului lui : centrarea acestuia pe problema inferenței predictive, respectiv pe funcția predictivă a ipotezelor generale, neglijarea aspectului *explicativ* al acestora, aspectul teoretic propriu-zis. Pentru a depăși această dificultate, Carnap a introdus conceptul de *confirmare instanțială* (*instance confirmation*), c_i^*, a unei legi empirice l. Prin aceasta, Carnap înțelege probabilitatea ca un nou individual, nemenționat în evidență, să fie în acord cu l. Această c_i^* a unei ipoteze universale poate fi foarte înaltă, independent de dimensiunea universului. După Carnap, „ceea ce este vag numit soliditatea unei legi nu se măsoară prin gradul de confirmare al legii însăși, ci prin acela al uneia sau mai multor instanțe" [17]. Soluția are însă un caracter ad-hoc, conducînd la rezultate neacceptabile pentru o reconstrucție logică a metodei științifice.

Direcțiile care se deschid din acest punct rămas nedecis sînt multiple. Una dintre ele a urmat-o Carnap în lucrările lui ulterioare : asocierea interpretării logice a probabilității cu o interpretare personală (subiectivistă) [18] și orientarea întregii construcții a logicii inductive spre o teorie a deciziei raționale, principala aplicație metodologică a logicii inductive devenind cîmpul problemelor de decizie. Dar, în felul acesta, aplicarea în domeniile teoretice, cum ar fi acela al alegerii ipotezelor explicative sau a legilor empirice, devine neefectivă. Pentru a nu părăsi intenția fundamentală filozofică a logicilor inductive, și anume reconstrucția și justificarea inferențelor inductive relevante pentru construcția teoriilor științifice, ar trebui lărgit esențial cadrul logicii inductive [19]. Nu este vorba doar de o extindere logică formală, ci și de o modificare a concepției asupra naturii raționamentului inductiv, a sensului inferenței nedemonstrative. Această modificare este direct corelată cu „marea problemă a inducției", problema justificării ei logice.

7. Problema lui Hume nu are în logica științei actuale o singură formulare sau interpretare. Există mai întîi concepții despre structura logică a științei în care această problemă nu apare, se dizolvă. Problema justificării inducției, ca și logica inductivă în genere, nu apare, de exemplu, în metodologia lui Karl Popper. În modelul său explicativ, știința este reconstruită logic într-un cadru exclusiv deductivist, „inferența inductivă" neavînd nici un rol în formularea sau în testarea ipote-

---

[15] K. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963, p. 282.

[16] I. Lakatos, *Changes in the Problem of Inductive Logic*, în *The Problem of Inductive Logic*, p. 334.

[17] R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, p. 572.

[18] Propusă de F.P. Ramsey și dezvoltată de Bruno de Finetti și L. Savage.

[19] Vezi J. Hintikka, *Towards theory of inductive generalization*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (ed. Y. Bar-Hillel), Amsterdam, North-Holland Publ. Comp., 1965.

zelor teoretice. Wittgenstein, Strawson, Ayer şi Barker consideră, dimpotrivă, că inducţia este un procedeu esenţial al ştiinţei, cu propriul ei rol în logica ştiinţei, neavînd nevoie de aceea de nici un gen de justificare (în sensul unei întemeieri pe alte demersuri ale ştiinţei), astfel încît „tradiţionala problemă a inducţiei este o pseudoproblemă, rezultînd dintr-o confuzie conceptuală; în termeni mai proprii, o încurcătură de dizolvat, nu o problemă de rezolvat" [20]. Inducţia are o funcţie proprie, specifică în cunoaştere, stabilirea unei concluzii probabile pe baza premiselor. Imposibilitatea justificării inducţiei pe care ar fi demonstrat-o Hume ne arată în primul rînd că noi nu avem nevoie, în general, de un gen de justificare exterioară a inducţiei [21].

Aceste soluţii extreme privind problema justificării inducţiei nu sînt considerate satisfăcătoare de către cei care cred încă în existenţa unei probleme reale a inducţiei din diferite motive. Soluţia lui Popper e respinsă, deoarece reconstrucţia deductivistă a ştiinţei, epurată de orice element inductiv, este esenţial incompletă. Acest fapt se manifestă în tratarea inadecvată a funcţiei *predictive* a ştiinţei : în sistemul lui Popper nu există o logică a predicţiei; aprecierea unei ipoteze prin *coroborarea* ei nu cuprinde nici o implicaţie predictivă.

Reacţia lui Wittgenstein, Strawson ş.a. nu a condus la disoluţia completă a problemei inducţiei, ci la o reformulare interesantă a ei (ca problemă a evidenţei inductive), la punerea ei într-o manieră mai lucidă, în termeni mai corespunzători. Nu este vorba de o justificare *deductivă* a inducţiei, de o întemeiere deductivă. În acest sens trebuie reţinută concluzia lui Barker : „Nu există o problemă asupra solidităţii inducţiei mai mult decît o problemă asupra solidităţii deducţiei" [22]. Într-adevăr, există, pe lîngă problema inducţiei, o veritabilă *problemă a deducţiei* [23], ceea ce face ca întemeierea inferenţelor inductive să nu poată lua ca punct de referinţă absolut în perspectivă fundaţională deducţia, să nu se poată realiza printr-o critică radicală externă, ignorînd „critica internă a inducţiei, care tinde spre o reconciliere armonioasă a tendinţelor opuse ce se pot prezenta în practicile noastre curente" [24].

O serie de critici adresate logicii inductive, ca şi problemei justificării inducţiei formulate la nivelul acesteia, vizează aspectele metodologice ale încadrării demersului inductiv în schema ipotetică-deductivă de confirmare a teoriilor ştiinţifice : ele privesc neglijarea deosebirii de structură logică dintre nivelul enunţurilor-evidenţă şi nivelul legilor teoretice [25] sau tratarea neadecvată şi suprasimplificată a ipotezei ştiinţifice [26].

Afirmarea explicită a existenţei unei probleme a justificării inducţiei o întîlnim în două variante în logica inductivă. Una, legată de lucrările lui H. Reichenbach, se referă la posibilitatea justificării inferenţelor induc-

[20] St. Barker, *Is there a Problem of Induction?*, în „Amm. Philos. Quarterly", vol. 2, nr. 4, 1965, p. 7.

[21] Vezi P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen & Co., Ltd., 1952, cap. 9.

[22] St. Barker, *op. cit.*, p. 8.

[23] Vezi J. Hintikka, *Information, Deduction and the A priori*, în „Noûs", vol. IV, nr. 2, 1970.

[24] St. Barker, *op. cit.*, p. 9.

[25] St. Körner, *Experienţă şi Teorie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

[26] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. I, Wiena Springer, 1967, p. 499—504.

tive prin justificarea *regulilor de acceptare* (detașare) în sistemele logicii inductive. Raționamentul inductiv este înțeles ca o inferență care conduce de la enunțuri cunoscute, premisele, la un enunț nou, concluzia. Rezultatul unui asemenea raționament inductiv este acceptarea (asertarea) unui nou enunț sau respingerea lui.

O altă manieră îi aparține lui Carnap : în logica sa inductivă, problema justificării inducției apare ca problemă a alegerii unei metode inductive din λ-continuul metodelor inductive, respectiv selectarea și aplicarea unei *c*-funcții la o situație cognitivă sau practică determinantă. Regulile de acceptare care ar codifica inferențele inductive sînt excluse, potrivit unui nou punct de vedere asupra naturii raționamentului inductiv. Acesta nu conduce la acceptarea sau la respingerea unui enunț pe baza premiselor, ci la atașarea unui număr (grad de confirmare sau, într-o interpretare ulterioară, grad de credibilitate) acestui enunț. Raționamentul inductiv este esențialmente o procedură de aflare a valorii de probabilitate a enunțului. Logica inductivă este formulată în întregime în termenii funcțiilor confirmative, fără reguli de detașare. Nu există mijloace pentru detașarea ipotezei și asertarea ei. În schimb, Carnap introduce reguli *metodologice* de aplicare teoretică și practică a enunțurilor de confirmare.

Tipurile de reguli de detașare propuse pentru logica inductivă pot fi sistematizate prin raportarea lor la interpretările de bază ale probabilității : statistică, logică și, subiectivă.

Salmon propune o justificare a inducției sub forma justificării regulilor de detașare în cadrul interpretării frecvențiale. El face distincție între validarea unei reguli de inferență (derivarea ei din reguli prime potrivit teoremei deducției) și *justificarea* ei. Justificarea unui principiu sau a unei reguli de inferență constă în a arăta că adoptarea lor este corespunzătoare pentru un anumit scop propus și duce la realizarea lui. Este un gen de justificare pragmatică [27]. Teoria lui Salmon se concentrează mai mult asupra condițiilor de consistență pe care trebuie să le îndeplinească aceste reguli (condițiile normalizării, convergenței, criteriul invarianței lingvistice) și asupra rațiunilor care impun prezența lor în reconstrucția logică a științei. Esențial în ultima ordine de idei este faptul că modelul nomologic-deductiv al explicației științifice cere introducerea acestor reguli de detașare. Altfel nu se poate justifica statutul logic al ipotezelor generale, necesare ca element fundamental al explicansului.

Un exemplu simplu de reguli de detașare formulează Suppes [28] prin generalizarea modului *ponendo ponens* :

$$\text{(I)}\quad \frac{P(A \to B) \geqslant r \qquad P(A) \geqslant s}{P(B) \geqslant r + s - 1} \qquad \text{(II)}\quad \frac{P(B/A) \geqslant r \qquad P(A) \geqslant s}{P(B) \geqslant r.s}$$

[27] W.C. Salmon, *The Justification of Inductive Rules of Inference*, în *The Problem of Inductive Logic* (ed. I. Lakatos), Amsterdam, North-Holland Publ. Comp., 1968, p. 34.

[28] P. Suppes, *Two Rules of detachment in inductive logic*, în *The Problem of Inductive Logic*, p. 129—130.

Kyburg [29] a construit o teorie a regulilor de detaşare cu intenţia de a elibera sistemul logicii inductive al lui Carnap de ipoteza ad-hoc a confirmării instanţiale, ceea ce ar permite încorporarea esenţială a legilor şi a generalizărilor în sistemul logicii ştiinţei. Regula de detaşare formulată reprezintă o reconstrucţie raţională a ideii „certitudinii practice" (propusă deja de Bernoulli). Inferenţa inductivă este o inferenţă *probabilă*. E natural să se admită că h este (inductiv) acceptat pe baza lui e dacă $c(h, e)$ este suficient de mare. Probabilitatea foarte mare este o condiţie necesară şi suficientă pentru acceptarea ipotezei. Acceptarea inductivă a ipotezei în termenii probabilităţii foarte înalte a fost propusă şi de Hempel, Chisholm, Sellars etc.

O definiţie de acest gen a regulilor de acceptare conduce însă la dificultăţi : ea nu satisface principiile logice uzual impuse conceptului de cunoaştere [30]. Următoarele principii ale „logicii epistemice" sînt de o importanţă deosebită în acest context : primul, mulţimea enunţurilor cunoscute ca adevărate pe baza unei evidenţe date trebuie să fie consistentă logic, şi, al doilea, mulţimea respectivă trebuie să fie logic închisă, adică toate enunţurile implicate de enunţuri cunoscute ca adevărate trebuie de asemenea să fie cunoscute ca adevărate. În afara acestei situaţii s-au formulat în logica inductivă construită pe baza regulilor de acceptare o serie de paradoxe logice, dintre care cel mai invocat este „paradoxul loteriei" : fie r nivelul probabilităţii la care se recunoaşte acceptarea. Să considerăm o loterie corectă despre care cunoaştem că va da un cîştigător şi care conţine mai mult decît $\frac{1}{1-r}$ bilete. Atunci, pentru i, probabilitatea ca biletul cu numărul i să nu cîştige este mai mare ca r şi putem accepta enunţul „biletul i nu va cîştiga". Repetînd raţionamentul, ajungem la acceptarea enunţului „nici un bilet nu va cîştiga", care contrazice condiţia de corectitudine a loteriei.

Alte sisteme de reguli de acceptare au fost construite de Hintikka şi Hilpinen [31]. Ele nu sînt formulate în termeni pur probabilişti, ci includ şi alte cerinţe (ipoteza h nu e dependentă doar de probabilitatea posterioară, ci şi de mărimea relevanţei negative sau pozitive a lui e pentru h), reuşind să evite paradoxele şi să nu reducă conceptul cunoaşterii experienţiale la un model pur probabilist. Soluţia paradoxelor acceptării şi construcţia acestor reguli consistente utilizează însă esenţial un sistem de logică inductivă în care îşi găsesc un tratament corespunzător enunţurile generale, sistem care se constituie pe fundamente metodologice mai cuprinzătoare. Carnap însuşi recunoştea în ultima vreme că regulile de acceptare pot fi utilizate în metodologia ştiinţei pentru reconstrucţia metodei ştiinţifice, „cu condiţia ca reconstrucţia să fie înţeleasă ca o descriere sumară a procedurii ştiinţifice în domenii pur *teoretice*, şi în

---

[29] H. E. Kyburg, Jr. *The rule of detachment în inductive logic*, în *The Problem of Inductive Logic*, p. 98—119.

[30] Vizi R. Hilpinen, *Rules of Acceptance and Inductive Logic*, în „Acta Philosophica Fennica", fasc. XXII., 1968.

[31] J. Hintikka şi R. Hilpinen, *Knowledge, acceptance and inductive Logic*, în *Aspects of Inductive Logic*, p. 1—20; Risto Hilpinen, *Rules of Acceptance and Inductive Logic.*

special dacă reconstrucția e aplicată numai la acceptarea legilor universale" [32].

Discutînd aplicarea logicii inductive cantitative, Carnap a accentuat importanța ei pentru deciziile practice. În aceste condiții, un asemenea sistem nu mai poate fi utilizat ca o reconstrucție rațională completă a aspectelor teoretice ale activității științifice. În același timp, în afara incompletitudinii ei ca mijloc de analiză logică a cunoașterii, logica inductivă a lui Carnap, orientată metodologic spre justificarea deciziilor raționale, nu poate evita o situație paradoxală chiar în acest domeniu : caracterul *analitic* nu-i permite funcționarea ei ca „ghid al vieții practice".

Examinarea temei justificării inducției în contextul logicii științei ne-a condus la un rezultat aparent decepționant : nici una dintre variantele propuse (negative sau pozitive) nu e scutită de paradoxe (explicite sau implicite, logice sau metodologice), de incompletitudine în raport cu structura actuală a științei sau cu propriile mijloace de expresie. Există puține semne pentru a conclude că problema inducției nu mai are de înfruntat decît dificultăți tehnice. Dimpotrivă, pare mult mai plauzibilă remarca finală a lui Salmon la un simpozion consacrat justificării regulilor de inferență inductivă : „Există încă o problemă filozofică a inducției" [33]. Există încă o problemă a elucidării continue a structurii argumentului inductiv, așa cum acesta realmente e utilizat în cercetarea științifică. Problema justificării inducției, considerată de mulți logicieni o problemă subsidiară, soluția ei obținîndu-se ca un subprodus al logicii inductive cantitative, se dovedește a fi o problemă fundamentală, confruntînd sistemele inductive cu limitele lor logic-formale și metodologice. Modul în care se formulează problema justificării inducției ne poate da un indiciu asupra a ceea ce s-a realizat efectiv în analiza și construcția științei.

În acest context aș vrea să subliniez în încheiere situația sistemului semantic de logică inductivă al lui Carnap. Logica sa inductivă reprezintă un *început* nu numai din punct de vedere logic, ci și metodologic. Extensiunile de care vorbea Carnap pentru o a face comparabilă cu știința actuală nu vor fi doar de natură tehnică, ci în primul rînd conceptuală. Dezvoltarea ei ulterioară nu are în față doar un cîmp de probleme de construcție liniară, ci și o mutație epistemologică și metodologică : integrarea în matricea ei metodologică a unor corelații și experiențe care pot modifica nu numai detaliile soluției, ci și punerea însăși a problemei. Este vorba de situarea explicită a problemei inducției în relațiile ei cu ipoteza teoretică, problema științifică, tipurile de idealizare etc. Limitele metodologice ale logicii inductive sînt, pînă acum, și limitele unui nivel al analizei logice a științei. Faptul că la acest nivel problema justificării inducției nu poate fi decisă formal reprezintă expresia necesității depășirii lui, a construcției unui alt orizont, care poate efectiv contribui la eliminarea unor neînțelegeri și pseudoprobleme, la dobîndirea unei înțelegeri filozofice mai profunde a logicii interne a științei. Constructele lui formale trebuie să fie capabile să suporte o încărcătură metodologico-științifică mai înaltă, să fie sensibile la sugestiile unei epistemologii mai complexe.

---

[32] R. Carnap, *Replies and systematic expositions*, V, *Probability and Induction*, în *The Philosophy of R. Carnap*, p. 973.

[33] W.C. Salmon, *op. cit.*, p. 97.

Carnap a plasat analiza procedurilor inductive ale ştiinţei la nivelul logicii ştiinţei şi a construit instrumente formal-semantice care au permis unele rezolvări şi rezultate noi, unanim acceptate în reconstrucţia logică a ştiinţei. Nivelul înalt de elaborare, precizia logico-matematică introduse în acest domeniu au putut pune în evidenţă limitele proprii ale programului de cercetări, ale metodologiei sale, pregătind terenul pentru abordări noi, situate într-un orizont logic-conceptual mai înalt. Modul în care formulează Carnap problema justificării inducţiei trădează însă şi conştiinţa (negativă) a necesităţii depăşirii la nivel logic şi epistemologic a propriului său program. Soluţia propusă derivă structural din ideea convenţionalităţii, idee care exprimă în acest caz limita fundării logice autonome a unei proceduri sau dimensiuni a cunoaşterii ştiinţifice, imposibilitatea închiderii ei într-o singură direcţie a analizei formale. Pe un plan mai înalt, experienţa lui Carnap ne sugerează imposibilitatea specificării complete în orizontul logicii ştiinţei a unei teme filozofice, necesitatea dezvoltării indefinite a dialogului ştiinţei cu filozofia.

Logica inductivă a lui R. Carnap se constituie, după cum am arătat, într-un orizont special de analiză şi de reconstrucţie a ştiinţei — logica ştiinţei — avînd norme de coerenţă şi adecvare distincte de acelea ale analizei globale epistemologice. Logica ştiinţei propune o „reconstrucţie raţională" în cadre teoretice cu o structură specificată a principalelor tipuri ale enunţurilor şi ale raţionamentelor ştiinţifice. Ea se realizează potrivit unei exigenţe de tehnicitate şi pozitivitate. De aceea ea nu trebuie judecată *a priori*, doar după intenţiile programatice, ci după „proba metodologică" efectivă. Epistemologia vizează, în primul rînd, reordonarea componentelor şi momentelor cercetării ştiinţifice pentru a le detecta valoarea cognitivă în cadrul unei „strategii de cunoaştere" integrale. Cu toate acestea, între cele două modalităţi de analiză a cunoaşterii nu există o totală independenţă. Autonomizarea cercetărilor formalizante de presupoziţiile sau ipotezele epistemologice, intenţia originală a empirismului logic nu s-a putut realiza. Deşi cercetările (publicate), din ultima perioadă ale lui Carnap, dintre care cele mai importante erau cele legate de constituirea logicii inductive, au depăşit multe dintre tezele restrictive ale neopozitivismului, aşa cum acestea erau formulate, de exemplu, în programul „Cercului de la Viena", totuşi analiza sa logică nu s-a detaşat complet de unele teme permanente ale acestei viziuni epistemologice empiriste. Am încercat să demonstrăm cum aceste elemente empiriste au împiedicat realizarea integrală a programului de cercetări propus de Carnap, conducînd în ultimă instanţă, la modificarea intenţiei metodologice principale a acestui program : de la formalizarea şi justificarea inferenţelor ştiinţifice nedemonstrative, la întemeierea unei teorii a deciziei raţionale, constituindu-se ca limite interne ale logicii inductive. Unele dintre aceste limite ţin de posibilitatea realizării unui model logic al ştiinţei, posibil în condiţiile actuale ale dezvoltării tehnicilor logice de analiză şi ale specificării formale a structurii raţionamentelor implicate în opera ştiinţifică. Altele ţin de concepţia epistemologică, de ipotezele şi conceptele epistemologice care ghidează efortul construcţiilor formalizante.

Sensul epistemologic al modificărilor conceptuale, necesare pentru ca logica inductivă actuală să depăşească o serie de dificultăţi şi paradoxe,

este legat de reconsiderarea generală a naturii și a rolului componentelor teoretice în structura „momentului logic al verificării" pe care Carnap îl consideră obiect al cercetărilor logicii inductive, de luarea în considerație a elementului teoretic în constituirea evidenței empirice. Și în teoria generală a semnificației enunțurilor științifice, ca și în logica inductivă, Carnap nu depășește esențial conceperea enunțurilor observaționale ca având o semnificație autonomă (la nivelul lor circumscriindu-se luarea de contact cu realul) pe care trebuie să se întemeieze semnificația și adevărul ipotezelor. Este evident că în testarea teoriilor empirice recursul la această „evidență" este inevitabil. Trebuie însă subliniată explicit „semnificația secundă" a faptelor observaționale rezultată din prepararea lor (la care concură un ansamblu de teorii) în vederea confruntării cu ipotezele. Conceperea evidenței empirice la care se referă raționamentul inductiv în acest mod și integrarea acestui element în complexul larg al verificării teoriilor științifice (incluzînd pe lîngă testul empiric și o serie de teste conceptuale : interteoretice, metateoretice etc.), cere, pe un plan mai general, subsumarea cercetărilor logice unei filozofii a științei corelată cu o metodologie realistă a cercetării și recunoscînd valoarea solidarității ansamblului cunoașterii.

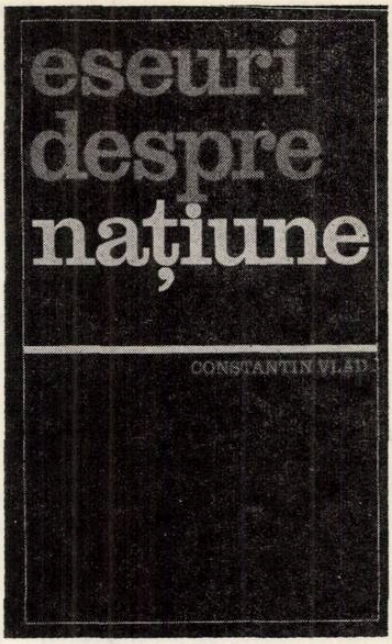
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

CONSTANTIN VLAD

Eseuri despre naţiune

E. P., BUCUREŞTI, 1971, 174 P.



Participă:

Dumitru Mazilu
Elena Florea

O CERCETARE REMARCABILĂ CU PRIVIRE LA ROLUL, SENSUL ŞI PERSPECTIVELE NAŢIUNII

DE

DUMITRU MAZILU

Viaţa internă şi internaţională a popoarelor, dezvoltarea lor economică şi social-culturală, specificitatea multiplicării şi lărgirii relaţiilor dintre ele în condiţiile intensificării schimbului de valori materiale şi spirituale, amplificării şi adîncirii interdependenţelor demonstrează convingător că *naţiunea continuă să fie una din cele mai de seamă probleme ale contemporaneităţii.* Cu toate că în legătură cu acest important fenomen există şi se menţin opinii contradictorii, în practică naţiunea ca formă de comunitate umană îşi croieşte drum şi tinde să dobîndească o tot mai largă recunoaştere, înregistrînd o dezvoltare continuă, în pas cu evoluţia societăţii în ansamblu.

În gîndirea teoretică contemporană, ca o reflectare a proceselor reale pe planul vieţii naţionale, sînt amplu discutate *caracteristicile, sensul* şi *perspectivele evoluţiei naţiunii*, condiţionarea obiectivă a înfăptuirii

rolului ei în rezolvarea problemelor interne și externe, în înfăptuirea progresului material și cultural al tuturor popoarelor. În țara noastră, aceste fenomene au fost amplu, temeinic și multilateral analizate în documentele elaborate de către partid. Congresele al IX-lea și al X-lea ale partidului, lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu, generalizînd experiența evoluției națiunii în condițiile epocii actuale și descifrînd în realitățile contemporane tendințele dezvoltării în perspectivă a fiecărei națiuni, abordează într-un spirit profund științific și creator problemele fundamentale, sensul și semnificațiile majore ale națiunii în condițiile contemporane, orientările, principiale și practice ale proceselor naționale și internaționale, relevînd necesitatea înfloririi multilaterale a națiunii socialiste române și a afirmării ei în viața internațională, dezvoltarea continuă a relațiilor dintre state și popoare pe baza principiilor suveranității și independenței naționale, egalității în drepturi și avantajului reciproc, neamestecului în treburile interne. În felul acesta, partidul nostru aduce o contribuție de seamă la dezvoltarea teoriei marxist-leniniste a națiunii, în general, și a națiunii socialiste, în special.

Problematica națiunii este cercetată totodată de către filozofi, politologi, economiști etc. în numeroase lucrări de specialitate — studii și cercetări monografice —, făcîndu-se o analiză, din diferite unghiuri de vedere, a locului, rolului și sensului dezvoltării fenomenelor naționale în interrelația lor firească și necesară cu cele internaționale. Între aceste lucrări, un loc remarcabil revine *Eseurilor despre națiune*, elaborate de către prof. univ. dr. Constantin Vlad. După o riguroasă și competentă examinare a principalelor teze și concepții privitoare la națiune ca formă de comunitate umană și în urma examinării celor mai caracteristice raporturi ale națiunii cu alte fenomene sociale și politice, autorul se oprește pe larg asupra sensurilor evoluției națiunii, făcînd o amplă cercetare asupra națiunii socialiste ca etapă superioară în dezvoltarea națiunii.

Surprinzînd fenomenele reale și tendințele fundamentale ale evoluției națiunii, autorul precizează că aceasta se dezvoltă ca un proces determinat, legic. „Națiunea, ca orice fenomen social-istoric — precizează Constantin Vlad —, cunoaște și ea o evoluție continuă, în pas cu dezvoltarea societății umane în ansamblu. Înțelegerea acestei evoluții, examinarea condițiilor în care dezvoltarea națiunii ca formă de colectivitate se integrează în progresul societății, progres care se desfășoară în conformitate cu principiile determinismului, este o componentă esențială a teoriei marxist-leniniste a națiunii" (p. 60). Desigur, de răspunsul dat la întrebări de maximă importanță, cum sînt: încotro se îndreaptă națiunea, care sînt sensurile majore ale evoluției ei în lumea contemporană, depinde în cea mai mare măsură elaborarea orientărilor de bază privind atît politica internă a statelor, cît și pozițiile acestora în relațiile internaționale. Se știe că în ultimele decenii numeroși ideologi și oameni politici din Occident încearcă să prezinte națiunea ca *un fenomen perimat, depășit istorice*ște; ei susțin că epoca națiunilor a trecut, deoarece astăzi am intrat în „era planetară", care presupune viziuni „mondialiste", tezele privitoare la națiune — tipice, după opinia lor, secolului al XIX-lea — devenind astfel anacronice. Viața demonstrează că asemenea concepții cu privire la rolul și la menirea națiunii în epoca contemporană se corelează cu păreri referitoare la cele mai variate probleme ale dezvoltării sociale, ceea ce

are o semnificaţie deosebită în înţelegerea cauzelor care au determinat elaborarea şi promovarea lor insistentă. „Potrivit unor astfel de păreri, naţiunea, statul-naţiune — deci graniţele naţionale — ar fi devenit prea înguste pentru cerinţele contemporane ale progresului, îndeosebi ale revoluţiei în ştiinţă şi tehnică ; în condiţiile « internaţionalizării » creşte a forţelor de producţie şi, în strînsă legătură cu aceasta, a diferitelor domenii ale existenţei şi activităţii umane, naţiunea n-ar mai crea cadrul necesar pentru dezvoltarea economică, socială, culturală chiar la dimensiunile prezentului şi cu atît mai puţin la cele ale viitorului. Totodată, menţinerea naţiunii, a statelor naţionale cu prerogativele lor în ce priveşte independenţa şi suveranitatea ar fi devenit o serioasă piedică în calea dezvoltării relaţiilor internaţionale, a înţelegerii dintre ţări şi eliminării conflictelor dintre state" (p. 60). Pe bună dreptate, autorul remarcă faptul că în ultimii ani criticile adresate naţiunii, statelor naţionale şi economiilor naţionale *s-au intensificat şi ca o reflectare a decalajului tot mai accentuat dintre Statele Unite ale Americii şi Europa occidentală*, precum şi a pătrunderii capitalului american în economia ţărilor vest-europene. Acest decalaj se referă la o serie de domenii ale tehnicii, îndeosebi la cele care întruchipează aplicarea celor mai avansate cuceriri ale ştiinţei, deci la domenii de avangardă, avînd un rol hotărîtor în progresul economic : electronica, tehnica ordinatoarelor, maşinile cu comandă automată, informatica, tehnica rachetelor şi explorarea spaţiului cosmic ş.a. Se înţelege că afirmarea tot mai recunoscută a unor asemenea domenii ale economiei nord-americane s-a repercutat inevitabil asupra nivelului tehnicii, contribuind în mod substanţial la apariţia decalajului tehnologic dintre S.U.A. şi Europa occidentală. Concomitent se constată o adevărată „invazie" a capitalurilor americane, o masivă pătrundere a acestora în ţările vest-europene, ceea ce are consecinţe multiple, mergînd de la participarea crescîndă a monopolurilor americane la exploatarea oamenilor muncii din aceste ţări pînă la adîncirea contradicţiilor dintre Statele Unite ale Americii şi Europa occidentală, de la accelerarea proceselor de concentrare şi de centralizare a capitalului pînă la stimularea tendinţelor spre integrare în vestul Europei. De altfel se constată că devin tot mai accentuate tendinţele de subordonare a ţărilor Europei occidentale faţă de S.U.A., fapt care provoacă nu numai îngrijorarea a numeroşi politicieni şi oameni de afaceri lucizi din vestul Europei, ci şi protestul tot mai hotărît al maselor largi, care îşi exprimă nemulţumirea în legătură cu ineficienţa măsurilor promovate de guvernele ţărilor respective pentru protejarea economiei naţionale. Se înregistrează o intensificare a alianţei care se statorniceşte între monopolurile vest-europene şi cele nord-americane în scopul exploatării în comun a oamenilor muncii şi pe seama intereselor naţionale ale popoarelor. În acest context, numeroşi oameni politici, ideologi şi publicişti din Occident preconizează aşa-zisa *unificare a Europei pe calea integrării* în scopul creării unei „pieţe mari" necesare tehnicii moderne, asemănătoare cu piaţa americană, urmărind a asigura proporţii mari ale reproducţiei şi desfacerii mărfurilor, o producţie de serie mare şi deci o productivitate ridicată şi un preţ de cost redus. Se înţelege că asemenea concepţii se întîlnesc cu poziţiile capitalului monopolist, pe care, într-un fel sau altul, le exprimă pe plan ideologic-politic. Este evident că *integrarea economică se află într-o strînsă interdependenţă cu integrarea politică*. Trebuie menţionat

că adepții cei mai înfocați ai integrării vest-europene susțin că aceasta ar fi incompletă și ineficientă dacă n-ar duce și la centralizarea politică, la crearea „Statelor Unite ale Europei", dacă n-ar asigura trecerea de la „statul național la statul continental". În această viziune *ar trebui create organisme politice supranaționale, suprastatale*, care să preia principalele atribute ale statelor-națiuni existente în prezent. Aceste concepții includ, după cum precizează în mod întemeiat autorul lucrării recenzate, „declarat sau nedeclarat, poziții cu privire la situația actuală și la viitorul națiunilor; menținerea națiunilor, a statelor naționale, a granițelor și a independenței naționale". Pentru adepții integrării, națiunea și tot ce decurge din existența ei pentru economie și pentru stat sînt perimate, trebuie depășite, învinse, înlăturate. Iată de ce integrarea, înțeleasă în sens de supranaționalitate, urmărește transferarea prerogativelor fundamentale care dau conținut suveranității fiecărei națiuni unor organisme suprastatale, ceea ce este sinonim cu dizolvarea statelor-națiune sau, după cum afirmă prof. B. Lasurdie-Duchene, cu „deznaționalizarea" economiei mondiale. Asemenea concepții au luat o amploare deosebită în ultimele decenii pe terenul proceselor de integrare care se desfășoară după al doilea război mondial. Se știe că planurile de integrare întîmpină numeroase greutăți, uneori chiar deosebit de mari, ca urmare a opoziției unor state la încercările tot mai insistente de concentrare și de centralizare a capitalului la nivel supranațional. Pe baza unei analize multilaterale și aprofundate, în lumina unor argumente din viața națională și internațională, autorul lucrării dă un răspuns întemeiat la întrebarea care sînt căile învingerii decalajelor față de S.U.A., precizînd că *nu integrarea și supranaționalitatea, ci cooperarea internațională* este aceea care îngăduie dezvoltarea economiei fiecărei națiuni, ridicarea nivelului conducerii activității economice, organizarea muncii și a producției în scopul de a rezista aprigei concurențe din economia capitalistă. Depășirea decalajului dintre S.U.A. și Europa occidentală presupune folosirea mijloacelor, procedeelor și tehnicilor puse la dispoziție de progresul științific și tehnic contemporan, introducerea rapidă și masivă a cuceririlor științei și tehnicii în producție și în realizarea produselor. Atingerea unor indici ridicați în conducerea activității economice nu depinde atît de proporțiile economiei, cît de *„nivelul calitativ al formelor și al mijloacelor de dirijare și de conducere, de eficiența acestor forme, promovate în cadrul național și de către organismele ce există și funcționează în acest cadru"* (p. 77). Sînt cunoscute în această privință limitele pe care orînduirea capitalistă — proprietatea burgheză și modul burghez de gospodărire, dominația monopolurilor — le pune în ce privește posibilitățile de dirijare a proceselor economice. Totodată trebuie să se aibă în vedere faptul că progresul contemporan al forțelor de producție, al producției naționale, al cercetării științifice și, concomitent cu aceasta, ritmul și intensitatea aplicării rezultatelor cercetării în economie , realizarea unei producții eficiente, cu o productivitate ridicată, cu cheltuieli pe cît posibil mai reduse, solicită proporții crescînde ale producției și desfacerii, realizarea reproducției la scară și serii tot mai mari, deci o piață din ce în ce mai largă, posibilități mereu crescînde pentru desfacere, pentru realizare. „Dar un asemenea rezultat nu este nicidecum apanajul integrării, cum pretind adepții acesteia. Practica, îndeosebi cea din ultimele decenii, a pus în evidență o cale

dintre cele mai eficiente pentru adaptarea volumului producţiei şi desfacerii la nivelul cerinţelor progresului tehnic-ştiinţific şi economic contemporan; este vorba de *cooperare*" (p. 78). Se vădeşte deja că, în opoziţie cu integrarea capitalistă în sens de supranaţionalitate, rezultatele dobîndite prin cooperarea şi integrarea economică socialistă permit, ca urmare a adoptării programului C.A.E.R. la sesiunea din toamna acestui an de la Bucureşti, realizarea proporţiilor producţiei şi întinderea pieţei necesare astăzi, făurirea premiselor pentru intensificarea cercetărilor ştiinţifice şi aplicarea lor în producţie, pentru pregătirea cadrelor cerute de economie şi de celelalte domenii ale vieţii sociale. Desigur, aceste virtuţi şi posibilităţi uriaşe ale cooperării şi integrării economice socialiste pot fi satisfăcute numai în condiţiile în care se înfăptuiesc pe temelia trainică a principiilor avantajului reciproc, respectării intereselor părţilor, egalităţii în drepturi, independenţei şi suveranităţii naţionale. Numai astfel cooperarea contribuie la înfăptuirea progresului contemporan, la adîncirea înţelegerii dintre popoare, în interesul cauzei păcii şi securităţii internaţionale. Practica demonstrează că, printr-o folosire raţională, ştiinţifică a resurselor proprii, printr-o orientare a acestor resurse spre domeniulcheie al progresului ştiinţific şi tehnic în condiţiile adîncirii cooperării internaţionale, ţări mici sau mijlocii pot realiza la un înalt nivel munca de cercetare şi dezvoltare, ceea ce le dă posibilitatea să-şi modernizeze continuu economia, să-şi dezvolte tehnica de producţie, să participe ca factori activi la comerţul de brevete şi de licenţe care devin tot mai mult o expresie concentrată a potenţialului ştiinţific, tehnic şi economic al fiecărei naţiuni. Cooperarea economică şi tehnică-ştiinţifică se desfăşoară în capitalismul contemporan în condiţiile dominaţiei monopolurilor în viaţa economică şi politică a ţărilor respective, în condiţiile unei concurenţe aprige, ale unei lupte ascuţite dintre monopoluri la scară atît naţională, cît şi supranaţională, vădind o nouă expresie a adîncirii contradicţiilor ireductibile ale orînduirii burgheze. În această lumină, autorul conchide în mod întemeiat că „*nu integrarea, cu limitarea şi chiar cu sacrificarea independenţei şi suveranităţii naţionale care-i este inerentă, ci adîncirea cooperării multilaterale este răspunsul pe care viaţa îl indică*" (p. 82). Ideea cooperării internaţionale a integrării economice socialiste cîştigă tot mai mult teren în ultima vreme, tocmai pentru că ea are avantajul că nu afectează independenţa şi suveranitatea naţională, permiţînd dezvoltarea relaţiilor dintre state şi naţiuni pe principii şi în forme reciproc avantajoase, în condiţii cînd fiecare popor hotărăşte în problemele proprii în lumina cerinţelor progresului ştiinţific, tehnic şi economic contemporan.

Consideraţii interesante întîlnim în lucrare şi cu privire la evoluţia naţiunii ca proces istoric, determinat legic. Constatînd insistenţa pentru înfăptuirea integrării în diverse părţi ale lumii capitaliste, autorul eseurilor recenzate ajunge la concluzia că ea nu poate avea drept consecinţă dispariţia naţiunilor. „Viitorul naţiunilor existente în capitalism nu este dispariţia treptată pe calea contopirii lor ca un corolar al integrării săvîrşite sub dominaţia capitalismului monopolist; *viitorul acestor naţiuni stă în transformarea lor în naţiuni socialiste ca urmare a înfăptuirii revoluţiei, a construirii orînduirii socialiste.* Naţiunea nu este şi nu poate fi depăşită istoriceşte în capitalism, pentru că ea nu şi-a epuizat menirea, rolul

istoric" (p. 96). Viaţa demonstrează că evoluţia colectivităţilor umane nu poate merge mai departe de naţiune în capitalism, nu poate ajunge la formele care se vor naşte pe terenul comunismului matur şi victorios pe plan mondial decît prin faza naţiunilor socialiste, care realizează o adevărată operă de renaştere naţională a popoarelor, o ipostază superioară istoriceşte a naţiunii, o fază de înflorire şi de manifestare multilaterală şi îndelungată a acestei forme de comunitate umană. Naţiunea se dovedeşte a fi o parte componentă a societăţii omeneşti, aflată pe o anumită treaptă a dezvoltării sale. Tocmai de aceea ea trebuie cercetată în viziunea interdependenţelor în care intră în contextul social general. „Categoria „naţiune" nu defineşte decît o parte, un aspect, o latură a societăţii umane, şi anume *o formă de colectivitate în care trăiesc oamenii*. Ea se încadrează, constată în mod întemeiat autorul, între celelalte determinări ale formaţiunii sociale: relaţiile economice, structura socială, suprastructura de idei, relaţii ideologice, instituţii" (p. 99). Este evident că toate aceste realităţi obiective reprezintă la un loc şi, împreună cu naţiunea, societatea umană, formaţiunea socială. Naţiunea se bazează pe elemente eterogene, înmănunchează laolaltă laturi şi componente nu numai variate, ci şi diferite ca natură şi conţinut, unele ţinînd de viaţa materială a societăţii şi de anumite raporturi ale societăţii cu natura: teritoriul. Evident, de aici nu decurge o fragmentare a naţiunii în sensul că ea ar intra, prin diferitele ei trăsături definitorii, în diversele domenii ale vieţii sociale; naţiunea este un fenomen etnic-social distinct, avînd legături cu toate sferele societăţii pe care le reflectă, cu care interferează, *dar în care nu se dizolvă*. În acest sens autorul precizează că naţiunea „este forma de comunitate a oamenilor în societatea capitalistă, în ţările aflate în proces de dezvoltare, în societatea socialistă şi, anticipînd, în primele etape ale comunismului" (p. 100). Tocmai de aceea evoluţia naţiunii este condiţionată, este determinată istoriceşte; ea nu face şi nu poate face excepţie de la această caracteristică legică a dezvoltării oricărui element component al formaţiunii sociale. Dezvoltarea naţiunii este determinată de cauze obiective, deoarece însuşi caracterul comunităţii de viaţă economică, structura de clasă proprie naţiunii, comunitatea vieţii culturale sînt determinate în evoluţia lor de relaţiile sociale materiale şi, în cadrul acestora, în primul rînd de relaţiile economice. Este semnificativă concluzia autorului cu privire la faptul că această condiţionare obiectivă a dezvoltării naţiunii priveşte comunitatea umană naţională ca un tot, ca un întreg, ca o entitate distinctă: „Naţiunea în integralitatea ei evoluează în pas cu dezvoltarea ansamblului vieţii sociale, avînd în ultimă analiză ca fundament (la fel ca ansamblul în care este integrată) transformările ce se petrec în existenţa socială, în economie. Istoria apariţiei şi dezvoltării naţiunii demonstrează justeţea acestor teze" (p. 103). Înţelegerea condiţionării obiective, materiale a naţiunii este o parte esenţială a concepţiei materialiste cu privire la societate, a determinismului istoric marxist.

Cercetările efectuate de autor se încheie cu un amplu şi aprofundat studiu asupra *problematicii naţiunii socialiste*, cu speciale referiri la naţiunea noastră socialistă. După ce sînt examinate principalele caracteristici ale naţiunii în condiţiile socialismului, sînt formulate concluzii interesante cu privire la perspectivele evoluţiei naţiunii, conchizîndu-se asupra înflo-

ririi ei multilaterale, asupra dezvoltării continue a relaţiilor dintre naţiuni. Înfăptuirea revoluţiei, construirea orînduirii socialiste aduc modificări substanţiale în starea naţiunii, în condiţiile ei de existenţă şi de afirmare, în locul şi rolul acestei forme de comunitate umană în viaţa socială. Înnoirea pe care făurirea socialismului a adus-o vieţii naţionale a poporului român, ca şi a oricărui popor care ia calea orînduirii socialiste, este profundă şi multilaterală. În comparaţie cu transformările pe care trecerea la socialism le aduce în alte domenii ale societăţii, această înnoire reprezintă o serie de particularităţi legate de trăsăturile definitorii ale naţiunii şi care oglindesc îmbinarea, împletirea organică, intimă dintre *continuitate* şi *discontinuitate* în dezvoltarea naţiunii. În lucrare sînt prezente consideraţii interesante cu privire la comunitatea de stat, la cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare aliată cu ţărănimea muncitoare şi cu masele largi populare, sub conducerea partidului comuniştilor, ca premisă fundamentală a transformării naţiunii române în naţiune socialistă. Precizîndu-se că trecerea la socialism a adus schimbări substanţiale în natura şi în conţinutul comunităţii de viaţă economică ca trăsătură a naţiunii, se constată că în urma creării bazei economice a socialismului s-a înfăptuit comunitatea de interese economice a întregii naţiuni, a întregului popor. Trecerea la socialism a modificat în mod substanţial această componentă a naţiunii, determinînd schimbări substanţiale, calitative în complexul economic naţional, care a devenit pe deplin unitar în condiţiile amplificării continue a relaţiilor economice externe cu toate ţările socialiste, precum şi cu ţări avînd o altă orînduire socială. Aprecieri remarcabile, concluzii ştiinţifice valoroase sînt elaborate cu privire la unitatea naţiunii, a întregului popor. „*Socialismul* — precizează autorul — *făureşte unitatea naţiunii*, o unitate *multilaterală*, care se referă la premisele şi viaţa ei economică, la situaţia şi raporturile dintre clasele şi categoriile sociale care o compun. O asemenea unitate e un fenomen necesar, legic, are o explicaţie deterministă, unitatea naţiunii fiind condiţionată din punct de vedere economic şi social, adică obiectiv, de trăsăturile care caracterizează economia şi structura social-politică a societăţii şi totodată a naţiunii socialiste" (p. 112). Comunitatea de interese economice este totodată premisa materială a unităţii multiple a naţiunii, a poporului, unitate politică, ideologică şi morală. Unitatea pe plan economic a naţiunii în condiţiile socialismului reprezintă elementul component al existenţei sociale care se reflectă în coeziunea strînsă, pe toate celelalte planuri, a rîndurilor naţiunii, a întregului popor. În anii făuririi noii orînduiri sociale s-au produs transformări esenţiale în structura de clasă, realizîndu-se îmbinarea organică a intereselor şi năzuinţelor tuturor cetăţenilor ţării, ceea ce stimulează şi pune în valoare capacităţile creatoare ale naţiunii. Au fost desfiinţate clasele exploatatoare, societatea fiind alcătuită din forţe sociale prietene : clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea şi alte categorii de oameni ai muncii, unite prin interesele şi aspiraţiile lor comune. Un puternic factor de cimentare a rîndurilor naţiunii, ale poporului l-a constituit rezolvarea marxist-leninistă a problemei naţionale, făurirea frăţiei dintre oamenii muncii din ţara noastră fără deosebire de naţionalitate. După cum arată cercetarea istorică, poporul român s-a constituit pe teritoriul patriei, vieţuind aici neîntrerupt de la formare şi pînă azi, în ciuda tuturor încercărilor şi vicisitudinilor.

Luptînd şi muncind pentru înflorirea patriei lor comune, oamenii muncii români şi cei aparţinînd naţionalităţilor conlocuitoare şi-au unit pentru totdeauna destinele, formînd împreună marea familie a României socialiste.

Concluzii ştiinţifice interesante sînt desprinse şi cu privire la profilul spiritual al naţiunii socialiste. „Crearea orînduirii socialiste — relevă autorul — a însemnat făurirea unei culturi socialiste comune a întregii naţiuni, a întregului popor, care a preluat patrimoniul cultural progresist al trecutului, tot ceea ce a fost cu adevărat valoros în creaţia şi în cunoaşterea umană de-a lungul timpului, patrimoniu pe care l-a ridicat pe o treaptă superioară. Spiritualitatea naţiunii noastre socialiste s-a îmbogăţit şi se îmbogăţeşte necontenit cu valori care oglindesc noile realităţi sociale; se dezvoltă ştiinţa, arta şi literatura, învăţămîntul, cultura socialistă în întregul ei devenind un bun comun al întregii naţiuni, al întregului popor" (p. 117—118). Se apreciază că în anii făuririi noii orînduiri sociale cultura şi conştiinţa socialistă au adăugat şi continuă să adauge noi straturi fertile pe solul adînc al culturii şi conştiinţei naţionale înaintate, moştenire a trecutului poporului.

În lucrare se ajunge la concluzia că edificarea orînduirii socialiste înscrie o etapă nouă, superioară, în evoluţia naţiunii. „*Rămînînd ea însăşi sub raportul naţionalităţii, adică naţiune română, ceea ce exprimă continuitatea vieţii naţionale a poporului, naţiunea noastră este astăzi alta prin premisele şi componentele ei social-istorice, prin nivelul dezvoltării ei economice şi culturale, prin caracterul evoluţiei şi rolul său în dezvoltarea istorică a ţării, precum şi prin ansamblul relaţiilor sale internaţionale*" (p. 119).

În viziunea acestei concluzii, autorul descifrează sensurile majore ale evoluţiei naţiunii în condiţiile maturizării socialismului, construirii şi desăvîrşirii comunismului, precizînd că naţiunea cunoaşte astăzi o evoluţie ascendentă şi îndeplineşte un rol important în progresul istoric şi în relaţiile internaţionale. Sensul fundamental al evoluţiei naţiunii socialiste îl constituie înflorirea ei multilaterală. În condiţiile României, înnoirea vieţii naţionale a poporului prin victoria orînduirii socialiste a deschis o epocă de dezvoltare susţinută şi pe toate planurile a naţiunii, de afirmare fără precedent a potenţelor sale creatoare. În temeiul a numeroase argumente din practica noastră socială, autorul ajunge la concluzia că *baza dezvoltării naţiunii o constituie progresul economic.* În procesul construirii noii orînduiri a fost construită o economie socialistă în plină dezvoltare, care stă la temelia progresului multilateral al societăţii, a înfloririi naţiunii. „Dezvoltarea forţelor de producţie în condiţiile contemporane, aplicarea în economie a celor mai noi descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii nu numai că nu sînt îngrădite de menţinerea caracterului de economie naţională al economiei socialiste, dar găsesc în solul naţional posibilităţi practic nelimitate de realizare. Tocmai de pe acest sol se poate înfăptui şi se înfăptuieşte un astfel de progres economic care asigură punerea în valoare a resurselor economice ale socialismului în interesul fiecărui popor, al fiecărei naţiuni care a păşit pe calea orînduirii noi" (p. 125—126).

Punînd la contribuţie date concrete cu privire la cultura noastră naţională, autorul precizează că o componentă esenţială şi totodată un semn distinctiv al evoluţiei naţiunii socialiste este dezvoltarea continuă a culturii. „Dezvoltarea societăţii socialiste include ca un element esenţial

îmbogăţirea spirituală a poporului, înflorirea multilaterală a culturii naţionale ca o cultură socialistă", (p. 127). Pornind de la faptul că o premisă şi, în acelaşi timp, o componentă importantă a culturii socialiste a naţiunii noastre o constituie ideologia marxist-leninistă, autorul pune în evidenţă contribuţia creatoare a partidului nostru în îmbogăţirea continuă, pe baza experienţei edificării noii orînduiri sociale, a acestei ideologii.Dezvoltarea noii conştiinţe — politice, juridice, morale etc. — pune în lumină progresul pe care înflorirea naţiunii îl aduce pe plan spiritual, ca factor puternic de mobilizare a capacităţilor creatoare ale naţiunii pentru înaintarea întregii societăţi pe calea civilizaţiei socialiste. Relevîndu-se ampla activitate a partidului nostru pentru preluarea de pe poziţiile socialismului a tot ceea ce a fost înaintat în creaţia din trecut şi, în acelaşi timp, pentru afirmarea creaţiei originale, în lucrare sînt cuprinse aspecte concludente ale *îmbinării naţionalului şi universalului în creaţia spirituală*, precizîndu-se că una dintre caracteristicile de bază ale înfloririi culturii socialiste o constituie *vocaţia, destinaţia, finalitatea sa de masă, populară*. Totodată se remarcă faptul că înflorirea culturii socialiste a patriei noastre include dezvoltarea culturală a naţionalităţilor conlocuitoare. „Dispunînd de o bază materială în continuă dezvoltare, bucurîndu-se de grija şi de sprijinul partidului şi al statului socialist, funcţionează numeroase şcoli, se dezvoltă creaţia literară, artistică, activitatea culturală educativă de masă în limbile naţionalităţilor conlocuitoare" (p. 130). Înflorirea culturii socialiste, transformarea sa reală într-un bun al întregului popor pun în evidenţă marea forţă de creaţie de care dispune naţiunea, poporul pe toate planurile activităţii umane, explică şi ea rolul pe care naţiunea socialistă îl are în progresul noii orînduiri sociale.

Pe baza unor date concludente, autorul surprinde elemente caracteristice ale raportului dintre *cantitate şi calitate, dintre factorul demografic şi naţiune*, precizînd că, „mari, mijlocii sau mici sub raport numeric, naţiunile sînt definite prin note distinctive similare" (p. 133.) Sînt abordate aspecte interesante referitoare la mişcarea naturală, la migraţiunea internă şi la alte deplasări care au loc în sînul populaţiei. În această analiză sînt surprinse nu numai laturile *cantitative*, ci şi cele de ordin *calitativ* cu privire la viaţa şi la dezvoltarea naţiunii, ceea ce îngăduie desprinderea unor concluzii interesante cu privire la dinamica populaţiei, la înţelegerea schimbărilor survenite în structura şi nivelul de pregătire al oamenilor. „Niciînd în trecut naţiunea română n-a inclus în rîndurile sale un corp atît de masiv şi de diversificat de cadre, capabile să rezolve la un nivel calitativ superior marile sarcini pe care le ridică progresul economic şi social al ţării, setea de cultură a maselor, dezvoltarea întregii societăţi pe bazele ştiinţei, modelarea profilului său spiritual în conformitate cu progresul ştiinţific şi tehnic contemporan, cu nivelul de cultură şi de civilizaţie propriu unei societăţi, a unei naţiuni în plină dezvoltare şi afirmare" (p. 143).

Examinînd transformările survenite în existenţa naţiunii de-a lungul procesului revoluţionar, autorul evocă printre cauzele fundamentale ale rolului crescînd al naţiunii în progresul societăţii pe calea socialismului schimbările survenite în raporturile sociale înlăuntrul ei, creşterea rolului clasei muncitoare de forţă socială conducătoare, întărirea alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, a unităţii strînse dintre muncitori, ţărani, intelectuali,

a întregului popor în jurul partidului, a frăției de nezdruncinat statornicite între oamenii muncii fără deosebire de naționalitate. Unitatea trainică a rîndurilor națiunii, ale poporului se întemeiază pe *tendința esențială de omogenizare socială*, de apropiere continuă a claselor și a categoriilor sociale care compun națiunea socialistă. Pe bună dreptate autorul ajunge la concluzia că cea mai adîncă determinare obiectivă, istorică a acestui proces trebuie căutată în transformările care au loc în domeniul activității economice, în tehnică, în sfera conducerii vieții sociale. Se subliniază rolul crescînd al partidului în întărirea continuă a unității națiunii ca urmare a capacității sale de a cunoaște în mod obiectiv, științific procesele ce se petrec în societate, de a sesiza fenomenele negative, curajul de a le supune deschis dezbaterii maselor largi, priceperea de a mobiliza forțele întregului popor la învingerea dificultăților, la promovarea a ceea ce este pozitiv, nou, fundamental în societate. Viața demonstrează că întărirea rolului conducător al partidului reprezintă principala garanție a înfloririi continue a națiunii, a înaintării neabătute a României pe calea socialismului și comunismului.

Considerații interesante sînt emise și cu privire la dezvoltarea relațiilor dintre națiuni în condițiile făuririi și consolidării noii orînduiri sociale. „Sensul dezvoltării națiunii noastre socialiste — înflorirea multilaterală — este într-un mod fericit completat de amplificarea și de diversificarea relațiilor cu alte națiuni" (p. 152). Este demonstrat deja faptul că numai prin dezvoltarea economică, tehnică-științifică și culturală popoarele pot participa pe picior de egalitate și pe baze reciproc avantajoase la circuitul mondial de valori materiale și spirituale. Experiența acumulată a arătat că respectul față de alte popoare și față de dreptul lor la dezvoltare suverană și independentă este menit să întărească încrederea, să înlesnească, să stimuleze relațiile multilaterale dintre state și popoare. România își dezvoltă necontenit relațiile cu toate țările socialiste, acționează cu fermitate pentru întărirea prieteniei și alianței frățești cu aceste țări, punînd aceste preocupări în mod constant în centrul politicii sale externe. Totodată, țara noastră acționează pentru dezvoltarea cooperării cu toate statele lumii fără deosebire de orînduire socială, în spiritul respectului independenței și suveranității naționale, al neamestecului în treburile interne, al interesului și avantajului reciproc. În lumina analizei efectuate cu privire la evoluția națiunii, Constantin Vlad ajunge la concluzia remarcabilă că „progresul ei continuu — economic, social, politic, științific-tehnic și cultural — și afirmarea tot mai viguroasă pe arena internațională sînt două laturi, două fațete ale unui proces unic : *înflorirea multilaterală, pe toate planurile, a națiunii noastre socialiste, în prezent și în perspectivă*" (p. 155).

Scrisă într-un stil sobru, abordînd cu o claritate deosebită problematica amplă a națiunii ca formă de comunitate umană, lucrarea prof. univ. dr. Constantin Vlad reprezintă o sinteză științifică valoroasă cu privire la conceptul de națiune, la caracteristicile ei fundamentale, la factorii determinanți, la sensurile și la perspectivele evoluției ei în procesul istoric. Argumentele utilizate în fundamentarea tezelor principale elaborate sînt susținute de un bogat material faptic, propriile concluzii fiind confruntate cu opinii ale unor specialiști recunoscuți în aceste probleme astfel încît lucrarea se dovedește a fi un instrument științific util în înțe-

legerea şi, mai ales, în aprofundarea concepţiei marxist-leniniste cu privire la rolul şi la menirea naţiunii în epoca contemporană. În lumina tezelor fundamentale ale materialismului dialectic şi istoric şi pe baza analizei aprofundate efectuate de către partidul nostru cu privire la trăsăturile caracteristice, la esenţa şi la coordonatele dezvoltării naţiunii în condiţiile socialismului, autorul conchide că naţiunea este un fenomen vital al epocii, avînd un rol motrice important în progresul istoric nu numai în prezent, ci şi pentru perspectivele ei pe o perioadă destul de îndelungată. În ansamblu, în lucrare sînt dezbătute cu competenţă şi în mod nuanţat aspectele majore ale naţiunii, autorul aducînd o contribuţie originală la elucidarea şi la aprofundarea trăsăturilor şi a particularităţilor ei în evoluţia societăţii omeneşti, în înfăptuirea progresului întregii umanităţi. Din toate aceste considerente, lucrarea se recomandă nu numai prin *valoarea teoretică* remarcabilă, ci şi prin *concluziile utile* pe care le cuprinde *pentru activitatea social-politică concretă.*

O NOUĂ ABORDARE TEORETICĂ A PROBLEMATICII NAŢIUNII

DE

ELENA FLOREA

În ţara noastră constatăm o preocupare asiduă pentru studierea aprofundată şi multilaterală a problematicii naţiunii, în consens cu indicaţiile partidului de a se acorda toată importanţa unor probleme majore ale vieţii noastre sociale. Majoritatea studiilor şi a lucrărilor apărute în ultimul timp conţin puncte de vedere interesante, aduc multiple precizări, completări şi fundamentări teoretice. Lucrarea tov. prof. dr. Constantin Vlad *Eseuri despre naţiune* se înscrie ca o *contribuţie valoroasă* la elucidarea unor aspecte centrale ale acestei problematici.

Lucrarea îşi propune, după cum subliniază autorul, să înfăţişeze cititorilor „cîteva consideraţii în legătură mai întîi cu definirea conceptului de naţiune şi apoi cu dezvoltarea principalelor modalităţi de existenţă a naţiunilor în epoca noastră: naţiunile socialiste, naţiunile din ţările capitaliste dezvoltate, naţiunile în proces de constituire în ţările recent eliberate" (p. 7). Sînt menţionate, de fapt, principalele coordonate ale celor trei eseuri care alcătuiesc volumul: *Naţiunea, formă de comunitate umană*; *Naţiune şi determinism*; *Socialismul şi naţiunea.* Caracterul unitar al lucrării este datorat în primul rînd aceleiaşi idei fundamentale care străbate şi leagă cele trei eseuri: *naţiunea este o formă de comunitate umană necesară în evoluţia prezentă şi viitoare a societăţii şi îşi găseşte o afirmare deplină în condiţiile orînduirii socialiste.*

Din punctul de vedere al autorului, teza de mai sus poate fi susţinută prin cel puţin trei grupuri de argumente, sistematic urmărite rînd pe rînd în cele trei eseuri: 1) argumente bazate pe elementele care definesc naţiunea ca tip de comunitate umană, pe notele caracteristice generale care o diferenţiază de alte fenomene social-istorice; 2) argumente bazate

pe natura deterministă a naţiunii; 3) argumente bazate pe potenţele naţiunii în condiţiile socialismului.

În cele ce urmează ne vom opri doar asupra primului grup de argumente.

În esenţă, autorul susţine că analiza aprofundată a notelor care definesc naţiunea pune în lumină faptul că dobîndirea acestora de către o comunitate umană nu este posibilă decît printr-un proces de evoluţie ascendentă pe care respectiva comunitate trebuie să-l înregistreze pe diverse planuri ale vieţii sociale. Cu alte cuvinte, procesul de formare a naţiunii nu poate avea loc în afara progresului social. Progresul este cosubstanţial naţiunii, ceea ce explică forţa şi vitalitatea unui asemenea tip de comunitate umană.

Naţiunea, precizează în continuare Constantin Vlad, nu se caracterizează pur şi simplu printr-o comunitate *oarecare* de viaţă economică, politică, culturală, teritorială etc., ci printr-un anume fel sau tip de comunitate de viaţă economică, politică ş.a.m.d. Meritul autorului constă tocmai în faptul că reuşeşte în bună măsură să arate prin ce anume aceste elemente sînt definitorii pentru naţiune, deşi le regăsim şi la tipuri de comunităţi anterioare.

În ceea ce priveşte *viaţa economică*, de pildă, autorul precizează mai întîi că aceasta „*este una dintre cele mai de seamă forţe unificatoare ale rîndurilor naţiunii, care contribuie în măsură hotărîtoare ca naţiunea să fie o grupare stabilă de oameni, o entitate distinctă*" (p. 16), şi că „conţinutul concret al acestei comunităţi este *determinat istoriceşte*" (p. 16); în consecinţă, specificul naţiunii sub raportul vieţii economice, arată autorul, constă în „dezvoltarea economiei ca o economie *naţională*" (p.18), deci ca un complex mai mult sau mai puţin unitar, ca o reţea ramificată şi strînsă de relaţii, „care unifică *nu numai economic, ci şi teritorial* întreaga grupare de oameni ce compun naţiunea" (p. 18).

Deci *viaţa economică* este o *notă definitorie a naţiunii* în măsura în care ea se constituie şi se manifestă ca un complex *unitar* şi *unificator* al întregii comunităţi umane. Aceste caracteristici esenţiale le regăsim atît în cazul naţiunii capitaliste, cît şi în cazul naţiunii socialiste. Din păcate, autorul nu adînceşte analiza pentru a nuanţa şi mai mult asemenea elemente definitorii. Pe alocuri întîlnim afirmaţii globale, care, tocmai din această cauză, sînt şi discutabile. Aşa, de exemplu, putem considera că viaţa economică, ca atribut al naţiunii, se exprimă nu numai şi nu în primul rînd în existenţa pieţei, cum se afirmă la pagina 18, ci în *industrializare*. Industrializarea (capitalistă sau socialistă) este aceea care face din viaţa economică a unei comunităţi de oameni un complex unitar şi unificator şi transformă economia într-o economie naţională.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre *teritoriu*, o altă premisă şi trăsătură definitorie a naţiunii. Autorul subliniază pe bună dreptate că „« fixarea » pe teritoriu a populaţiei s-a înfăptuit în strînsă împletire cu amplificarea şi cu strîngerea legăturilor economice, ceea ce a transformat producţia materială într-un complex economic-teritorial stabil, cu un imens rol unificator al rîndurilor naţiunii aflate în formare" (p. 20), şi că teritoriul „ca o caracteristică a naţiunii este nu numai o premisă naturală a acesteia, ci dobîndeşte şi trăsături sociale şi umane..." (p. 21),

reflectîndu-se în conștiința oamenilor și în cultura națională. Dar și în acest caz autorul nu merge mai departe pentru a arăta că problema teritoriului se pune nu numai ca *întindere*, ci și ca *limite*, și că limitele teritoriului național constituie una dintre cele mai importante probleme care se pune astăzi atît pentru gîndirea teoretică, cît și pentru practica politică. Este un fapt incontestabil că populația care devine națiune trebuie să se stabilească în anumite zone geografice. V. I. Lenin a precizat acest lucru atunci cînd a arătat absurditatea ideii unei națiuni trans- sau exteritoriale. Dar tot atît de indubitabil este și faptul că teritoriul național odată constituit nu poate fi lărgit sau micșorat după bunul plac fără ca aceasta să afecteze situația națiunii însăși și să provoace o perturbare, adesea cu grave consecințe, a relațiilor internaționale.

Referitor la *comunitatea de limbă*, autorul subliniază două idei importante : a) limba, ca principal mijloc de comunicare între oameni, „a îndeplinit și îndeplinește funcții numeroase în viața națiunii, în desfășurarea activității economice, în manifestarea principalelor forțe sociale care compun națiunea pe plan social-politic, în dezvoltarea și afirmarea culturii naționale în întregul ei" (p. 21) ; b) în cazul popoarelor care pornesc acum pe calea închegării lor ca națiuni, problema limbii este foarte importantă și se pune în sensul creării condițiilor pentru ca aceste popoare să treacă de la starea vernaculară la cea uni- sau bilingvă, prin unificarea populațiilor și a teritoriului, prin dezvoltarea economiei și a culturii autohtone.

Totuși, aceste elemente sînt insuficiente pentru a susține că limba este o trăsătură definitorie a națiunii, mai ales dacă avem în vedere faptul că, în cazul unor comunități umane care au precedat națiunea, au fost popoare care, fără a fi națiuni, au vorbit o singură limbă, care a îndeplinit multiple funcții în viața economică și în dezvoltarea unei strălucite culturi.

Cultura națională este înțeleasă de autor ca o caracteristică a națiunii într-un dublu sens : într-un sens larg, cultura națională în întregul ei, și într-un sens îngust, laturi, elemente specifice, originale, tot ceea ce constituie la un loc *particularitățile naționale* ale culturii. „Și într-un sens, și într-altul, cultura este națională, pentru că cei care o creează aparțin națiunii, pentru că ea crește pe solul națiunii respective, reflectă realitățile economice și politice, culturale și ideologice în care aceasta ființează o dată cu influențele exercitate de realitatea culturală universală, trecută și prezentă" (p. 24).

Punînd în termeni destul de precișii, deși sumar, raportul dintre național și universal în cultură, precum și caracterul concret-istoric al culturii, autorul ajunge la o concluzie validă : „...Națiunea se caracterizează și *prin existența unei culturi naționale, avînd particularități care, dincolo de autonomia ei relativă și de universalitate, fac din ea o cultură proprie, distinctă și distinctivă*" (p. 27).

Una din componentele culturii spirituale, considerată de autor *esențială* pentru studiul națiunii, este *conștiința națională*. Precizînd principalele elemente care alcătuiesc conștiința națională (conștiința originii comune, conștiința apartenenței naționale și conștiința necesității perpetuării și dezvoltării în perspectivă a națiunii), autorul subliniază caracterul

istoric şi *concret* al conştiinţei naţionale în fiecare etapă de dezvoltare a naţiunii, raporturile complexe cu conştiinţa socială, cu ideologia şi cu conştiinţa de clasă, conţinutul reflectoriu. Sublinierea determinării de clasă a conştiinţei naţionale este pe deplin justificată atît de importanţa acestui fenomen pentru înţelegerea complexă a conştiinţei naţionale, cît şi de faptul că în literatura de la noi această problemă a fost ocolită de autori sau pusă în termeni destul de vagi.

În mod nuanţat este abordată şi relaţia *naţiune-stat*. Autorul îşi propune să răspundă la următoarele întrebări: „Există o legătură între aceste două fenomene sociale? În speţă, există o legătură între naţiune şi stat în condiţiile capitalismului? Şi, mergînd mai departe, oare existenţa unui stat propriu este o trăsătură definitorie a naţiunii?" (p. 39).

Făcînd o scurtă incursiune istorică, autorul stabileşte că „istoria mai veche şi mai recentă, precum şi contemporaneitatea însăşi, arată *tendinţa irezistibilă a naţiunilor spre a se constitui în state*, de cele mai multe ori în state naţionale" (p. 43).

Aceeaşi legătură strînsă, organică între naţiune şi stat este reliefată, arată autorul, şi de o analiză logică-structurală, sociologică. Această legătură decurge atît din raportul lor cu baza economică a societăţii, cu teritoriul şi cu clasa socială dominantă, cît şi din influenţa pe care aceste două fenomene sociale o exercită unul asupra celuilalt. Toate acestea îndreptăţesc, după părerea autorului, considerarea statului naţional ca o trăsătură a naţiunii.

În analiza relaţiei dintre naţiune şi stat ar fi fost necesare, poate, şi unele precizări în ce priveşte raportul individului faţă de naţiune şi faţă de stat. Deşi între naţiune şi stat există o strînsă legătură, ele rămîn totuşi două fenomene sociale distincte, cu funcţii deosebite în viaţa socială. În consecinţă, nici raportul individului faţă de naţiune nu se identifică cu raportul său faţă de stat: apartenenţa la naţiune este dată de *naţionalitate*, apartenenţa la stat de *cetăţenie*. Analiza acestor două concepte ar fi fost necesară în contextul paragrafului destinat raportului dintre stat şi naţiune, ţinînd seama atît de plusul de clarificare teoretică pe care l-ar fi adus în analiza acestui raport, cît şi de faptul că noţiunea de naţionalitate nu este nici pe departe elaborată din punct de vedere teoretic, iar în unele practici (în cea a recensămîntului de pildă) ea este adesea confundată cu cetăţenia.

Operînd numeroase delimitări şi disocieri în analiza trăsăturilor ce caracterizează naţiunea, autorul încearcă o utilizare a lor într-o definiţie. Aici ideea de comunitate apare ca un *numitor comun* al tuturor notelor definitorii ale naţiunii. Într-adevăr, ceea ce defineşte în primul rînd naţiunea este caracterul ei de *comunitate*. „Pentru că — aşa cum cu deplin temei precizează autorul — colectivităţile umane de tipul naţiunii se constituie, se unesc, se menţin prin legături, prin relaţii care exprimă comunităţi, factori unificatori *integratori*" (p. 59). Această concluzie este interesantă şi pe deplin întemeiată; numai că în formularea ei autorul se abate de la cerinţele unei definiţii riguroase: o noţiune nedefinită (naţiunea) este definită printr-o noţiune la fel de nedefinită (comunitatea). Cu alte cuvinte, efortul de elaborare teoretică a conceptului de naţiune s-ar fi soldat cu un deplin succes dacă în contextul primului eseu,

unul dintre cele mai analitice și mai realizate de altfel, și-ar fi găsit locul și conceptul de *comunitate*.

Întreaga analiză întreprinsă de autor asupra elementelor care definesc națiunea conduce la evidențierea *ideii de progres*. Pentru a se ajunge la apariția și la constituirea națiunii a fost necesar un îndelungat progres social, care, odată cadrul național constituit, se continuă și se amplifică. Națiunea implică deci progresul social și este implicată de acesta. Este, așa cum subliniam la început, unul dintre argumentele principale prin care se susține ideea viabilității națiunii ca tip de comunitate umană. Celelalte eseuri furnizează alte argumente întemeiate în sprijinul acestei idei.

CRONICA IDEILOR

NOTE CRITICE ASUPRA CONCEPȚIEI TEHNOCRATICE

DE

ELENA MUREȘAN

Marea diversitate sub care se prezintă curentele de idei tehnocratice se încheagă în cîteva trăsături comune, din care desprindem, în primul rînd, locul central acordat fenomenelor tehnice-economice și, pornind de aiei, concluziile în legătură cu rolul determinant al tehnicienilor în societatea viitorului, fără a se lua în seamă existența în lume a unor relații de producție fundamental distincte. J. Billy caracterizează tehnocrația drept exercitarea în domeniul economiei, al industriei și al comerțului, la scară de stat și de întreprindere, a puterii de organizare și de decizie în general, de către un grup mic de oameni de formație tehnică care acceptă disciplina ierarhică și, în genere, sînt subordonați autorității unui șef" [1].

O atare definiție deschide calea unei calificări extensive a fenomenului tehnocratic, căruia, la limită, i se va asimila orice acțiune, pozitivă în sine, de organizare științifică a muncii industriale. De aceea autorul însuși revine cu precizări : „grupul tehnocraților are tendința să dezvolte un spirit de corp social aparte, care îi asigură o autonomie crescîndă față de grupurile sociale, capitaliste sau guvernante politic, din care el își extrage mandatul de putere" [2].

Unul dintre primii teoreticieni ai tehnocrației este socotit economistul și sociologul american Thorstein Veblen. În lucrarea *The theory of business entreprise* (1904), el a întreprins o ascuțită critică a omului de afaceri, căruia îi reproșa că nu constituie forța motrice a economiei și că intervențiile sale, dictate de interese financiare, subminează perspectivele deschise societății de către mașină. Adevărata diviziune socială, după părerea sa, ar fi cea care distinge tehnicienii de oamenii de afaceri. Concluzia sistemului conceput de Veblen, care se degajează, de pildă, și din lucrarea *The Engineers and the price system*, este că societatea ar trebui

---

[1] J. Billy, *Les téchniciens et le pouvoir*, p. 14, în Paul Foulquié și Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1969, p. 715.

[2] *Ibidem.*

Rev. Filoz., 18, *11*, p. 1453–1461, București, 1971

7 – c. 2793

să recruteze un corp de ingineri pentru a înlocui oamenii de afaceri în sarcinile de organizare a vieții economice [3].

Această idee a instituirii unui control tehnic al producției, extins pînă la nivelul conducerii statale, este comună tuturor apărătorilor ordinii tehnocratice. Howard Scott a publicat în 1932 lucrarea *Introducere în tehnocrație*, în care sugera că puterea politică ar trebui să fie exercitată de către chimiști și fizicieni [4]. Pe aceeași linie, Dubois Richard, în *L'organisation technique de l'État* (1930), afirma trebuința unei corelații riguroase între ritmul progresului tehnic și cel al transformării instituțiilor politice, teză care implică ideea subordonării domeniului politicii de către tehnică [5].

Se poate aprecia că acest prim curent favorabil tehnocrației a fost condiționat de marile răsturnări și perturbări pe care le-a cunoscut lumea capitalistă în perioada anilor 1930 cu prilejul marii crize economice și a depresiunii ce i-a urmat. Într-un atare context, recomandările teoreticienilor tehnocrați de folosire a procedeelor științelor exacte pentru soluționarea problemelor sociale reprezentau pe plan ideologic tentative de salvare a economiei capitaliste de eșecul care se profila.

În perioada postbelică, o trăsătură esențială a gîndirii tehnocratice devine preocuparea pentru creșterea productivității muncii, pornindu-se de la ideea că progresul tehnic este motorul absolut al progresului social; transformările datorate progresului științei, materializate în tehnică, ar determina implicit trecerea capitalismului într-o societate calitativ deosebită de cea caracteristică epocii liberei concurențe.

Unul dintre reprezentanții tipici ai ideologiei tehnocratice din această perioadă este James Burnham, autorul cunoscutei teze privind „revoluția organizatorilor" *. El pune accentul pe capacitatea conducătorului economic de a avea o viziune largă care să depășească specializarea strictă, pe aptitudinea sa de a dirija întregul proces de producție. Burnham afirmă că organizatori, *managers*, nu sînt decît cei care îndeplinesc sarcini de direcție tehnică și de coordonare a procesului productiv. El consideră că Veblen a făcut o eroare prin identificarea funcției de coordonare cu munca științifică sau inginerească. În optica sa, inginerii și oamenii de știință nu reprezintă decît muncitori cu înaltă calificare, lipsiți de îndatoriri de conducere, de administrare și de organizare a procesului de producție, care fac marca distinctivă a managerilor. Aceștia din urmă, susține Burnham, sînt întîlniți ca organizatori ai producției, operatori executivi, superintendenți, ingineri administratori, tehnicieni supraveghetori etc. Deci managerii sînt toți cei care organizează sub aspectele sale tehnice procesul de producție, indiferent dacă este vorba de întreprinderi guvernamentale sau particulare. Nimic nu este nou în aceasta, spune Burnham, deoarece producția a avut întotdeauna nevoie de organizatori. Dar în toate epocile, inclusiv în capitalismul timpuriu, procesul de producție era atît de simplu, iar diviziunea muncii atît de redusă, încît funcția de conducere nu avea o importanță „crucială". Potrivit concepției

---

[3] Vezi Jean Meynaud, *La téchnocratie. Mythe ou réalité?* Paris, Payot, 1964, p. 194.

[4] Marcel Merle, *L'influence de la téchnique sur les institutions politiques*, în *Politique et téchnique*, Paris, P.U.F., 1958, p. 33.

[5] *Ibidem*, p. 34—35.

* James Burnham, *The managerial revolution*, New York, The John Day Company, Ince., 1941.

sale, capitalismul a suferit transformări de fond, iar sarcina de conducere a societății ar trebui să revină, în consecință, noii clase a managerilor : „Este un fapt că în timpul ultimelor decenii administrarea *de facto* a instrumentelor de producție a ieșit într-o măsură tot mai mare din mîinile capitaliștilor, ceea ce dovedește cu putere că societatea se îndepărtează de capitalism și că capitaliștii își pierd statutul de clasă conducătoare. Încheierea acestui proces înseamnă eliminarea capitaliștilor de la controlul economiei, adică dispariția lor ca clasă conducătoare" [6]. Opinia lui Burnham despre „revoluția managerilor", deschizătoare a unei noi „ere" — directorială — în evoluția societății, este definitorie pentru curentul tehnocratic, care eludează conflictele și problematica socială ce confruntă capitalismul monopolist. În acest context, funcția socială a capitaliștilor apare și ea disimulată.

În fapt, noua „clasă" conducătoare, *managerial class*, nu face altceva decît să-și pună competența tehnică în slujba oligarhiei financiare, căreia, în ultimă instanță, i se asimilează. Existența în sine a unei atare „clase" este contestată chiar și de teoreticienii burghezi. Jean Meynaud, care a întreprins o solidă analiză a fenomenului tehnocratic, afirmă în această privință : „...Eu nu cred că astăzi o clasă se poate funda numai pe deținerea cunoștințelor științifice sau tehnice" [7].

O concepție asemănătoare cu cea exprimată de James Burnham despre noua clasă este cea a lui George Shenkar**. Plecînd de la observația pozitivă asupra rolului specialiștilor în conducerea, organizarea și desfășurarea procesului de producție în zilele noastre, Shenkar ajunge să susțină existența permanentă de-a lungul istoriei a unei clase a tehnologilor în ipostaze diferite. În condițiile actualului progres tehnic, clasa tehnologilor — afirmă sociologul american — devine capabilă să-și instaureze dominația asupra întregii societăți, caracterizată printr-o nouă dimensiune : știința. De aici Shenkar degajează concluzia că teoria marxistă asupra rolului proletariatului ca „gropar al capitalismului" ar trebui completată, deoarece capitalistul va fi înlocuit nu de proletar, ci de produsul „celei de-a doua revoluții industriale", tehnologul. Revoluția tehnică, pretinde Shenkar, va crea condițiile emancipării economice și sociale a clasei muncitoare și a tuturor celorlalte categorii oropsite ale populației. Societatea va rămîne însă stratificată în două mari clase, pe baza unei opoziții de natură intelectuală, nu economică sau socială. Este vorba de clasa tehnicienilor, proveniți din fosta clasă muncitoare, cu un nivel mediu de pregătire, și de clasa tehnologilor. Ultima va fi alcătuită din actualii oameni de știință, care se vor ocupa de dirijarea economiei noii societăți.

Dintre argumentele frecvent invocate de apărătorii ordinii tehnocratice reținem pe cel care se referă la caracterul de tehnicitate pe care îl implică luarea deciziilor în societatea actuală. Tehnocrația ar fi iminentă, întrucît toate sectoarele de activitate au drept atribute calculul de specialitate și previziunea : de la economie și de la programarea învățămîntului pînă la strategia nucleară. Cetățeanul obișnuit, spun ei, nu-și poate exprima opinia asupra programelor de educație tratate de ordinator, deoarece

[6] James Burnham, *op. cit.*, p. 78.

[7] J. Meynaud, *op. cit.*, p. 168.

** Vezi George Shenkar, *Tehnological class : the revolutionary force*, în „Political affairs", New York, 48, nr. 4, 1969, p. 45—52.

este vorba de chestiuni în care nu este competent. F. Bloch Laine, de pildă, face o estimare a dificultăților din sectorul deciziilor economice în vederea justificării puterii tehnocratice. Mai întîi, se întreabă el, răspunsul fiind conținut de fapt în întrebare, „complexitatea crescîndă a problemelor economice nu face oare incompetent personalul politic ieșit din sufragiul popular și nu asigură ea în mod necesar predominarea tehnicienilor puși în posturi prin alte moduri de selecție?" [8]. O altă motivație are în atenție faptul că mersul economiei în societatea capitalistă, afectînd numeroase interese particulare, pentru a fi eficace ar avea o nevoie egală atît de tehnicitate, cît și de păstrarea secretului, și, în sfîrșit, ultimul aspect al problemei: deoarece centrele de decizie în era marilor unități sînt din ce în ce mai puternice, alternativa pare a fi următoarea: ori aceste centre să se bucure de o largă autonomie, devenind state în stat, ori statul să fie unica autoritate, și atunci sarcina sa va fi atît de grea, încît n-o mai poate îndeplini fără dictatură. În ambele cazuri, democrația ar fi imposibilă [9]. Ultimele două linii de argumentație reprezintă încercări de a răspunde reproșurilor care se fac adesea tehnocraților: faptul că acționează în secret, prin discuții confidențiale (*closed politics*), și înclinația lor spre autoritarism și absolutism. Într-o manieră specifică concepției tehnocratice, Bloch Lainé critică aparatul politic actual și ajunge să elogieze guvernarea tehnicienilor.

Reprezentanții concepțiilor tehnocratice pierd, însă din vedere faptul că competența tehnică este total insuficientă atunci cînd este vorba de domeniul relațiilor umane, de problemele conducerii unor sectoare sociale sau, mai mult, a întregii societăți. În această ordine de idei, menționăm opinia lui Viscount Hailsham, care, în fața alternativei: ministru specialist în probleme tehnice sau nespecialist, își exprimă preferința pentru ministrul politician. „Noi avem nevoie de un aparat administrativ cu un ministru în funcție, capabil să aleagă ideile juste, să conducă discuții sincere cu oamenii dotați dinăuntrul și din afara aparatului guvernamental, să facă inteligibile argumentele reale, să furnizeze cu autoritate, la diferite nivele, concluzii raționale despre materialul uman disponibil în fapt, iar în final să furnizeze mijloacele potrivite pentru aducerea la îndeplinire a acestor concluzii" [10].

O altă caracteristică a gîndirii tehnocratice rezidă în exacerbarea rolului științei în epoca contemporană, în scopul justificării tezei, specifice ei, că societatea ar fi ajuns la un astfel de nivel de dezvoltare, încît mersul său înainte ar face inevitabil recursul la tehnicieni în calitate de conducători ai societății. Extinderea științelor matematice și a tehnicilor de calcul în studiul faptelor sociale i-a condus pe unii teoreticieni la viziunea unei societăți omenești viitoare devenite victimă sigură a unei mecanizări implacabile, în care mașina ar ocupa locul central, subordonîndu-și oamenii. Ciberneticienii consideră într-adevăr că mașina, după ce a cucerit gîndirea algoritmică, va cuceri și gîndirea euristică, caracteristică pentru facultatea umană de invenție. Dar, deși este greu de imaginat posibili-

[8] F. Bloch-Lainé, *Pouvoir économique et démocratie*, în *Démocratie aujourd'hui*, Paris, Spes, 1963, p. 152, *apud* Jean Yves Calvez, *Introduction à la vie politique*, Aubier Montaigne, 1967, p. 209.

[9] Vezi Jean Yves Calvez, *op. cit.*, p. 210.

[10] Viscount Hailsham, *Science and politics*, Londra, Faber and Faber, 1963, p. 73.

tatea unei mecanizări integrale a deciziilor umane, chiar în această ipoteză singurul pericol care ar amenința omul ar fi nu aservirea lui de către mașină, ci de către cei care alimentează aceste mașini cu informații și le exploatează rezultatele.

Se poate prevedea că în următoarele decenii rolul mașinii va crește într-o măsură mult mai mare și la nivelul muncii administrative, al gestiunii social-economice. Dar a ajunge de aici la concluzia dispariției politicii datorită progresului tehnic este un salt nejustificat: „Adorarea unui dictator mecanic n-are nimic de-a face cu tehnicile pozitive" [11]. Dimpotrivă, facilitățile create de mașină duc la dezvoltarea și la perfecționarea capacității creatoare, de investigare, de cercetare a omului, care va dispune pentru aceasta de un timp considerabil mai mare.

Eficacitatea este un alt reper al promotorilor tehnocrației. În numele ei se încearcă legitimarea „noii ordini" și uneori demonstrarea tezei că ideologiile ar fi perimate în societatea industrială actuală, al cărei apanaj îl constituie caracterul ei dirijat. Ceea ce caracterizează societatea industrială, afirmă D. Bell, este modul de abordare tehnicist al tuturor problemelor, nu numai economice, ci și politice, mod impus de criteriul eficacității, primordial acum. Aceasta ar impune însă, pretinde el, înlăturarea oricăror principii ideologice generale, considerate drept idei preconcepute [12]. O atitudine similară îl caracterizează și pe S. M. Lipset, care susține că ideologia și politica nu mai sînt necesare în zilele noastre decît în țările slab dezvoltate. Cînd, cu vremea, aceste țări își vor rezolva problemele economice, sociale și politice imperioase pe care le cunosc, va veni și pentru ele „sfîrșitul ideologiei". Atunci va apărea armonia în relațiile dintre state, iar problemele și raporturile internaționale se vor rezolva, asemenea celor interne, pe baza unei abordări „tehniciste" [13].

Această teză a dezideologizării societății contemporane, legată de viziunea tehnocratică asupra viitorului, aparține teoriei „societății industriale", una dintre multele teorii care încearcă o motivare ideologică a capitalismului contemporan. În societățile industriale avansate sub raportul tehnicii și al consumului, conflictele sociale ar dispărea, afirmă acești ideologi, pentru că nu ar mai exista bogați și săraci. Iar o dată cu antagonismele sociale s-ar perima și disputele ideologice. Remarcăm ușor, sub asemenea declarații de pretins „apolitism științific", un profund spirit partizan, o subtilă încercare de escamotare a contradicțiilor reale ale societății capitaliste. Interesul pentru cercetarea izvorului profitului apare din această perspectivă ca inutil. Capitalismul, declară noii săi ideologi, și-a dezvăluit sau i-au fost dezvăluite în decursul existenței sale nenumărate tare. Dar surprinderea acestor tare nu a dus la o ameliorare a situației. Soluția propusă, guvernarea prin tehnică, apare astfel ca un nou mit, menit să influențeze auditoriul, cu atît mai mult cu cît celelalte ideologii sînt calificate drept depășite, necorespunzătoare transformărilor intervenite în structura capitalismului contemporan în urma progresului tehnic.

Teoria „societății industriale" nu se identifică, desigur, cu concepțiile explicit tehnocratice, dar concurează deopotrivă la postularea ideii

---

[11] François Meyer, *Téchnique cybernétique et réalités sociales*, în *Politique et téchnique*, Paris, P.U.F., 1958, p. 354.

[12] D. Bell, *Marxism-leninism a Doctrine on the Defensive*, New York, 1966, p. 18.

[13] S.M. Lipset, *Political Man*, New York, 1963, p. 453—454.

false că lupta dintre socialism și capitalism nu ar mai fi de acum o chestiune politică, ci una tehnică, singurele probleme reale fiind cele legate de producție, de organizare, de integrare. O variantă a teoriei „societății industriale" este și teoria convergenței celor două orînduiri, socialistă și capitalistă. Adepții ei pleacă de la caracteristicile revoluției tehnice-științifice contemporane pentru a susține teza că omenirea va ajunge în curînd la o civilizație unitară. Problema naturii acestei civilizații — socialistă sau capitalistă — este socotită, în genere, ca neesențială, gradul de dezvoltare al tehnicii estompînd, potrivit acestei opinii, toate notele diferențiale. Louis Quesnel, de pildă, consideră în această privință că, în drumul comun al omenirii spre „o unitate mondială", Orientul (țările socialiste. — *E.M.*) ar oferi scopul : unitatea planetară, iar Occidentul mijloacele de gîndire și de acțiune : prospectiva și cibernetica [14].

În rîndul concepțiilor aparținînd teoriei „societății industriale" care pledează pentru convergență, se înscriu și opiniile dezvoltate de François Perroux și Maurice Duverger. În *La coexistence pacifique*, F. Perroux afirmă că deosebirea dintre cele două sisteme sociale ar fi doar pe planul ideologiei, pentru că în realitate ar fi vorba de societăți industriale cu trăsături identice. Militînd pentru coexistență de pe pozițiile antisocialiste, el exprimă ideea unei economii generalizate, în care „capitalismul și comunismul pot fi considerate cazuri particulare" [15].

Caracteristic pentru această concepție este eludarea aspectelor politice fundamentale, distincte, ale societăților socialiste și capitaliste. Chiar dacă baza tehnică și organizarea muncii fac comparabile pe anumite planuri aceste societăți, funcțiile lor economice, sociale, politice le deosebesc în mod radical. În socialism, industrializarea se realizează în folosul întregii societăți, al cărei scop final îl reprezintă omul și nevoile sale, și nu în cel al unor grupuri restrînse de privilegiați ai capitalului.

M. Duverger este de părere că, date fiind similitudinile existente între societățile industriale profund avansate sub raportul realizărilor tehnice, țările capitaliste și cele socialiste se apropie lent între ele, „ele se vor întîlni, la o dată determinată, într-un socialism democratic" [16]. Această convergență se va înfăptui, susține Duverger, deoarece occidentalii vor recunoaște în ultimă instanță superioritatea tehnică a producției planificate, imposibilitatea construirii unei adevărate comunități umane pe baza principiilor capitaliste [17]. Deși observațiile lui Duverger despre superioritatea economiei socialiste sînt pozitive în sine, teza convergenței reprezintă de fapt negarea necesității revoluției pentru trecerea la socialism. Or, deosebirile dintre cele două tipuri de societăți sînt de esență și, în concluzie, convergența lor nu se poate realiza automat datorită progresului tehnicii, fără ca orînduirea capitalistă să fi suferit o schimbare radicală prin revoluția socialistă. Prin aceste teorii ale convergenței se ignorează un element de o covîrșitoare importanță pentru înțelegerea

---

[14] Louis Quesnel, *Le sens de l'histoire, Essai de prospective politique*, Paris, Buchet-Chastel, 1967, p. 72.

[15] Fr. Perroux, *La coexistence pacifique*, vol. III, Paris, P.U.F., 1958, p. 616.

[16] M. Duverger, *Introduction à la politique*, Gallimard, coll. „Idées", p. 367, *apud* Raymond Aron, *Trois essais sur l'âge industriel*, col. „Preuves", Plon. 1966, p. 143.

[17] *Ibidem*, p. 371.

direcției de dezvoltare a capitalismului : dominarea în cadrul acestuia a unor relații de exploatare. Ele imprimă acestei orînduiri o esență bine determinată, care face imposibilă dirijarea ei spre o „economie a binelui comun", spre o „economie a omului".

★

Tezele tehnocratice, la modă în gîndirea burgheză contemporană, au stîrnit, firește, vii dezbateri. Ele au cîștigat adepți, în parte, și datorită unei trăsături de largă amploare : critica aparatelor politice existente și a celor care le deservesc. Politicienilor li se reproșează adesea incompetența, venalitatea, abuzurile, reaua-credință, faptul că în spatele interesului general ei apără, în fond, interese particulare. Progresul nelimitat al tehnicii este prezentat însă de promotorii tehnocrației ca o soluție absolută a rezolvării tuturor relelor de care suferă societatea capitalistă contemporană și, pe de altă parte, ca împlinitor al unor deziderate care frămîntă de veacuri umanitatea. În fața acestor pretenții s-au formulat însă și suficiente rezerve, precum și atitudini negative. Spirite realiste, ca Bertrand Russell, și-au exprimat disprețul pentru „competența tehnică a « generalistului »" [18], recomandat ca persoană menită să înlocuiască omul politic obișnuit în virtutea deținerii unei pluralități de cunoștințe tehnice generale. G. Gurvitch găsește similitudini între guvernarea tehnocratică și ordinea fascistă, prevenind asupra pericolului care ar plana asupra societății în cazul instaurării unui regim tehnocratic. El definește acest regim ca pe o „formidabilă putere socială cu caracter absolutist și privat, care amenință să înghită statul. Tendința capitalismului organizat și planificat o împinge spre structurile fasciste camuflate sau nu, structură în care fuzionează aparatul trusturilor, al cartelurilor și băncilor, al patronatului, al înaltului aparat administrativ și al celor mai specializați militari de carieră, cu statutul totalitar pus în serviciul lor. Această « pură feudalitate » economică, administrativă și militară... nu poate fi oprită din cursa spre fascism decît prin revoluții sociale"[19] (nu este vorba, desigur, de revoluția socialistă).

Lăsînd la o parte reacțiile diverse suscitate de tezele tehnocratice, este necesar să subliniem că ele pleacă de la existența unor situații reale, pentru că organizarea politică a societății contemporane se caracterizează, într-adevăr, prin intervenția factorului tehnic în domenii fundamentale ale activității sociale ***. Dar această intervenție a specialiștilor în sfera treburilor publice nu reprezintă o noutate a epocii noastre. Este vorba numai de amploarea deosebită pe care o capătă ea acum, datorită complexității vieții sociale, în toate planurile de manifestare. Faptul este specific deci tuturor societăților evoluate. J. Meynaud observă că și în cazul instalării la putere a unei tehnocrații științifice, din grija pentru realizarea permanentă a unui randament maxim (atribut exclusiv al guvernării tehnocratice în viziunea apărătorilor săi), aceasta va lua în ultimă instanță „locul aparatelor politice obișnuite, conservînd esențialul ordinii sociale stabilite" [20].

[18] Jean Meynaud, *op. cit.*, p. 138.

[19] *Ibidem*, p. 138—139.

*** J. Meynaud stabilește trei mari sectoare de intervenție : politica economică, apărarea națională și orientarea cercetării științifice (*op. cit.*, p. 89—90).

[20] J. Meynaud, *op. cit.*, p. 290.

Orice pătrundere în sfera guvernamentală vizează astfel activitatea politică. Esențial este de a identifica pe beneficiarii acestei mișcări. Jacques Duclos exprimă opinia că toate demersurile teoretice și practice care se fac în direcția argumentării tendințelor tehnocratice ajung la concluzia că instituțiile democratice ar fi depășite. „Aceste concepții antidemocratice — afirmă teoreticianul comunist — alimentează campaniile favorabile puterii personale și tind să dezvolte curentele de depolitizare care convin susținătorilor dictaturii... Competențele tehnice nu trebuie să se substituie aleșilor, ci să lucreze sub direcția lor în interesul poporului"[21].

Ca orice ideologie, tehnocrația se caracterizează și ea prin apartenența la poziția socială a unui anumit grup sau clasă socială. Este vorba de pătura birocrației monopoliste de stat, prin care se înțelege în mod curent aparatul administrativ de conducere din domeniul economic, politic, militar. Dezvoltarea uriașă a acestui aparat în condițiile capitalismului contemporan a fost determinată de necesitățile producției capitaliste, care în cursul revoluției tehnice-științifice s-a extins și a devenit tot mai complexă. Teoreticienii acestei pături sociale promovează în continuare punctul de vedere al burgheziei monopoliste de stat cu privire la societatea contemporană, la instituțiile ei politice, la evoluția sa. J. Meynaud remarcă în această privință că, în „stadiul actual al structurilor sociale, tehnicienii publici care parvin la funcțiile conducătoare vin în majoritate din mediile (înalta burghezie și păturile mijlocii superioare) din care se recrutează în mod normal conducători ai economiei private. Regrupările care se efectuează între ei pe baza apartenenței la un corp social sau al trecerii printr-o școală traduc cel puțin tot atît grija de a « coloniza » carierele profitabile, cît și voința de a-și asigura puterea asupra oamenilor... Orice prezentare a unei categorii cu o majusculă tinde să facă uitat că agenții care o compun nu sînt fundamental diferiți de restul ființelor umane: tehnicienii, chiar deveniți tehnocrați, nu scapă acestei servituți"[22].

Progresul tehnic nu poate avea repercusiuni pozitive asupra vieții omului decît în funcție de relațiile sociale în cadrul cărora are loc. Chiar dacă societatea capitalistă își dezvoltă continuu forțele de producție, finalitatea producției rămîne aceeași : producerea plusvalorii. Dezvoltarea tehnicii, a forțelor de producție se face în capitalism pe fondul menținerii contradicției fundamentale dintre caracterul social al producției și cel privat al repartiției. Tehnocrația rămîne astfel o concepție profund unilaterală, care se oferă numai ca o formulă nouă pentru aceleași stări de lucruri.

Accentul pus cu mare insistență pe valorificarea competenței în toate domeniile de activitate ale societății contemporane, descifrarea potențelor sale, formularea expresă a cerinței de prospectare a viitorului, evidențierea cu precădere a semnificațiilor majore pe care le implică pentru societate progresul său material — elemente dezvoltate de concepția tehnocratică — nu sînt criticabile în sine. Criticabile sînt concluziile deformatoare, funcția lor ideologică, inconsecvența teoretică a susținătorilor tehnocrației.

---

[21] Jacques Duclos, *Gaullisme, Téchnocratie, Corporatisme*, Paris, Editions sociales, 1963, p. 173.

[22] J. Meynaud, *op. cit.*, p. 176.

Experiența construcției socialiste în țara noastră, ca și în celelalte țări socialiste, a pus pregnant în evidență rolul fundamental al funcției politice de conducere și, legat de aceasta, necesitatea unui aparat specializat de exercitare a ei. În documentele Partidului Comunist Român se subliniază ideea că edificarea noii orînduiri nu poate avea loc decît pe baza asimilării cuceririlor revoluției științifice și tehnice, ceea ce presupune existența unor specialiști cu înaltă pregătire în toate domeniile de activitate. Dar cunoștințele tehnice-profesionale nu sînt suficiente pentru un conducător politic. După cum relevă tovarășul Nicolae Ceaușescu, „oricît de bun specialist ar fi cineva — și noi avem nevoie de specialiști și trebuie să insistăm pentru ridicarea cunoștințelor de specialitate — nu va putea fi conducător de partid și de stat acela care nu se preocupă de ridicarea nivelului său ideologic-politic. El poate fi un bun specialist, poate fi un bun funcționar, dar nu un conducător politic" [23]. Partidul nostru consideră activitatea de conducere politică ca o muncă de concepție prin excelență, care presupune studierea temeinică a fenomenelor vieții sociale pe baza materialismului dialectic și istoric, ceea ce implică perfecționarea permanentă a cunoștințelor politice și ideologice a tuturor cadrelor angrenate în acțiunea de conducere socială.

[23] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative. 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 41.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

REABILITĂRI FILOZOFICE

DE

HENRI WALD

Pozitivismul, raţionalist şi scientist, secundat de existenţialism — iraţionalist şi antiscientist —, a reuşit, de o sută de ani încoace, să stîrnească o suspiciune crescîndă în jurul unor demersuri fundamentale ale spiritului uman. După ce a redus limbajul la un sistem convenţional de semne fonice şi grafice în care gîndirea devenea de prisos, pozitivismul nu a mai putut evita tentativa iraţionalismului de a ocoli „obstacolul lingvistic" din calea înţelegerii. Din *instrument* al gîndirii, limbajul devenea astfel un *obstacol* în calea ei. Unii încearcă să izgonească metafora, alţii o hipertrofiază pentru a sparge „zidul vorbirii" care ne desparte de esenţa lumii. Infralogicul este prezentat cînd ca ilogic, cînd ca supralogic. Dialectica este redusă la complementaritate, tautologia este considerată vidă, iar paradoxul este privit ca o fundătură a raţiunii. Se perpetuează prejudecata potrivit căreia sofiştii au fost făcători de sofisme. Intuiţia este dispreţuită de unii şi slăvită de ceilalţi, iar umorul este, cel mult, îngăduit.

Adevărata dialectică depăşeşte aceste exagerări compromiţătoare şi restabileşte rolul pe care îl au în cunoaştere diversele acte ale spiritului uman.

1. „OBSTACOLUL" LIMBAJULUI

Faptul că limbajul nu este doar un veşmînt al raţiunii, ci însuşi trupul ei, provoacă adversitatea iraţionaliştilor. Reducînd cunoaşterea la intuirea afectivă a Neantului, iraţionaliştii privesc limbajul ca pe o piedică în calea adevăratei înţelegeri a lumii, ca pe o parte integrantă a păcatului originar.

„Ajutîndu-mă să acţionez asupra *Altuia*, limbajul mi-l ascunde; el interpune un văl între eu şi non-eu", notează Théodore Ruyssen. Iar J. Vernay se plînge şi el că „materia discursului (limbajului) este şi pentru

Rev. Filoz., 18, *11* p. 1463–1475, Bucureşti, 1971

scriitor totodată mediatul necesar al creației și inevitabila trădare a armoniilor concepute în liniștea gîndirii".

Vladimir Jankélévitch este și mai categoric. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica; acest instrument este de asemenea și o piedică și el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol!".

Răsturnînd ierarhia stabilită în procesul cunoașterii între afectivitate și gîndire, iraționalismul acuză limbajul că participă la constituirea formelor logice care împiedică ființa să intre în contact cu neființa.

Martin Heidegger admite și el că „numai în măsura în care omul vorbește el gîndește și nu invers, după cum mai crede încă metafizica", că „numai o ființă care vorbește, adică gîndește, poate să aibă o mînă și să îndeplinească printr-o mînuire munca mîinii". Însă el înțelege prin gîndire nu desfășurarea rațională a formelor logice, ci intuirea Neantului în momentul spaimei. Limbajul, în care și prin care se formează gîndurile, se interpune între ființă și neființă. Numai în momentul în care „spaima ne taie vorba" sîntem în stare să întrezărim Neantul. De aceea constată Heidegger cu indignare că „gîndirea asupra gîndirii se desfășoară în Occident ca *logică*" și că „ceea ce dă cel mai mult de gîndit este că noi încă nu gîndim...".

Menirea afectivității nu constă însă în a ocoli rațiunea, ci, dimpotrivă, ea este menită să activizeze cunoașterea pînă la structurarea ei în forme logice și apoi s-o împiedice să se usuce, să se decoloreze, să se banalizeze.

Limbajul, ca unitate dialectică între vorbire și gîndire, are nu numai o funcție cognitivă, ci și una emoțională; el nu împiedică, ci susține desfășurarea cunoașterii, tot așa după cum aerul nu împiedică, ci susține zborul păsărilor. Limbajul nu este numai un instrument de exprimare a unor gînduri gata formate, ci și un instrument de formare a gîndurilor. O idee care nu este cristalizată într-o anumită expresie verbală nu este încă o idee, ci doar un sentiment de neliniște intelectuală. Gîndurile se formează pe măsură ce se formează expresia lor verbală.

Limbajul participă la descoperirea, păstrarea și transmiterea sub forma cunoștințelor a proprietăților constante și repetitive ale lucrurilor. Făurit în primul rînd ca mijloc de comunicare, limbajul a devenit imediat principalul mijloc de cunoaștere a esențialului din lucruri.

La început, limbajul a fost destinat să comunice mai mult îndemnuri decît știri; el a rămas multă vreme mai mult un mijloc de acțiune decît un mijloc de vehiculare a ideilor.

Limbajul atinge esența lucrurilor purtat de formele lui infralogice, îndeosebi metafora și topica, în care se cristalizează viața pragmatico-afectivă a oamenilor. Stilul nu se adaugă ulterior unui limbaj în care s-a format deja un conținut de cunoaștere. Stilul nu este haina de sărbătoare a unei banalități, ci un instrument indispensabil procesului de cunoaștere și de transformare a realității. În limbaj, cunoașterea capătă forme logice în nemijlocită legătură cu formele infralogice.

Faptul că viața pragmatico-afectivă, cristalizată în formele infralogice ale limbajului, este subordonată rațiunii și structurată în formele logice ale cunoașterii devine evident atunci cînd metafora și topica întunecă înțelesul în loc să-l transmită. Cînd nu se mai află în slujba unei idei, performanțele stilistice nu mai sînt nici emoționante. Menirea limba-

jului este să ajute procesul cunoaşterii şi transmiterea cunoştinţelor, nu să le stînjenească. Limbajul şochează sensibilitatea oamenilor pentru a-i pune pe gînduri. Un limbaj care, după cum vrea literalismul, s-ar adresa exclusiv sensibilităţii n-ar avea, cel mult, decît o valoare terapeutică : înlăturarea semnificaţiilor învechite pentru a face loc altora noi...

Limbajul nu poate fi considerat ca obstacol al gîndirii numai pentru că nu poate exprima trăirile decît transformîndu-le în idei : menirea limbajului este să comunice idei, după cum destinul caisului este să dea caise...

2. METAFORA

Există în cultura contemporană o tendinţă de izgonire a metaforei. Decepţiile care au urmat după zdruncinarea diverselor dogmatisme ale veacurilor trecute, de la logica aristotelică şi geometria euclidiană şi pînă la fizica newtoniană şi metafizica apriorică, au dus pînă la urmă la o neîncredere crescîndă în capacitatea subiectului de a cunoaşte şi de a stăpîni obiectul. Metafora este învinuită că ţintuieşte cunoaşterea şi o împiedică deci să se dezvolte.

Pornind de la ideea că „însuşi scopul miturilor este de a imobiliza lumea", Roland Barthes propune „această vorbire transparentă, inaugurată prin *L'Étranger* de Camus, care realizează un stil al absenţei, care este aproape o absenţă ideală de stil". După părerea sa, „stilul nu este decît metaforă, adică ecuaţie între intenţia literară şi structura carnală a autorului"; de aceea „scrierea intelectualului funcţionează ca semnul paradoxal al nonlimbajului şi permite societăţii să trăiască visul unei comunicări fără sistem (fără instituţie), a scrie fără să scrii, a comunica gîndirea pură fără ca această comunicare să desfăşoare un mesaj parazit".

Însă limbajul nu este numai un instrument de *comunicare* a gîndurilor, ci şi de *formare* a lor. Metafora, ca şi mitul, care este o macrometaforă, după cum metafora este un micromit, nu are numai o funcţie expresivă în raport cu ideile, ci şi una constitutivă. Omul nu poate cunoaşte lumea decît omeneşte. Subiectul nu poate înţelege obiectul decît în mod subiectiv. Dialectica *obiectivă* dintre individual şi general nu poate fi cunoscută decît prin dialectica *subiectivă* dintre sensibilitate şi raţiune. Or, metafora este tocmai vehiculul care asigură circuitul continuu dintre sensibilitate şi raţiune. A o înlătura înseamnă a arunca omul „dincoace" de cultură, în lumea animalelor, sau „dincolo" de cultură, în lumea maşinilor. Fără metaforă, omul se dezantropologizează.

De metaforă s-au ocupat mai mult esteticienii decît logicienii şi de aceea funcţia ei expresivă a fost mult mai cercetată decît cea cognitivă. Însă prin metaforă gîndirea se mişcă nu numai de la general la individual, individualizînd generalul, ci în primul rînd de la individual la general, generalizînd individualul. Prin limbaj oamenii cunosc lumea şi iau o anumită atitudine faţă de ea.

„Metaforă" înseamnă „transport". *Meta* înseamnă „după" şi *phoros* purtător. Metafora transportă un anumit înţeles nu numai de la abstract la concret, ci înainte de toate de la concret la abstract.

„Omnibus", care însemna pe latineşte „pentru toţi", desemna în veacul trecut o „trăsură mare cu cai". După ce a apărut automobilul, energia metaforică a vorbirii a permis unirea dintre prefixul celui de-al doilea cuvînt cu desinenţa primului, şi „autobus" a ajuns să însemne „automobil pentru toţi". Mai tîrziu , cînd omnibusul şi-a asigurat automobilitatea prin trolee, a apărut cuvîntul „troleibus"...

De asemenea „ma" însemna, probabil, în latina veche „trunchi de copac din care ies ramuri"; mai tîrziu, devenind „mater", însemna *mamă*, iar sub forma de „materie" a ajuns să însemne *substanţa realităţii*.

Urcînd de la individual la general, metafora duce la constituirea unei noţiuni, iar coborînd de la general la individual metafora duce la sporirea expresivităţii. În primul caz, metafora e constitutivă sau cognitivă, în vreme ce în al doilea caz ea e expresivă sau plasticizantă. Metafora cognitivă reflectă în primul rînd cunoaşterea *obiectului* de către subiect, iar cea expresivă exprimă îndeosebi atitudinea *subiectului* faţă de obiect.

În ambele cazuri, metafora asigură comunicarea dintre sensibilitate şi raţiune : în limbajul ştiinţific, metafora raţionalizează sensibilul, iar în cel artistic sensibilizează raţionalul. Metafora cognitivă *moare* la naşterea conceptului ; metafora expresivă *presupune* existenţa conceptului. Firește că, de la un anumit stadiu al dezvoltării culturii, aceeaşi metaforă poate îndeplini şi funcţia cognitivă, şi pe cea expresivă, poate fi şi euristică, şi emoţionantă. În mintea creatorului de artă, metafora este ambivalentă : nici un artist autentic nu se mărgineşte să împodobească nişte idei vechi cu metafore noi, ci se exprimă printr-o metaforă în care conceptul creşte o dată cu trăirea.

Ideile noi nu pot răsări decît în cîmpul care se întinde între sensibilitatea şi raţiunea creatorului şi care este în permanenţă străbătut, în sus şi în jos, de energia metaforică a cuvintelor.

Tentativa contemporană de a demetaforiza cunoaşterea nu poate să ducă la înlăturarea metaforei, ci doar la oprirea inflaţiei de metafore devalorizate. Nu poate exista cultură fără metaforă. Cînd o anumită metaforă începe să stingherească ideea la a cărei formare şi dezvoltare a participat, devine necesar un moment „iconoclast", prin care metafora învechită cedează locul uneia noi, capabilă să stimuleze dezvoltarea gîndirii creatoare. Se poate vorbi de metafore şi de mituri străvechi, dar nu şi de concepte străvechi. Cuvîntul „atom" este acelaşi de acum două mii cinci sute de ani, dar conceptul de atom este astăzi cu totul altul. Mitul lui Prometeu este acelaşi ca acum 3 000 de ani, dar înţelesul lui în era energiei atomice este mult mai bogat... Înţelesurile nu se pot însă dezvolta decît în şi prin metafore.

3. INFRALOGICUL

Vizînd generalul din lucruri, cuvintele exprimă în acelaşi timp şi atitudinea particulară a oamenilor faţă de ele. Prin structura gramaticală a limbajului se cristalizează nu numai reflectarea raţională a obiectului, ci şi reacţiile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect. Prima se structurează în formele logice ale limbajului : noţiuni, judecăţi, raţionamente, iar celelalte în formele infralogice ale limbajului : metaforă,

topică, intonație, ritm, debit etc. Aceste forme ale limbajului nu sînt „prelogice", deoarece nu precedă formele logice, nu sînt „extralogice", deoarece nu sînt indiferente față de formele logice, nu sînt „ilogice", deoarece nu se opun constituirii formelor logice, ci sînt „infralogice", deoarece participă în mod nemijlocit la cristalizarea formelor logice. În limbaj, formele infralogice sînt primordiale, dar nu anterioare față de formele logice. Într-o formă infralogică se cristalizează, într-adevăr, reacția pragmatico-afectivă a unui subiect, dar totdeauna, față de un obiect, vizat, cel puțin implicit, de o formă logică.

Prin formele lui logice, limbajul îi identifică pe oameni, iar prin formele lui infralogice îi diferențiază. Oamenii încep să-și ia în stăpînire mediul înconjurător, reacționînd *diferit* față de diferențele fenomenale ale lucrurilor înainte de a ajunge să reflecte *identic* identitatea lor esențială. Într-o lume în care esențele sînt fenomenalizate, oamenii încep cucerirea naturii acționînd asupra întruchipărilor sensibile ale inteligibilului și reacționînd deci în mai mare măsură față de deosebiri decît față de asemănări. Este unanim cunoscută bogăția de cuvinte concrete în detrimentul celor abstracte din limbajul oamenilor primitivi.

Înainte de a ajunge să construiască formele logice ale reflectării esențialului prin depășirea reprezentărilor senzoriale ale fenomenalității lucrurilor, limbajul parcurge o îndelungată perioadă în care preponderente sînt formele lui infralogice. Inițial, vorbirea contribuia în mult mai mare măsură la expresia vieții senzorial-afective și la influențarea voinței de acțiune a interlocutorilor decît la construirea formelor logice ale gîndirii. Nevoia imperioasă de a colabora în lupta cu natura i-a silit pe oameni să făurească limbajul înainte de toate ca *mijloc de comunicare*. Însă, la începutul istoriei, oamenii n-aveau încă să-și comunice „teorii", ci doar „îndemnuri". Limbajul era menit mai mult *să emoționeze*, pentru a realiza coordonarea intervențiilor în mersul lucrurilor, decît să înștiințeze cu privire la esența lucrurilor.

Cu cît oamenii sînt mai înapoiați, cu atît limba pe care o vorbesc este mai bogată în forme infralogice și mai săracă în forme logice.

Progresul extensiv și intensiv al practicii sociale i-a determinat pe oameni să depășească oglindirea senzorială a deosebirilor și asemănărilor individuale dintre lucruri pentru a reflecta proprietățile lor din ce în ce mai generale. Exprimînd diferitele abordări ale aceleiași realități, formele infralogice ale limbajului nu împiedică, ci, dimpotrivă, orientează cunoașterea către descoperirea proprietăților generale ale lucrurilor.

Faptul că latinii au pornit de la imaginea nașterii, *genesis*, iar nemții de la aceea a comunității, *allgemein*, nu i-a împiedicat nici pe unii, nici pe alții să ajungă la aceeași noțiune despre general.

Ceea ce trebuie neapărat reținut este că organizarea gramaticală a limbajului prin mijlocirea cristalizării formelor infralogice ale gîndirii participă la însăși *constituirea* formelor logice și nu numai la exprimarea lor. După ce împing cunoașterea pînă la esența lucrurilor, formele infralogice ale limbajului o împiedică să se usuce, să se oprească, să se banalizeze. Atitudinile pragmatico-afective, constituite, prin organizarea gramaticală a limbajului, în formele infralogice ale gîndirii, sînt principalul izvor al originalității în cunoaștere.

Formele infralogice ale limbajului sînt primordiale față de formele lui logice din punct de vedere genetic, dar sînt subordonate lor din punct de vedere sistematic.

Într-o expresie originală este condensată mai multă gîndire decît într-o platitudine. Menirea fundamentală a expresiei constă în transformarea unei neliniști într-un gînd. Aceasta nu înseamnă că gîndirea se reduce la limbaj și nici că limbajul incomodează gîndirea. Limbajul se împotrivește gîndirii așa cum rezistența materialelor se împotrivește unei construcții.

4. DIALECTICA

Conceptul de „dialectică", deși familiar, nu este încă de la sine înțeles. Unii se prezintă ca dialecticieni, dar continuă să gîndească nedialectic, iar alții resping dialectica, dar realitatea îi silește uneori să gîndească dialectic.

Ferdinand Gonseth, întemeietorul și conducătorul revistei „Dialectica", reduce unitatea dialectică dintre senzorial și intelectual la un raport de complementaritate între experimentare și enunțare, în cadrul căruia enunțul nu poate să se întîlnească decît întîmplător cu experimentul. „Definiția — scrie el — este o procedură internă a orizontului enunțării; ea nu permite să se tragă nici o concluzie asupra orizontului experimentării". Cu alte vorbe, teoria nu reflectă realitatea, ci ordonează, mai mult sau mai puțin coerent, necontradictoriu, o anumită experiență. După ce contestă valabilitatea dialecticii, pe care o confundă, de altfel, cu deteriorările ei mecaniciste, Jacques Monod consideră organismul ca „hazard captat, conservat, reprodus prin mașinăria invarianței și astfel convertit în ordine, regulă, necesitate". Este tocmai ceea ce susține dialectica: hazardul se trasformă în necesitate și necesitatea se manifestă prin hazard, deoarece între hazard și necesitate există o „unitate dialectică".

Orice lucru este o unitate dialectică, adică o unitate a două proprietăți fundamentale, opuse și interdependente, aflate într-un continuu proces de întrepătrundere, în decursul căruia transformarea unei însușiri determină în cele din urmă transformarea celeilalte.

Caracterul dialectic al oricărui lucru rezidă în faptul că cele două proprietăți fundamentale din care este alcătuit sînt:

a) contradictorii,
b) inseparabile,
c) asimetrice,
d) autodinamice.

Sînt *contradictorii* deoarece a treia proprietate fundamentală este imposibilă; sînt *inseparabile* deoarece fiecare există în funcție de cealaltă; sînt *asimetrice* deoarece una e primordială, iar cealaltă secundă; sînt *autodinamice* deoarece se află într-o continuă întrepătrundere și dezvoltare, fără nici o intervenție din afara lor.

Autodinamica progresivă a lucrurilor se desfășoară prin schimbarea însușirilor primordiale pînă la momentul în care se schimbă însușirile

secunde şi aşa mai departe . Însuşirile fenomenale se schimbă pînă cînd ajung să fenomenalizeze o nouă esenţă.

Însă cele două trăsături contradictorii, inseparabile, asimetrice şi autodinamice pot fi reflectate prin diverse perechi de categorii. Cuplul categorial *individual-general* le reflectă din punct de vedere *spaţial*; individualul este *undeva*, generalul este pretutindeni. Perechea de categorii *variabil-constant* le reflectă din punctul de vedere al *timpului* : variabilul este clipa, constantul este durata. Categoriile care le oglindesc din punctul de vedere al *repetării* sînt *diferenţa* şi *identitatea* : diferenţa nu se repetă niciodată, identitatea se repetă întotdeauna. Din punctul de vedere al *posibilului*, cele două laturi ale oricărui obiect sînt reflectate prin categoriile *întîmplare* şi *necesitate* : este posibil ca o întîmplare să se realizeze sau să nu se realizeze, dar nu este posibil ca necesitatea să nu se realizeze. Perechea de categorii *cantitate-calitate* reflectă dialectica lucrurilor din punctul de vedere al *măsurii* : cantitatea este măsurabilă, calitatea nu este măsurabilă. Prin categoriile *fenomen-esenţă*, dialectica lucrurilor este reflectată din punctul de vedere al *adîncimii* : fenomenul este latura superficială, iar esenţa este latura adîncă etc...

Aşadar, se poate pătrunde în dialectica lucrurilor prin intermediul multor cupluri categoriale. Toate perechile categoriale oglindesc din diverse unghiuri de vedere aceeaşi dialectică. Individualul, variabilul, continuul, diferenţa, întîmplarea, cantitatea, fenomenul etc., pe de o parte, şi generalul, constantul, discontinuul, identitatea, necesitatea, calitatea, esenţa etc., pe de altă parte, sînt categorii coincidente. Ceea ce trebuie însă neapărat reţinut este că totdeauna proprietatea primordială este sensibilă, iar cea secundă inteligibilă, că pentru a transforma esenţa trebuie să munceşti asupra fenomenului, că nu poţi stăpîni fenomenul dacă nu-i cunoşti esenţa.

Unitatea dialectică dintre cele două dimensiuni ale oricărui lucru a determinat, prin intermediul practicii, mai întîi unitatea dialectică dintre cele două trepte ale cunoaşterii : *sensibilitatea* şi *intelectul*, iar apoi unitatea dialectică dintre logica elementară şi cea dialectică, dintre gîndirea care reflectă lucrurile în stabilitatea lor relativă şi gîndirea care reflectă lucrurile în autodinamismul lor absolut.

Este adevărat că mintea omenească nu ar fi izbutit să atingă înălţimea supremă a categoriilor dacă ar fi fost lipsită de forţa metaforică a cuvintelor. Noţiunile se formează la început în metafore. Însă noţiunile nu se uzează o dată cu metaforele în care au luat naştere şi cu miturile în care s-au întruchipat, ci evoluează, se dezvoltă, se îmbogăţesc.

Funcţia metaforică a cuvintelor a fost indispensabilă procesului de constituire a categoriilor filozofice. Nu se poate nega legătura dintre cuvintele „vizibil-invizibil" şi categoriile „fenomen-esenţă". Primele sînt preistoria magică a acestora din urmă. Însă metafora a fost doar *instrumentul* formării categoriilor. Decisivă este dialectica realului însuşi, care, prin intermediul practicii sociale, determină în mintea oamenilor constituirea formelor logice de cunoaştere.

Gîndirea dialectică presupune un efort continuu şi intens. Lăsată în voia ei, gîndirea are tendinţa să se oprească asupra uneia dintre cele două proprietăţi contradictorii şi s-o neglijeze pe cealaltă. A gîndi dialectic

înseamnă a nu scăpa din vedere nici una din cele două trăsături contradictorii, inseparabile, asimetrice și autodinamice ale oricărui lucru.

5. TAUTOLOGIA ȘI PARADOXUL

Tautologia și paradoxul sînt cei doi poli între care se desfășoară gîndirea. Gîndirea începe prin tautologie și culminează prin paradox. Dincoace de tautologie nu există decît trăire, dincolo de paradox nu există decît vorbire. Prin vorbire, trăirea se transformă în primul rînd într-o tautologie.

La început, tautologia era concentrată, condensată, implicată într-un singur cuvînt sincretic, plurivoc, polisemantic, rostit în prezența lucrului despre care era vorba și precedat de gestul arătării cu degetul. Mai tîrziu, cînd oamenii încep să fie nevoiți să comunice informații care depășeau prezentul indicabil, noțiunile inițiale încep și ele să-și polarizeze sferele în subiecte și conținuturile în predicate. Noțiunea devine judecată, iar tautologia implicită se explicitează. Noțiunea sincretică „piatră" devine judecata tautologică „piatra este piatră". Degetul arătător devine subiectul judecății tautologice, iar predicatul ei vorbește despre calitatea lucrului arătat. În această tautologie se afirmă că *toate* pietrele au *însușirea* de a fi pietre. Deci gîndirea, prin actul judecării, a și început să se miște de la oglindirea fenomenelor de același gen la reflectarea esenței lor generale. Așadar, subiectul și predicatul unei tautologii nu sînt nici aceeași noțiune care se repetă, dar nici două noțiuni deosebite, ci sfera și conținutul aceleiași noțiuni. O noțiune se transformă în tautologie din clipa în care sfera ei devine subiect și conținutul predicat, din momentul în care conținutul noțiunii este afirmat despre sfera ei. Subiectul indică *totalitatea* lucrurilor de același gen, iar predicatul se referă la *proprietatea* lor generală. De aceea afirmația luminează numai sfera subiectului și numai conținutul predicatului.

Într-o tautologie, gîndirea nu stă pe loc, ci înaintează de la subiect la predicat, de la ceea ce se știe la ceea ce încă nu se știe. Prin tautologie, gîndirea identifică lucrurile și constituie astfel punctul de pornire al oricărei judecăți. Tautologia nu este lipsită de orice fel de informație, dar cantitatea ei informațională este minimă. Informația crește pe măsură ce se mărește șirul judecăților. Pînă unde? Pînă ajunge la paradoxul universal al judecății dialectice. În vreme ce tautologia conține un minimum de informație, paradoxul conține o informație maximă.

Din punctul de vedere al *conținutului cognitiv*, gîndirea evoluează nelimitat, însă din punctul de vedere al *formei logice* ea nu se poate mișca decît între tautologie și paradox. Chiar marile adevăruri, care apar la început ca paradoxuri, devin în cele din urmă platitudini. Adevărul, astăzi încă paradoxal, că nu gîndirea determină vorbirea, ci, dimpotrivă, vorbirea determină gîndirea se va banaliza și el, așa cum s-au banalizat mari adevăruri ca: „Nu Soarele se învîrtește în jurul Pămîntului, ci Pămîntul se învîrtește în jurul Soarelui" sau „Nu zeii i-au făcut pe oameni după chipul și asemănarea lor, ci oamenii i-au făcut pe zei după chipul și asemănarea lor...". Firește că, prin banalizare, un paradox nu încetează să fie un adevăr, dar încetează să mai fie o informație, o veste, o

noutate. Paradoxul nu se află în contradicție cu adevărul, ci cu platitudinea. Însă judecățile dialectice, care reflectă faptul universal că „lumea este și finită, și infinită", că „omul este și materie, și spirit", cu alte vorbe că „orice *S* este și *P* și non-*P*" rămîn veșnic paradoxale pentru mintea omenească, deprinsă printr-o practică milenară să judece monist. În viața de toate zilele, ori ai ce-ți trebuie, ori n-ai ce-ți trebuie... Judecata dialectică, în care despre același subiect se afirmă în același timp și sub același raport două predicate contradictorii, marchează a doua limită logică, *nu gnoseologică*, a gîndirii umane. Judecata dialectică nu reprezintă o contradicție *între* gîndire și realitate, ci reflectă însăși contradicția *din* realitate.

Gîndirea se îmbogățește mereu, circulînd continuu între predicatul identificator al tautologiei și predicatele contradictorii ale judecății dialectice paradoxale.

6. SOFIȘTII

Prea adesea se confundă sofismul cu simpla falsitate sau, ceea ce este și mai supărător, cu paradoxul.

Distanța cîștigată față de mediul înconjurător prin făurirea și perfecționarea mijloacelor de producție și de comunicare îi permite omului să enunțe nu numai adevăruri, banale sau paradoxale, ci și erori: falsul, minciuna, paralogismul, sofismul, nonsensul. Așadar, erorile sînt de mai multe feluri, iar sofismul este numai una dintre speciile genului.

Există, de pildă, o anume deosebire între următoarele propoziții eronate: „ieri a bătut grindina la București" sau „unele minciuni sînt adevărate" sau „cumnata logisticii a mîncat o simfonie". Prima e falsă, a doua e absurdă, iar a treia e lipsită de sens. Falsă este o propoziție care în anumite împrejurări poate fi adevărată; absurdă este o propoziție care nu poate fi adevărată în nici o împrejurare; lipsită de sens este o propoziție care nici nu poate fi verificată, deoarece n-are nici un înțeles. Falsul păcătuiește direct față de reflectare, absurdul păcătuiește față de structura logică a gîndirii, iar nonsensul este o combinație arbitrară de cuvinte. Falsul este o greșeală a cunoașterii, absurdul, o greșeală logică, iar nonsensul o greșeală lingvistică. Falsul privește raporturile dintre idei și lucruri, absurdul privește raporturile dintre idei și idei, iar nonsensul raporturile dintre cuvinte și cuvinte.

Absurdul este eroarea care provine din înlănțuirea incorectă, nelogică a ideilor. Deoarece structurile și legile logice reflectă proprietăți și raporturi universale ale lucrurilor, enunțul care se abate de la logică „reflectă" imposibilul. Cînd incorectitudinea logică este neintenționată, avem de-a face cu un paralogism (alături de logică), dar cînd este alcătuit cu intenția de a înșela avem de-a face cu un sofism (abuz de inteligență). Minciuna este forma etică a falsului, iar sofismul este forma etică a paralogismului.

De pildă, cînd pragmatiștii își întemeiază concepția lor despre lume pe ideea că orice enunț util este adevărat, ei comit un sofism, care provine din răsturnarea incorectă a unei propoziții adevărate: „Orice adevăr este un enunț util". Corect ar fi fost să se spună: „Unele enunțuri

utile sînt adevărate", deoarece noţiunea „enunţ util" este mai cuprinzătoare decît noţiunea „adevăr". Absurditatea acestui sofism apare limpede în următorul raţionament:

— orice enunţ util este adevărat,
— unele minciuni sînt enunţuri utile,

— unele minciuni sînt adevărate.

O „minciună adevărată" este o contradicţie în termeni şi deci o absurditate. Sofismul este deci modalitatea logică şi etică a falsului şi, ca atare, o eroare supremă, definitivă. Eroarea este studiată de teoria cunoaşterii, paralogismul de logică. Minciuna şi sofismul sînt de domeniul eticii.

În sfîrşit, este timpul să se renunţe la o veche prejudecată: „sofiştii" din filozofia elenă presocratică au fost... sofişti. Nu e chiar aşa! Calomnia a fost lansată de reacţiunea aristocratică împotriva acestor reprezentanţi ai democraţiei şi umanismului antic. Sofiştii din antichitate au fost mari dialecticieni şi nu mici chiţibuşari. Este adevărat că sofiştii eleni se mai distrau din cînd în cînd inventînd anumite sofisme. Dar ceea ce îi face respectabili pînă în ziua de astăzi sînt „paradoxurile" lor, nu sofismele. Paradoxurile (alături de opinia curentă) prin care au atras pentru prima oară atenţia asupra dialecticii realităţii şi a reflectării ei în mintea oamenilor îi menţin actuali şi astăzi. În vreme ce sofismul este o *eroare* maximă, paradoxul este, dimpotrivă, un *adevăr* maxim. Prin banalizare, un adevăr nu devine eroare, dar încetează să mai fie informativ. Paradoxul, în opoziţie cu banalul, conţine o cantitate maximă de informaţie. Sofismul este o eroare care pare la început un adevăr, iar paradoxul este un adevăr care pare la început o eroare. În vreme ce sofismele filozofilor din antichitate nu mai au astăzi decît o valoare anecdotică, paradoxurile lor, ca, de pildă, mişcarea înseamnă că un lucru este şi nu este în acelaşi timp şi în acelaşi loc, sînt şi astăzi la fel de dramatice pentru conştiinţa umană. Matematica modernă este în stare să măsoare *cantitatea* mişcării, dar nu este în stare să explice *calitatea* ei. Calculînd precis momentul în care Ahile va ajunge broasca ţestoasă, se răspunde la întrebarea *cînd*? dar se lasă fără răspuns întrebarea *cum*?... Mişcarea este dialectică şi nu se poate vorbi despre ea decît paradoxal.

7. INTUIŢIA

Intuiţia este prezentată îndeobşte ca o cunoaştere imediată, instantanee, ilogică şi inefabilă. Intuiţioniştii o opun intelectului, pe care îl suspectează de intenţii pragmatice şi de faptul că dezvăluie în lucruri ceea ce tot el a introdus în ele. Ei susţin că nu se poate surprinde esenţa lumii dacă nu se evită contribuţia inoportună a intelectului în actul cunoaşterii.

Transformarea inteligenţei animale în intelect uman prin mijlocirea vorbirii este socotită de către ei drept o consecinţă inevitabilă a păcatului originar.

Neizbutind să se elibereze de străvechea prejudecată potrivit căreia lumea şi gîndirea sînt eterogene, intuiţioniştii pretind că omul este menit să trăiască, nu să gîndească, că omul cunoaşte lumea şi se insta-

lează în ea prin trăire şi nu prin gîndire. Izbiţi de *mişcarea absolută* a lucrurilor, ei nu mai văd *stabilitatea relativă* a lucrurilor în mişcare şi se zbat să scape de conflictul dintre stabilitatea formelor logice şi dinamica lumii. În loc să caute soluţia mai sus de intelectul stabilizant, în raţiunea dialectică, intuiţioniştii o caută mai jos, în trăirea nemijlocită. Ei confundă tensiunea afectivă care participă la actul cunoaşterii cu însăşi cunoaşterea. *Antipatia* faţă de eroare şi *simpatia* faţă de adevăr, care îl mobilizează pe savant în decursul cercetărilor sale , nu sînt decît condiţii *secunde* ale cunoaşterii ; primordiale rămîn reprezentările şi formele logice ale gîndirii.

Însă conceptul de intuiţie nu are numai înţelesul acesta trăirist, promovat de reprezentanţii „filozofiei vieţii", ci şi alte înţelesuri, în mare măsură acceptabile.

Intuiţia este, în primul rînd, oglinda *senzorială* a aspectului individual al lucrurilor. Acesta este înţelesul primar al noţiunii de intuiţie : intuiţia ca imagine nemijlocită a realului.

Mult mai complex este însă sensul *inductiv* al intuiţiei, intuiţia ca salt calitativ de la perceperea senzorială a fenomenelor la înţelegerea logică a esenţei lor. Orice inducţie este o intuiţie, deoarece trecerea cunoaşterii de la oglindirea unor lucruri individuale la reflectarea genului din care ele fac parte nu este un proces strict logic, ci infralogic, fulgerător şi inefabil. Formulabil este doar rezultatul şi se exprimă mai întîi prin faimosul „evrika !" al lui Arhimede... Oricît de îndelungată este cercetarea şi oricîte forme logice participă la ea, inducţia se înfăptuieşte printr-o intuiţie. Procesuală este *căutarea* ; *găsirea* este instantanee. Saltul de la constatarea unui număr *finit* de fapte la descoperirea esenţei pe care o are numărul *infinit* de fapte de acelaşi gen nu se poate realiza decît printr-o intuiţie.

Intuiţia poate să apară şi în desfăşurarea raţionamentului. În acest caz, ea se iveşte, grafic vorbind, pe linia care desparte şi uneşte premisele unei deducţii de concluzia ei. Mulţi oameni de ştiinţă au povestit despre faptul că, după nenumărate încercări nereuşite de a rezolva o anumită problemă, soluţia le-a venit brusc, dintr-o dată, într-un mod neaşteptat, într-o clipă în care nici nu se mai gîndeau la acea problemă. Ce s-a întîmplat ? Schimbînd mereu poziţiile diverselor premise ale raţionamentului, modificînd necontenit raporturile dintre ele, gîndirea a ajuns la un moment dat să le aranjeze astfel încît să permită ţîşnirea fulgerătoare a concluziei. O asemenea intuiţie poate lăsa impresia falsă că noile adevăruri sînt daruri ale unui har şi nu concluzii ale unor premise, că în spatele noilor adevăruri s-ar afla inspiraţia unor puteri supraomeneşti şi nu travaliul profund uman al gîndirii ştiinţifice. O asemenea intuiţie nu are nimic misterios ; ea se produce prin scurtcircuitarea premiselor. Intuiţia unei soluţii matematice nu se declanşează decît în mintea unui matematician, iar biologii au intuiţii cu privire la viaţa organismelor.

În sfîrşit, mai poate fi acceptată şi intuiţia prin care intrăm în posesiunea mintală a universalului. Este vorba de intuiţia categorială sau filozofică, prin care gîndirea trece de la reflectarea diferitelor grade de generalitate la reflectarea generalităţii extreme. Avem oare de-a face şi în această împrejurare cu o intuiţie ? Desigur, de vreme ce trecerea de la diferitele grade de generalitate, care sînt în număr infinit, la genera-

litatea extremă, care nu mai are nici un gen superior, nu mai este graduală, ci se realizează printr-un salt.

În concluzie, conceptul de intuiție poate fi întîlnit în patru accepții principale : intuiția trăiristă, intuiția senzorială, intuiția inductivă și intuiția rațională, atît cea descendentă, cît și cea ascendentă. Trăsătura caracteristică a oricărei intuiții constă în faptul că se produce brusc, printr-un salt.

Materialismul dialectic contestă supremația intuiției trăiriste, dar nu neagă rolul important pe care îl joacă în cunoaștere diferitele forme ale intuiției.

8. UMORUL

Seriozității i se opune neseriozitatea, nu umorul, iar umorului i se opune lipsa de umor, nu seriozitatea. Un om lipsit total de umor este mai degrabă comic decît serios. Buster Keaton a avut umorul să creeze unul dintre cele mai comice personaje : Malec, omul care nu rîde niciodată...

Umorul este o atitudine specific și adînc umană. Singura ființă care a reușit prin mijlocirea uneltei și a vorbirii să țină lumea la o anumită distanță nu putea să nu ajungă în cele din urmă la umor. Prin umor se manifestă superioritatea subiectului față de obiect, a spiritului față de materie, a gîndirii față de gîndit, a creatorului față de toate creațiile sale și chiar față de el însuși. Prin gîndire, omul depășește prezentul lucrurilor și pătrunde în viitorul lor, iar prin umor el rîde de ceea ce *este* în numele a ceea ce trebuie *să fie*. Umorul pedepsește, deseori cu oarecare compasiune, orice cădere a tensiunii spirituale în inerția materiei, orice abandonare a căutării pentru ceea ce s-a și găsit, orice supraprețuire a finitului în dauna infinitului. Ceea ce ne împiedică să înaintăm nu sînt lucrurile, ci atașamentul nostru exagerat față de ele, anularea distanței de care are nevoie spiritul pentru a menține lucrurile în slujba omului. Fără această distanță dintre el și lume, omul și-ar pierde cea mai umană capacitate a sa : putința de a interveni conștient în mersul lucrurilor și al evenimentelor. Umorul este unul dintre cele mai prețioase corective ale oricărui dogmatism și ale oricărui fanatism. Umorul este unul din *feed-back*-urile spirituale prin care se autoregleză dezvoltarea unei societăți înaintate. Umorul este un fenomen eminamente cultural.

Animalele n-au umor. Ele omoară, nu rîd. În natură nu există adversari care pot deveni preopinenți și, eventual, colaboratori. În natură nu există decît parteneri și dușmani. Numai oamenii sînt capabili să-și transforme „agresiunea naturală" într-una „culturală". Prin umor, atacul fizic este înlocuit cu unul spiritual. Umorul încearcă să dreagă fără să distrugă. Ceea ce nu se poate drege provoacă deznădejdea, nu umorul. Umorul este o atitudine optimistă. Iremediabilul este tragic, nu comic. Tragicomedia exprimă depășirea desperării prin umor, supraviețuirea spiritului în urma unui dezastru, încrederea nu în dregerea obiectului, ci în autodregerea subiectului. Umorul este o atitudine polemică față de tot ceea ce frînează dezvoltarea societății, precum și a individualității umane. Umorul fără combatere este o îndeletnicire distractivă, comba-

terea fără umor este o acțiune morală. Numai fuziunea lor poate genera o adevărată operă de artă.

Prin umor, omul completează dominația sa asupra naturii cu autodominația asupra lui însuși. Umorul este un demers fundamental al conștiinței umane, o manifestare firească a înțelepciunii, o atitudine spontan-filozofică în fața vieții. Că umorul scoate la iveală contrastul dintre real și ideal cu intenția de a critica realul reiese și din analiza mijloacelor pe care le întrebuințează : comicul, ironia, parodia și calamburul.

În vreme ce umorul este o atitudine a subiectului în care spiritul se ridică deasupra materiei, *comicul* este o situație a obiectului în care materia grevează spiritul. Umorul rîde, dar comicul este rizibil. Comicul este transpunerea scenică a umorului. Prin comic, umorul își ia din nou revanșa asupra materiei care tinde să-i oprească zborul. Comicul din *Cîntărețața chelă* a lui Eugen Ionescu constă în faptul că materialitatea vorbirii nu mai comunică spiritului nici un înțeles, că vorbirea s-a transformat în vorbărie.

Prin *ironie*, umorul afirmă că realul este ideal sau că idealul este real, pentru a evidenția mai pregnant caracterul derizoriu al realului în comparație cu idealul. „Deșteptule !", spui numai atunci cînd vrei să scoți în relief prostia interlocutorului.

Parodia, folosirea tonului familiar în împrejurări solemne, nu vrea altceva decît să rîdă de niște forme din care s-a scurs conținutul.

Calamburul, suprapunerea a două înțelesuri îndepărtate prin supraimpresionarea expresiei lor fonetice, țintește să ridiculizeze realul, la care se referă unul din înțelesuri, în numele idealului, la care se referă celălalt înțeles. Întrebat de Ion Barbu de ce poartă un palton atît de zdrențuros, tînărul poet interpelat i-a răspuns : „Stimate maestre, eu nu am un co... *joc secund* !".

Fără umor, oamenirea ar înainta mult mai încet și cu o mult mai mare risipă de energie morală și materială.

CONSULTAŢII

CU PRIVIRE LA CLASIFICAREA LEGILOR DEZVOLTĂRII SOCIALE

VICTOR DEACONU

În condiţiile epocii contemporane, cînd complexitatea proceselor sociale devine tot mai evidentă, cînd dezvoltarea societăţii pune în evidenţă multiple posibilităţi de alegere în funcţie de condiţiile social-economice diferite, de aspiraţiile subiecţilor istoriei, adîncirea cunoaşterii legilor care guvernează mişcarea socială se impune cu tot mai multă necesitate.

Aprofundarea mecanismului dialectic al dezvoltării sociale dă „răspuns întrebărilor cu privire la marile schimbări care au loc în dezvoltarea vieţii sociale atît în ţara noastră, cît şi în întreaga lume" [1].

Prin esenţa sa, societatea socialistă, care nu poate fi concepută decît ca rod al creaţiei istorice conştiente a maselor, oferă pentru prima oară în istorie posibilitatea reală a aşezării întregii activităţi de conducere şi organizare a vieţii sociale pe baze cu adevărat ştiinţifice, asigurînd condiţiile necesare în vederea cunoaşterii şi folosirii legilor sociale obiective în mod deliberat şi în interesul general al societăţii. Socialismul îşi trage seva invincibilităţii şi superiorităţii sale din sinteza originală pe care partidul comunist — forţa politică conducătoare în această societate — o realizează între luciditatea ştiinţifică în stabilirea programelor de dezvoltare socială şi entuziasmul maselor care participă la înfăptuirea acestor programe.

Edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — obiectiv fundamental al actualei etape pe care o parcurge România socialistă — impune intensificarea activităţii pentru studierea fenomenelor şi proceselor sociale caracteristice dezvoltării ţării noastre. În acest context dorim să reţinem atenţia cititorului cu unele consideraţii asupra unei tipologii moderne a legilor care guvernează dezvoltarea societăţii.

★

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 324.

Ca și în problema definirii conceptului de lege socială, și în privința clasificării legilor care guvernează atît mișcarea socială în ansamblu, cît și diferitele ei domenii, există astăzi o multitudine de păreri, concretizate într-o varietate de modele de clasificare a acestor legi. Pentru exemplificare vom aminti aici doar cîteva dintre acestea.

Unii filozofi și sociologi marxiști susțin că legile obiective pe baza cărora se desfășoară viața socială pot fi ordonate după două criterii principale. În primul rînd, după criteriul „dacă ele acționează în cursul întregii istorii a omenirii sau numai într-o anumită formație social-economică"[2]. Din acest punct de vedere, legile sociale se împart în : 1) *legi generale*, care, la rîndul lor, sînt de două tipuri : a) legi istorice generale (sociologice), a căror acțiune e prezentă în toate formațiunile sociale (de exemplu legea concordanței relațiilor de producție cu nivelul și caracterul forțelor de producție), și b) legi care acționează într-un grup de formațiuni sociale (de exemplu legea valorii) ; 2) *legi specifice*, care și ele se împart în două tipuri : a) legi specifice unei anumite formațiuni sociale (de exemplu legea economică fundamentală) și b) legi stadiale, care acționează numai într-un anumit stadiu al dezvoltării formațiunii sociale respective, (de pildă, legea asigurării profitului mijlociu).

În al doilea rînd, după acești autori [3], legile vieții sociale se clasifică și în funcție de sfera (domeniul) în care acționează. Sub acest aspect notăm : 1) *legi ale vieții economice, politice și spirituale a societății* și 2) *legi ale fenomenelor sociale*, care nu fac parte nici din bază, nici din suprastructură [4].

Clasificarea legilor sociale pornind numai de la aceste criterii este susținută și în *Manualul de materialism istoric*, apărut în țara noastră în Editura politică în 1967. „Legile sociale — se subliniază în acest manual — pot fi împărțite în legi generale, care acționează în toate orînduirile sociale, legi comune unui grup de orînduiri, și legi specifice pentru fiecare orînduire socială" [5].

După părerea noastră, acest mod de a clasifica legile sociale este incomplet, întrucît nu reflectă diversitatea calitativă a vieții sociale. În ultimă instanță, acest mod de clasificare are în vedere numai criteriul raportului dintre general și particular în viața socială ; or, pe baza lui este greu de sesizat faptul că viața socială constituie un întreg, o totalitate, în care fenomenele, procesele, evenimentele se află în interacțiune și interdependență, în care diferite legi, în acțiunea lor, se interferează, se întretaie cu acțiunea unor factori aleatori etc.

În ultimul timp, preocupările filozofilor și sociologilor (mai ales ale celor marxiști) pentru sesizarea diversității calitative a legilor sociale, au adus noi elemente în tipologia acestor legi. Realizarea unei clasificări care să reflecte cît mai fidel realitatea obiectivă este condiționată de înțelegerea multilaterală și profundă a caracterului dialectic al acțiunii acestor

---

[2] V.P. Tugarinov, *Corelația dintre categoriile materialismului istoric*, București, Edit. științifică, 1960, p. 37—38.

[3] Vezi G. Glezerman, *Legile dezvoltării sociale*, București, Edit. politică, 1961, p. 126—137 ; E. Varga, *Studii de economie capitalistă*, București, Edit. politică, 1967, p. 19—24 ; A.I. Gurevici, *Obșcii zakon i konkretnaia zakonomernost v istorii*, în „Voprosî istorii", 1965, nr. 8, p. 14—31.

[4] V.P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 38—39.

[5] *Materialism istoric. Manual*, București, Edit. politică, 1967, p. 75.

legi. Fiecare fenomen social se dovedeşte a fi rezultatul interacţiunii şi interferenţei unui mare număr de legi sociale şi al influenţei unor factori aleatori; fiecare fenomen sau eveniment social este strîns legat de alte fenomene şi evenimente, influenţează asupra lor şi suferă influenţa acestora. Totodată, realizarea cerinţelor privind studiul şi clasificarea legilor sociale depinde în bună măsură de aprofundarea continuă a teoriei unitare a structurii şi dezvoltării societăţii. La toate acestea se adaugă necesitatea unei analize mai nuanţate a locului şi rolului pe care-l are fiecare lege socială în mecanismul dezvoltării sociale, în ansamblul societăţii la un moment dat.

Pornind de la aceste consideraţii, ni se pare a fi mai adecvată o clasificare a legilor sociale care să se întemeieze pe următoarele criterii: a) gradul de generalitate; b) locul şi rolul pe care-l au în determinarea procesului social total; c) domeniul social în care acţionează; d) natura acţiunii acestor legi.

a) După gradul lor de generalitate, legile sociale se împart în *legi generale*, care acţionează în toate formaţiunile sociale, *legi comune* unui grup de formaţiuni sociale (de exemplu legea luptei de clasă), *legi specifice*, care acţionează numai în cadrul unei formaţiuni sociale (de exemplu, legea dezvoltării planice proporţionale a economiei), şi, în sfîrşit, *legi stadiale*, adică legi care nu sînt specifice întregii durate de existenţă a unei formaţiuni sociale, ci numai unei anumite etape, unui anumit stadiu al dezvoltării ei (de exemplu legea repartiţiei după cantitatea, calitatea şi importanţa socială a muncii, lege caracteristică primei faze a formaţiunii comuniste). Întrucît despre această clasificare a legilor sociale s-a scris mult în literatura de specialitate şi este acceptată în unanimitate (cu mici deosebiri) de către filozofii şi sociologii marxişti, considerăm că nu mai este necesar să insistăm asupra ei.

b) După locul şi rolul pe care-l au în determinarea procesului social total, legile sociale ar putea fi clasificate astfel:

— *Legi ale apariţiei fenomenelor şi sistemelor sociale*, pe care unii autori le mai numesc *cauzale* sau *genetice* [6]. Legile care fac parte din această categorie reprezintă legături necesare de un anumit ordin specific, care trebuie avute în vedere totdeauna cînd studiem un fenomen sau un sistem social dat. Numai pe baza acestor legi putem să dăm o explicaţie adecvată, concret-istorică, privind originea şi mecanismul apariţiei fenomenului sau a sistemului social respectiv. Atrăgînd atenţia asupra existenţei unor astfel de legi, Lenin sublinia că „fiecare asemenea sistem de relaţii de producţie este, după teoria lui Marx, un organism social deosebit, care îşi are legile lui specifice de formare, funcţionare şi trecere într-o formă mai înaltă, de transformare într-un alt organism social" [7].

Dar legitatea socială nu trebuie confundată cu cauzalitatea. În legătură cu acest aspect al problemei, Petre Andrei scria că „nu legătura cauzală, ci necesitatea legii este unul din caracterele sale (este vorba de legitate. — *V.D.*) fundamentale" [8]. Situîndu-se pe aceeaşi poziţie, A. D.

---

[6] Vezi A.S. Mamzin şi V.I. Rojin, *O zakonah funcţionirovania i zakonah razvitia*, în „Filosofskie nauki", 1965, nr. 4; Stela Cernea, *Teoria sociologică şi legitatea socială*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 3.

[7] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 412.

[8] P. Andrei, *Sociologia generală*, Craiova, Edit. „Scrisul românesc", 1936, p. 82.

Xenopol scria, la rîndul său, că „niciodată legea de cauzaţiune a unui fenomen nu constituie în acelaşi timp legea sa de manifestaţiune" [9].

În studiul fenomenelor sociale, pentru a descoperi legăturile legice este necesar să se aibă în vedere caracterul complex al raporturilor dintre cauzalitate şi lege. Nu orice legătură cauzală dintre fenomene sau evenimente exprimă o lege, însă întotdeauna legea presupune (uneori direct, alteori implicit) o legătură cauzală. Descoperind legile sociale, noi descoperim de cele mai multe ori cauzele profunde ale fenomenelor sociale. Orice fenomen social are o anumită cauză obiectivă; negarea acestui adevăr sau postularea unei cauze prime duce la fideism. Dar, în acelaşi timp, trebuie avut în vedere şi faptul că şi fenomenele întîmplătoare au o cauză (altfel ar constitui pentru noi mistere), însă aceste fenomene nu se produc cu necesitate, cauza care le-a produs nu decurge din esenţa lor. Numai legăturile cauzale interne ale unui fenomen, cele care decurg din esenţa lui, sînt legături legice.

— Un alt grup de legi sociale, după criteriul locului şi rolului în determinarea procesului social total, îl constituie *legile dezvoltării (evoluţiei) societăţii în ansamblu.* În această categorie intră legile care stau la baza dezvoltării, a succesiunii îndelungate în timp a fenomenelor sociale. Aceste legi determină sensul general, orientarea, direcţia de înlănţuire continuă a evenimentelor, evoluţia generală a societăţii în ansamblul său, trecerea de la o treaptă socială la alta, de la o etapă istorică la alta. O astfel de lege este, de pildă, legea concordanţei relaţiilor de producţie cu caracterul şi nivelul de dezvoltare al forţelor de producţie, ale cărei cerinţe determină mişcarea societăţii şi sensul acestei mişcări, trecerea de la o formaţiune socială inferioară la alta superioară, de la o etapă la alta în dezvoltarea progresivă a societăţii.

Concepţia filozofică marxistă asupra societăţii scoate în evidenţă faptul că nici un eveniment sau fenomen social nu poate să fie just înţeles, nu poate fi explicat pînă la capăt fără a avea în vedere legea sa de evoluţie, care îl leagă de alte evenimente sau fenomene trecute şi care ne dă posibilitatea să deslusim tendinţele viitoare ale dezvoltării. Desigur că acest punct de vedere istorist nu implică pretenţia de a construi aprioric o previziune absolută privind desfăşurarea viitoare a tuturor evenimentelor şi fenomenelor sociale.

Sociologii burghezi resping istorismul marxist, invocînd existenţa în cadrul social a unei pluralităţi de tendinţe ale dezvoltării şi absolutizînd discontinuitatea în procesul evoluţiei şi dezvoltării societăţii. Pornind de la o asemenea premisă falsă, mulţi dintre aceştia susţin că sociologia trebuie să se limiteze la analiza structurală a societăţii date, din care ar rezulta imposibilitatea găsirii unei tendinţe dinamice unice a procesului social, deoarece orice schimbare se realizează, după părerea lor, numai în sensul integrării structurale a sistemului social. Aşa se explică faptul că sociologi ca T. Parsons, R. F. Bales, M. Levy, R. K. Merton ş.a., adepţi ai analizei structural-funcţionaliste a vieţii sociale, neagă existenţa legilor istorice, formulînd doar anumite legi funcţionale ale fenomenului social. Pe de altă parte, unii sociologi burghezi se situează în analiza vieţii sociale pe o poziţie eclectică, căutînd să împace concepţia istoristă cu cea

[9] A.D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 243.

antiistoristă asupra fenomenelor sociale. În acest scop, ei încearcă să elaboreze o teorie în care aceste concepții, deși opuse, s-ar presupune una pe alta.

În concepția marxistă, legile evoluției sociale se îmbină în mod dialectic cu legile structurii sociale, stabilitatea și variabilitatea în dezvoltarea socială formînd o unitate dialectică. „În domeniul științelor sociale — scria V. I. Lenin —, metoda cea mai sigură și absolut necesară pentru a putea aborda în mod just o problemă dată... este să nu uiți conexiunea istorică fundamentală, să privești fiecare problemă din punctul de vedere al modului în care a apărut în istorie un fenomen dat, al etapelor principale pe care acesta le-a parcurs în dezvoltarea lui și, prin prisma acestei dezvoltări, să vezi ce a devenit acest fenomen în prezent" [10].

— Modul istorist de abordare a fenomenelor sociale, bazat pe studiul legilor evoluției sociale, este strîns legat de analiza unui alt grup de legi, care, după locul și rolul pe care-l au în determinarea procesului social total, pot fi denumite, după părerea noastră, *legi ale funcționării sistemelor sociale* *.

În domeniul vieții sociale, interacțiunea dintre fenomene (evenimente) se realizează atît în cadrul sistemului social dat, ca interacțiune între diferitele părți și laturi ale întregului, și între acesta și diferitele fenomene care-l înconjură, care, după noi, ar putea fi numită *o interacțiune pe orizontală*, cît și *ascensional* (pe verticală), în legătură cu fenomenele sau cu evenimentele care au precedat sistemului respectiv și cu cele care-l vor succeda. Acest mecanism complex nu poate fi înțeles și explicat fără a lua în considerare existența unor legi ale funcționării sistemelor sociale.

Legile funcționării sistemelor sociale exprimă tocmai legăturile esențiale, necesare și repetabile dintre fenomenele sociale care *explică momentul stabilității relative*, al *integrării* diferitelor părți și laturi ale unui tot social, convergența tuturor laturilor și fenomenelor vieții sociale spre realizarea principiului fundamental al existenței sistemului social respectiv. Pe măsură ce societatea se dezvoltă, gradul ei de complexitate și de diferențiere se accentuează tot mai mult și, în aceeași măsură, se diversifică și funcțiile pe care le îndeplinesc diversele fenomene sociale în raport cu întreaga societate. În economie, de pildă, o astfel de lege ar fi legea economică fundamentală a formațiunii sociale date, care exprimă modul cum se angrenează diferitele părți (nivele, elemente) în întregul social, integrarea relativă a acestor părți, consecințele funcționării diferitelor fenomene sociale pentru structura sistemului în ansamblul său.

Explicarea societății pe baza legilor funcționării sistemelor sociale urmărește înțelegerea fenomenelor și a proceselor sociale în lumina consecințelor acestora pentru structura sistemului social dat. O asemenea explicație nu poate fi însă substituită explicației cauzale, așa cum susțin adepții teoriei structural-funcționaliste. Opunînd explicația funcționalistă celei cauzale, sociologul funcționalist american G. Hempel, într-o comunicare prezentată la un simpozion de sociologie, spunea că „analiza funcțională tinde să înlocuiască explicația nomologică cu o explicație funcțională, deoarece explicația funcțională nu se referă la cauzele care au determinat

[10] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 69.

* Unii filozofi și sociologi marxiști le numesc *legi funcționale*.

producerea evenimentului, ci se referă la finalitatea care determină cursul său" [11].

Sesizînd prezența legilor funcționării sistemelor sociale în cadrul mecanismului legic al dezvoltării sociale, sociologii marxiști resping net orice încercare de absolutizare a acestor legi, de opunere a lor față de celelalte legi care guvernează dezvoltarea societății. Explicația funcțională nu trebuie să înlocuiască celelalte tipuri de explicație, ci să le completeze cu rezolvarea unor aspecte noi ale mecanismului determinării sociale.

c) Legile sociale (atît generale și specifice, genetice, ale evoluției, cît și cele funcționale) pot fi clasificate și după *domeniul social* (sfera vieții sociale) în care acționează. Din acest punct de vedere, ele se împart în legi sociologice, economice, ale vieții politice, morale, ale artei, ale fenomenelor sociale care nu fac parte nici din bază, nici din suprastructură (de exemplu, legile limbii) etc.

După cum se știe, societatea poate fi examinată ca o ierarhie complexă de diferite structuri, repartizate la „etaje" diferite ale sistemului social general. Între nivelele (domeniile) structurii societății (economic, politic, moral, social etc.) există interdependențe și reciprocități determinate și indispensabile, guvernate de legi sociale obiective, care dau acestei structuri un caracter unitar. La rîndul său, fiecare domeniu principal al vieții sociale, participînd ca unitate structurală în structura generală a societății, are structura sa specifică, guvernată de legi specifice domeniului respectiv.

Legile din cadrul clasificării făcute pe baza domeniului social în care acționează exprimă tocmai acele legături esențiale, necesare și constante existente în și între procesele și fenomenele caracteristice structurii fenomenului respectiv și care țin de relațiile dintre oameni. Acestea sînt legi de sine stătătoare și nu pot fi identificate unele cu altele, întrucît fiecare exprimă relații care există numai în domeniul respectiv al vieții sociale și dau natura, particularitățile deosebite ale acestui domeniu. Existența acestor legi este o dovadă în plus a faptului că funcționalitatea și dinamica fiecărui domeniu al vieții sociale sînt determinate nu numai de legile generale (sociologice) care guvernează dezvoltarea societății în ansamblul ei, ci și de legile specifice sistemelor și subsistemelor parțiale a căror interacțiune dă întregului (formațiunii sociale) caracterul său organizat.

d) Legile sociale se manifestă ca legi-tendințe, apar ca rezultantă a conexiunii unei mase mari de fenomene sau se referă la fenomene sociale „singulare". Rezultă, așadar, că legile sociale trebuie clasificate și *după natura lor*. Sub acest aspect, legile sociale se împart în *legi dinamice* și *legi statistice*.

Clasificarea legilor sociale în legi dinamice și legi statistice datează oarecum de puțină vreme în sociologie și deocamdată are un număr de adepți relativ mic*. De altfel, unele aspecte esențiale ale acestei clasificări nu au fost încă elucidate. Se mai poartă discuții dacă în viața

[11] G. Hempel, *Logic of functional Analysis*, în *Symposium an sociological theory*, Illinois, 1959, p. 277.

* Mulți filozofi și sociologi contestă încă această clasificare, și mai ales existența legilor statistice în viața socială (vezi în acest sens și articolul lui K. Zweilling, *Einige Gedanken zu Philosophie Determiniertheit und Kausalität*, în „Deutsche Zeitschrift fur Philosophie", Berlin, 12, 1964, nr. 10.

socială legile se manifestă ca legi dinamice, riguroase, valabile pentru fiecare caz individual în parte, dacă orice regularitate statistică constatată pe cale empirică poate căpăta statut de lege socială etc.

Realitatea socială constituie un tot unitar, în care diferitele domenii, a căror totalitate dau întregul social, se află în interacțiune și interdependență. Analiza istorică-genetică și structural-funcțională a fiecărui fenomen sau eveniment din viața socială ne demonstrează, pe de o parte, că el este rezultatul interacțiunii unui mare număr de legi sociale obiective, iar pe de altă parte, că fiecare suportă și influențe nelegice (aleatorii), înrîurirea unor conjuncturi întîmplătoare, este legat de alte fenomene sau evenimente, acționează asupra lor și, la rîndul său, este supus influenței din partea acestora. Așadar, în fiecare fenomen sau proces social se concentrează simultan cerințele și acțiunea unei multitudini de legi și de factori aleatori. Cu alte cuvinte, și în viața socială, necesitatea obiectivă își croiește drum printr-o mulțime de întîmplări ; între necesar și întîmplător există întotdeauna, în mod obiectiv, o legătură strînsă, relații reciproce care nu pot fi puse în evidență numai cu ajutorul legilor care guvernează mișcarea fenomenelor individuale și care, de regulă, exprimă numai legăturile univoc determinate. Interacțiunea necesitate-întîmplare în viața socială demonstrează că și în acest domeniu al lumii obiective avem de-a face cu legi dinamice și legi statistice.

Legile dinamice sînt legile sociale care guvernează comportarea fenomenelor sociale individuale, dinamica acestora. Principala trăsătură caracteristică acestor legi constă în faptul că pe baza lor este posibil, cunoscînd anumite date inițiale, să se determine întregul mecanism și sensul mișcării sistemului (fenomenului) social respectiv. Asemenea legi sînt, de pildă, cele care guvernează succesiunea formațiunilor sociale, a stadiilor dezvoltării fiecărei formațiuni, cele care exprimă relațiile funcționale din cadrul diferitelor structuri și domenii ale vieții sociale. Printre legile dezvoltării sociale care pot fi incluse în această categorie se numără : legea concordanței relațiilor de producție cu caracterul și nivelul dezvoltării forțelor de producție, legea rolului determinant al modului de producție în dezvoltarea societății, legea rolului determinant al bazei economice în raport cu suprastructura societății în etapa istorică dată, legea reproducției sociale lărgite etc.

Ceea ce este caracteristic legilor dinamice este faptul că în cadrul lor cauzalitatea se manifestă în mod direct ; structura sistemului (fenomenului) social respectiv, existentă la un moment dat, determină în mod univoc starea sa într-un moment ulterior și de aceea ea este privită drept cauză, iar starea ulterioară drept efect. Deci, în cazul legilor dinamice, legătura legică poate fi privită ca o simplă înlănțuire de cauze și de efecte. Rezultă că în cadrul acestor legi varietatea și complexitatea proceselor sociale obiective, în care „necesarul își croiește drum printr-o mulțime de întîmplări", nu sînt reflectate. Fenomenele aleatorii nu sînt luate în considerație de către legile dinamice. Desigur că din trăsăturile caracteristice legilor dinamice nu trebuie să tragem concluzia că legăturile univoc determinate, stabilite de aceste legi, ar fi invariabile. În cadrul proceselor sociale reale (ca și în cele din natură) au loc întotdeauna și fenomene aleatorii, se petrec abateri inevitabile de la mediile necesare, există fluctuații care în anumite condiții pot să joace un rol esențial.

În viața socială ne întîlnim frecvent cu necesitatea studierii unui colectiv întreg de fenomene individuale, căruia trebuie să-i determinăm legitatea caracteristică și tendințele sale de rezolvare. Așa sînt, de pildă, fenomene ca oscilațiile prețurilor pe piață, concordanța sau neconcordanța dintre cerere și ofertă, procesele caracteristice mișcării populației, problemele deservirii populației etc., în cadrul cărora factorul întîmplare trebuie luat în considerație, iar legitatea nu apare (sau, mai bine spus, nu se vede) în fiecare caz individual. Succesul intervenției omului în cadrul acestor fenomene necesită cunoașterea *legilor statistice*.

Legile statistice sînt prin definiție legi ale fenomenelor ce se produc în proporție de masă. Aceasta exprimă, de altfel, deosebirea lor cantitativă față de legile dinamice. Din această trăsătură caracteristică a lor nu trebuie să tragem concluzia că aceste legi ar fi, în general, un fel de surogat pe care sîntem nevoiți să-l folosim pentru că nu cunoaștem legile dinamice ale fenomenelor individuale. Legile statistice sînt legi calitativ diferite de legile dinamice și ele se manifestă în mod obiectiv în fenomene, independent de cunoașterea sau de necunoașterea acestora de către om. Ca orice lege obiectivă, legile statistice sînt și ele o expresie a necesității. Într-o sferă foarte largă de fenomene sociale, de probleme ale practicii social-istorice, legile statistice au o valoare de sine stătătoare, care nu depinde în nici un fel de cunoașterea sau de necunoașterea legilor dinamice ale fenomenelor individuale respective. În problemele în care caracterul de masă al fenomenelor este esențial (de pildă în problemele legate de deservirea populației) și unde întîmplătorul are o anumită pondere, există totuși o legitate care guvernează aceste fenomene, dar care nu poate fi pusă în evidență decît cu ajutorul legilor statistice, legi caracteristice fenomenelor de masă care compun un colectiv statistic.

Natura statistică a legilor sociale decurge din caracterul de tendință, din faptul că aceste legi își fac loc ca rezultantă a unei mase mari de fenomene individuale diferite. Specificul acestor legi constă în aceea că aspectele necesare exprimate în ele „nu se referă la fiecare fenomen individual, ci la întreaga totalitate a masei fenomenelor considerate ca un colectiv statistic" [12]. Aici legea nu mai poate fi redusă la o înlănțuire de cauze și de efecte. Apariția și manifestarea legilor statistice în viața socială nu-și au cauza în numărul mare de fenomene pe care le guvernează, ci în complexitatea legăturilor existente în masa de fenomene, legături care nu sînt dependente în mod nemijlocit unele de altele, dar care exprimă interacțiunea respectivelor fenomene.

Legile statistice dezvăluie regularitatea, repetabilitatea care există în cadrul fenomenelor sociale de masă, tendința de dezvoltare care se conturează sau care s-a format în cadrul acestor fenomene. Faptul că regularitatea, ordinea unor fenomene în viața socială se dezvăluie pe măsura creșterii numărului de observații se cunoaște de mult. V. I. Lenin atrăgea atenția asupra acestui fapt, subliniind totodată că „statistica social-economică... este unul dintre cele mai puternice instrumente ale cunoașterii sociale" [13].

---

[12] O.O. Iahot, *Zakon bolșih cisel i soțialnaia statistika*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 12, p. 81.

[13] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 19, București, Edit. politică, 1963, p. 356.

În literatura de specialitate se mai poartă discuții în legătură cu raportul dintre legile statistice și legile dinamice în viața socială. Unii sociologi și filozofi susțin că legile statistice ar fi superioare celor dinamice, fiind mai bogate în conținut [14]. Alții neagă existența legilor statistice în domeniul vieții sociale, considerînd că aceste legi ar avea aplicabilitate numai în domeniul lumii microparticulelor [15]. Iar alții neagă pur și simplu existența obiectivă a acestor legi, susținînd că numai legile dinamice au o existență atît în natură, cît și în societate [16].

Nu împărtășim nici unul din aceste puncte de vedere, deoarece, după părerea noastră, ele nu concordă cu realitatea. Așa cum am încercat să arătăm, legile statistice satisfac condițiile fundamentale ale categoriei generale de lege obiectivă. Ele dezvăluie, ca și legile dinamice, ceea ce este esențial, general, stabil, repetabil în fenomene, dîndu-ne astfel noi cunoștințe despre fenomene și procese , cunoștințe pe care nu le putem obține numai prin cunoașterea altor legi, a legilor dinamice. Faptul că aceste legi nu exprimă în mod explicit relații cauzale univoce nu trebuie să ducă la concluzia că recunoașterea existenței lor în viața socială ar echivala cu tendința pozitivistă în sociologie de a înlocui relațiile cauzale cu cele funcționale. În acest sens nu putem decît să subscriem la părerea exprimată de Călina Mare că este necesar să se facă distincție între conținutul legilor și fundamentul lor. Este adevărat că întotdeauna legile se întemeiază pe un raport cauzal, dar trebuie avut în vedere și faptul că, în conținutul său, orice lege surprinde nu numai relații cauzale cu caracter necesar, ci și alte tipuri de conexiuni necesare [17].

---

[14] Vezi articolul lui O.I. Miakișev, *Raportul dintre legitățile dinamice și statistice*, în „Voprosî filosofii", 1958, nr. 6.

[15] Vezi articolul lui B.I. Pahomov, *Despre natura legilor statistice*, în „Voprosî filosofii", 1961, nr. 10.

[16] Vezi și articolul lui O.O. Iahot, *Cu privire la natura obiectivă a legităților statistice*, în „Voprosî filosofii", 1956, nr. 4.

[17] Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege*, în „Cercetări filozofice" 1963, nr. 2.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CU PRIVIRE LA CEL DE-AL VII-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE ESTETICĂ

Potrivit unei prime circulare difuzate de Comitetul naţional român de organizare, se anunţă că al VII-lea Congres internaţional de estetică va avea loc în România, la Bucureşti, în perioada 28 august — 2 septembrie 1972, sub auspiciile Comitetului internaţional de studii estetice, avînd ca temă : *Estetica, arta şi condiţia umană contemporană.*

Lucrările acestui congres se vor desfăşura în următoarele secţii :

1. Aspecte ale formaţiei artistice (artist-critică-public).
2. Artă contemporană. Moartea artei ?
3. Actualitatea cercetărilor de istoria artei şi esteticii.
4. Noi metode. Noi criterii.
5. Estetica ambianţei şi a vieţii cotidiene.
6. Secţie deschisă (comunicări în legătură cu perspectiva contemporană în probleme de estetică, neîncadrate în celelalte secţii).

În afara conferinţelor prezentate în sesiunea plenară, în secţiuni vor avea loc dezbateri pornind de la problemele puse de comunicări ; comunicările vor avea aproximativ 1 200 de cuvinte (rezumatele 200 de cuvinte) şi vor fi prezentate într-una din limbile oficiale ale congresului : franceza, engleza, germana şi italiana.

Comunicările şi rezumatele vor fi trimise cel mai tîrziu pînă la 1 februarie 1972, în cîte două exemplare, la următoarele adrese :

1. Institutul de estetică al Universităţii din Amsterdam, Jan Aler, secretar general al Comitetului internaţional de studii estetice, Spinozastraat 9 bv, Amsterdam C, HOLIANDT (două exemplare) ;

2. Comitetul naţional român de organizare, *ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE*, Calea Victoriei nr. 125, Bucureşti 1, R. S. ROMÂNIA.

Informaţii noi asupra programului secţiunilor, lista raporturilor şi alte date privind participarea la congres vor fi comunicate cititorilor revistei în numerele viitoare la rubrica de faţă.

Red.

Necrolog

ROZSA JENÖ

Profesorul Rozsa Jenö ne-a părăsit discret, în cumpăna verii, lăsînd în urmă-i căldura gesturilor sale umane, zîmbetul său iertător, armonia și profunzimea unei gîndiri generoase. A fost profesorul nostru și ceea ce ne-a dăruit din sinele lui, aproape fiecăruia dintre noi, ne va însoți pe tot parcursul vieții. Filozofia a fost crezul său și cînd își inaugura prelegerile, rostind molcom „am plăcerea de a vă prezenta o disciplină care pe parcurs vă va aduce deosebite satisfacții spirituale", noi, studenții săi, intuiam ceva din semnificațiile primordiale ale noțiunii de filozofie, din acea largă deschidere a ei spre dragostea de înțelepciune.

Profesorul Rozsa Jenö a avut ca studenți aproape pe toți cei care astăzi, la noi, predau filozofia în limba maghiară. A făcut totul pentru ca discipolii săi să dobîndească convingerea rostului lor social înalt, a capacității lor spre mai mult și mai bine, adevărată forță motrice a oricărei autodepășiri.

S-a născut la 6 octombrie 1906 la Nyiregyháza (R. P. Ungară). A urmat cursurile Universității din Paris, obținînd, în 1929, licența în filozofie, sociologie, logică și literatura franceză.

Între anii 1951—1959 a condus catedra de pedagogie a Universității Bolyai din Cluj. În domeniul pedagogiei generale s-a ocupat cu precădere de problemele de bază ale științei pedagogice și de problemele educației morale și estetice; a elaborat numeroase studii și comunicări științifice de specialitate.

Din anul 1959 pînă la dispariția sa timpurie a condus, cu competența și abnegația sa unanim recunoscute, catedra de istorie a filozofiei și de logică la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj. Ca istoric al filozofiei s-a ocupat, îndeosebi, de gîndirea filozofică din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Sînt cunoscute lucrările sale despre Spinoza, Rousseau, Voltaire, dar și studiile sale asupra gîndirii lui Aristotel, Bergson, Husserl.

A condus, de asemenea, timp de mai mulți ani, Secția de filozofie a Filialei din Cluj a Academiei R. S. România.

Dintre manuscrisele rămase, spre regretul nostru, nedefinitivate, reținem atenția două lucrări de largă amploare. Una, despre filozofia lui Spinoza, din care o parte, considerată definitivă, s-a pierdut în timpul celui de-al doilea război mondial; și o alta, consacrată materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea.

Editarea lor ar îmbogăți patrimoniul culturii noastre filozofice și ar completa, în chip firesc, profilul unui gînditor multilateral și original.

Rămas bun, tovarășe profesor

BRETTER GYÖRGY

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere.** Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă.** Vol. I. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei; vol. II. Structura procesului cultural de masă. Sub redacția Haralamb Culea, 1971, 282 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p. 14,50 lei.

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu 1969 784 p., 34 lei. **Scrieri inedite. II. Destinul omenirii.** V, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G.W.F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C.I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 167 p., 7,50 lei.

AMMONIUS și STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel**, Traducere, Cuvînt înainte, note și comentarii de Constantin Noica, 1971, 216 p., 13,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești.** Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p. 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

GHEORGHE IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 156 p., 7 lei.

GEORGETA-DAN SPÎNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia**, Cercetări experimentale, 1971, 184 p., 7,25 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană**, 1971, 204 p., 8 lei.

REV. FILOZ., 18, 11, P. 1357–1490, BUCUREȘTI, 1971

I.P.I. c. 2913 | 43 503 | Lei 20.–

TOMUL 18, 11, 1971 REVISTA DE FILOZOFIE

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7981.

TOMUL 18, 1971

DIN SUMAR:

CONȚINUTUL CONCRET-ISTORIC AL CONCEPTULUI DE EGALITATE SOCIALĂ
GH. EPURE

DECIZIE ȘI RESPONSABILITATE ÎN CONDUCEREA VIEȚII SOCIALE
IMPLICAȚII ETICE-SOCIALE
GH. BERESCU

UNELE CONTRADICȚII ÎN TEORIA PREVIZIUNII ECONOMICE ȘI CĂILE POSIBILE DE SOLUȚIONARE
T. SCHATTELES

COMENTARII LA O NOUĂ CARTE DE SOCIOLOGIE
HENRI N. STAHL

375 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI RENÉ DESCARTES
ALEXANDRU MANOILESCU
EUGEN IACOB

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CALINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Intreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7981

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 12 1971

ULU 2014 2022

SUMAR

Pag.

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

● GH. EPURE, Conținutul concret-istoric al conceptului de egalitate socială 1495
● GH. BERESCU, Decizie și responsabilitate în conducerea vieții sociale. Implicații etice-sociale 1509
● T. SCHATTELES, Unele contradicții în teoria previziunii economice și căile posibile de soluționare 1519

OPINII DESPRE CĂRȚI

● HENRI H. STAHL, Comentarii la o nouă carte de sociologie 1529

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● DAN BĂDĂRĂU, Componenta geografică în enciclopedismul lui Dimitrie Cantemir (text inedit) 1539
● PETRU LUCĂCIU, Dan Bădărău — erudit de factură clasică, promotor al materialismului dialectic 1547

CRONICA IDEILOR

● MIANA BRUCĂR, Lucien Goldmann și structuralismul genetic 1549

375 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI RENÉ DESCARTES

● ALEXANDRU MANOILESCU, Considerații asupra poziției istorice a filozofiei carteziene 1571
● EUGEN IACOB, „Sînt, exist, acest lucru e sigur; dar cît timp ? Atît timp cît gîndesc" 1579

CONSULTAȚIE

● AL. VALENTIN, Hegel, precursor al filozofiei marxiste 1597

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Un memorabil eveniment științific: al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei (M. Ciurdariu, R. J. BOGDAN, CORNEL POPA, VICTOR SĂHLEANU; Solemnitatea înmînării titlului de doctor honoris causa al Universității Bucureștiene savantului elvețian Jean Piaget; Al doilea Congres internațional Leibniz 1613

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● Sociologia și productivitatea (*Mihu Achim*); Constructivismul dialectic și dialectica marxistă (*Ana Katz*) 1629
Notă. Programe orientative pentru predarea disciplinelor filozofice 1627

Index alfabetic 1659

Rev.. filoz.. 18, 12, p. 1491—1666 București, 1971

17108

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 12** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ – ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● Г. ЕПУРЕ, Конкретно-историческое содержание понятия социального равенства 1495
● Г. БЕРЕСКУ, Решение и ответственность в управлении социальной жизнью. Этико-социальные импликации 1509
● Т. ШАТТЛЕ, Некоторые противоречия в теории экономического предвидения и возможные пути решения 1519

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АНРИ Х. ШТАЛЬ, Комментарии к одной новой книге по социологии . . . 1529

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ДАН БЭДЭРЭУ, Географическая часть энциклопедизма Димитрие Кантемира (неопубликованный текст) 1539
● ПЕТРУ ЛУКАЧУ, Дан Бэдэрэу — эрудит классической формации, стоящий на позициях диалектического материализма 1547

ОБЗОР МНЕНИЙ

● МИАНА БРУКЭР, Лусьен Гольдман и генетический структурализм 1549

375 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ РЕНЕ ДЕКАРТА

● АЛЕКСАНДРУ МАНОИЛЕСКУ, Об исторической позиции картезианской философии 1571
● ЕУДЖЕН ЯКОБ, « Я есть, я существую, это достоверно; но как долго? Пока мыслю » 1579

КОНСУЛЬТАЦИЯ

● АЛ. ВАЛЕНТИН, Гегель — предшественник марксистской философии . . 1597

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Памятное научное событие: IV Международный конгресс по логике, методологии и философии науки (М. Чурдариу, Р. Ж. Богдан, Корнел Попа, Виктор Сэхляну); Торжество присвоения звания *doctor honoris causa* Бухарестского университета швейцарскому ученому Жану Пиаже; Второй международный конгресс Лейбница 1613

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Социология и производительность (*Миху Аким*); Диалектический конструктивизм и марксистская диалектика (*Ана Кац*) 1629
ЗАМЕТКА. Ориентировочные программы преподавания философских дисциплин 1637

Алфавитный указатель 1659

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1491–1666, Bucureşti, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 12 1971

SOMMAIRE

Page

L'ACCOMPLISSEME NT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES

● GH. EPURE, Le contenu concret-historique du concept d'égalité sociale 1495

● GH. BERESCU, Décision et responsabilité dans la conduite de la vie sociale. Implications éthico-sociales 1509

● T. SCHATTELES, Quelques contradictions dans la théorie de la prévision économique et les voies possibles de solutionnement 1519

OPINIONS SUR LES LIVRES

● HENRI H. STAHL, Commentaires au sujet d'un nouveau livre de sociologie . . 1529

RECHERCHES CRITIQUES DE L'HISTOIRE DE LA FHILOSOFHIE ROUMAINE

● DAN BĂDĂRAU, L'élément géographique dans l'enciclopédisme de Dimitrie Cantemir (texte inédit). 1539

● PETRU LUCACIU, Dan Bădărău — érudit de facture classique, promoteur du matérialisme dialectique 1547

CHRONIQUE DES IDÉES

● MIANA BRUCĂR, Lucien Goldmann et le structuralisme génétique 1549

375 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE RENÉ DESCARTES

● ALEXANDRU MANOILESCU, Considérations sur la position historique de la philosophie cartésienne 1571

● EUGEN IACOB, „Je suis, j'existe, et cette chose est sûre ; mais pour combien de temps ? Tant que je pense" 1579

CONSULTATIONS

● AL. VALENTIN, Hegel, précurseur de la philosophie marxiste 1597

VIE SCIENTIFIQUE

● Un mémorable événement scientifique : le IV-ème Congrès International de logique, méthodologie et philosophie de la science (M. Ciurdariu, R. J. Bogdan, Cornel Popa, Victor Sălleanu) ; La solennité de la remise du titre de docteur honoris causa de l'Université de Bucarest au savant suisse Jean Piaget ; Le deuxième Congrès International Leibniz 1613

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Sociologie et productivité *(Mihu Achim)* ; Le constructivisme dialectique et la dialectique marxiste *(Ana Katz)* 1629

NOTE. Programmes d'orientation pour l'enseignement des disciplines philosophiques 1637

Index Alphabétique 1659

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1491–1666, Bucureşti, 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

CONŢINUTUL CONCRET-ISTORIC AL CONCEPTULUI DE EGALITATE SOCIALĂ

DE

G H. EPURE

În cursul istoriei, egalitatea a fost considerată de către forţele sociale progresiste ca reprezentînd unul dintre principiile fundamentale de organizare a vieţii sociale, o determinare esenţială a relaţiilor sociale pe care năzuiau să le instaureze, plasînd-o, ca atare, printre revendicările majore ale programelor lor de luptă şi acordîndu-i un interes prioritar în activitatea lor teoretică. Egalitatea socială s-a constituit astfel ca una dintre *valorile supreme* ale societăţii, a devenit unul dintre criteriile principale de apreciere a nivelului de progres şi de civilizaţie atins de acesta [1].

Analiza vieţii sociale realizată din perspectiva conceptului de egalitate are virtutea de a surprinde şi a fixa poziţia concretă pe care o ocupă un individ, o clasă sau o pătură socială în cadrul structurii sociale, de clasă a unei societăţi date, pornind în primul rînd de la raporturile în care se găsesc membrii respectivei societăţi faţă de mijloacele de producţie (consfinţite juridic ca raporturi de proprietate), stabileşte relaţiile reciproce dintre clasele, păturile şi membrii respectivei societăţi (de egalitate, inegalitate, dependenţă, asuprire şi exploatare), cuantumul ce le revine din produsul social total (repartiţia) şi căile pe care îl obţin, raportul lor faţă de puterea de stat, locul şi rolul efectiv pe care îl deţin în cadrul celorlalte sfere ale vieţii umane.

Egalitatea este, ca atare, un concept sintetic, care îmbrăţişează totalitatea laturilor vieţii sociale, a raporturilor umane. În literatura filozofică şi sociologică se disting, în general, următoarele aspecte ale ega-

[1] V. P. Tugarinov, în *O ţennostiah jizni i culturî*, Izd. Leningradskogo Univ., 1960, concepe egalitatea ca una dintre valorile social-politice sau, într-o expresie concentrată, sociale. După părerea sa, specificul acestui grup al valorilor vieţii şi culturii constă în faptul că ele nu pot fi socotite numai ideale : „ele nu sînt numai idei, ci şi condiţii şi forme reale, obiective ale vieţii sociale, ale existenţei sociale a oamenilor" (p. 19).

Rev. filoz., 18, *12*, p. 1495–1508, Bucureşti, 1971

lității sociale : a) egalitatea *social-economică*, implicînd poziția identică a tuturor membrilor societății față de mijloacele de producție, participarea lor la munca socială după capacități, precum și relații de repartiție pe baza unor criterii unice pentru întreaga societate ; b) egalitatea *politică-juridică*, adică egalitatea oamenilor în ce privește drepturile politice și cetățenești (aspect al egalității sociale circumscris, de regulă, egalității civile sau civice). Ea se referă la locul membrilor societății în cadrul suprastructurii politice și juridice respective, la raporturile lor față de puterea de stat etc. ; c) egalitatea dintre oameni și popoare în ce privește posibilitățile de dezvoltare cultural-spirituală, morală, pentru afirmarea și valorificarea plenară a capacităților, aptitudinilor lor native [2].

Principalul criteriu al egalității sociale îl constituie raportul membrilor societății față de mijloacele de producție și, decurgînd din acest raport, principiul de repartiție al bunurilor materiale și spirituale care funcționează în societate. Acest plan al egalității sociale dă conținut, asigură sau împiedică realizarea unei *egalități reale* între oameni, căci raportul membrilor societății față de mijloacele de producție, proprietatea sau lipsa de proprietate asupra acestora, determină în ultimă instanță poziția și rolul lor concret în cadrul sistemului complex al relațiilor sociale.

Ideea egalității, ca și cea a libertății, este un produs al istoriei, are o dezvoltare istorică. „Egalitatea există numai în opoziție cu inegalitatea, dreptatea în opoziție cu nedreptatea ; egalitatea și dreptatea mai poartă, așadar, pecetea contradicției dintre ele și istoria anterioară, adică pecetea vechii societăți însăși" [3]. Problema egalității a devenit o temă permanentă a gîndirii umane, s-a constituit ca subiect al reflecțiilor și al dezbaterilor teoretice-filozofice, sociologice etc., afirmîndu-se în același timp ca o revendicare social-politică concretă a mișcărilor sociale progresiste, înscrisă la loc de frunte în programele acestora o dată cu nașterea și cu dezvoltarea fenomenului obiectiv al inegalității ca urmare a destrămării structurii omogene și egalitare a societății primitive și a nașterii claselor sociale pe baza apariției proprietății private asupra mijloacelor de producție. În această problemă, a originii istorice a ideii de egalitate, trebuie reținută observația lui F. Engels din *Anti-Dühring* : „În comunitățile primitive ea (ideea egalității. — *Gh. E.*) nu exista, sau exista numai într-o măsură foarte redusă, pentru membrul cu drepturi depline al comunității..." [4]. Ideea egalității nu exista ca produs al gîndirii umane, întrucît conștiința diferențierilor sociale nete ale indivizilor în societate nu se ivise ; sistemul dat al relațiilor sociale excludea fenomenul însuși al inegalității. În viața socială a acelei epoci nu era încă marcată distincția,

---

[2] Unele enciclopedii și dicționare filozofice și sociologice disting alte aspecte ale egalității : egalitatea politică și egalitatea juridică, ambele aspecte constituind egalitatea formală, spre deosebire de egalitatea reală sau materială (André Lallande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1957, p. 270) ; alte dicționare disting aspectul egalității civile, sinonim cu egalitatea socială într-un sens restrîns, alături de cel al egalității politice (Paul Foulquié și Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 203). În genere, aceste accepții nu sînt distinse, stabilindu-se o ierarhie a lor prin prisma unui criteriu unic determinant. În plus, egalitatea reală sau materială cuprinde, după A. Lallande, determinări eterogene : avere, capacități, nivel de pregătire etc.

[3] F. Engels, *Anti—Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 619.

[4] F. Engels, *op. cit.*, p. 618.

devenită apoi tranșantă, dintre sistemul drepturilor și cel al datoriilor; ele nu erau încă atribuite în mod diferențiat unor grupuri distincte ale membrilor comunității umane. Drepturile și datoriile formau încă un tot indistinct. Poziția socială a tuturor oamenilor era marcată de datorii și de drepturi egale inseparabile: „Săraci și nevoiași nu pot exista... Toți sînt egali și liberi, inclusiv femeile" [5].

Analizele lui Engels vizează aici în primul rînd *esența* relațiilor specifice comunităților primitive. Dacă „înăuntrul orînduirii gentilice nu se face încă nici o distincție între drepturi și datorii" [6], și în aceasta constă măreția ei, „civilizația face ca și unui neghiob să-i apară limpede deosebirea și contrastul dintre ele, prin faptul că acordă unei clase aproape toate drepturile și impune celorlalte aproape toate datoriile" [7].

Poziția inegală a oamenilor în viața socială, și în primul rînd inegalitatea economică, poziția inegală a acestora față de mijloacele de producție, odată apărută, se răsfrînge pe plan suprastructural într-o distribuție inegală a sistemului de drepturi și datorii sociale, politice, juridice etc., statuate fie prin obiceiuri, cutume, convenții (acel *nomos* al polisului grec), fie constituțional sau pe alte căi juridice, distincție care merge pînă la ruptura totală sau parțială dintre ele, acordîndu-se unei părți a societății numai drepturi (devenite astfel privilegii: drepturi exclusive, acordate restrictiv unei minorități), iar celeilalte numai datorii sau numai „dreptul" de a avea datorii, nu și posibilitatea și datoria de a se împărtăși de anumite drepturi. Acest lucru apare și mai evident dacă se au în vedere drepturile și datoriile *reale* și nu formale, deci drepturi și datorii care se întemeiază pe o anumită situație social-economică și politică obiectivă a membrilor societății.

★

Întrucît problema egalității se raportează în primul rînd la aceea a proprietății asupra mijloacelor de producție, aceasta determinînd în mod real poziția omului în societate, precum și la aceea a modului de repartiție a bunurilor materiale și a valorilor spirituale, *formele istorice ale inegalității sînt condiționate, în esență, de tipurile istorice ale proprietății private.* Fiecare orînduire social-economică bazată pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție determină un anumit tip de inegalitate socială, care se manifestă în forme proprii, specifice și pe planuri diverse în viața socială. Prima formă istorică a inegalității, specifică orînduirii sclavagiste, se deosebește, de pildă, de cea burgheză prin faptul că sclavul — unul dintre cei doi termeni ai raporturilor sociale fundamentale ale respectivei

---

[5] Idem, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 96.

[6] *Ibidem*, p. 152 și 153. Este adevărat, comunitatea primitivă nu cunoaște aproape nici un fel de diferențieri, nici chiar pe planul raportului individ-colectivitate, căci individul uman se identifică cu comunitatea din care face parte aproape pînă la contopire și i se supune aproape absolut în modul de a simți, gîndi și acționa. Specificul acestor relații sociale sînt rezultatul slăbiciunii și al supunerii aproape totale a individului izolat în fața naturii. Or, ideea egalității presupune o raportare a unui individ față de alt individ sau față de colectivitatea din care face parte. „Pe cît de impunători ne apar oamenii din această epocă, pe atît de puțin se deosebesc ei unii de alții..." (F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în *Opere*, vol. 21, p. 97). Ei nu s-au rupt încă, după cum spunea Marx, de cordonul ombilical al comunității primitive. Acest aspect însă poate fi neglijat pentru problema care ne interesează.

[7] *Ibidem*, p. 172.

orînduiri — este despuiat pînă şi de calitatea sa de om, introdus în sfera proprietăţii ca orice unealtă de producţie, iar în cea a schimbului ca orice marfă, neputînd dispune de propriile sale forţe şi capacităţi, neaparţinîndu-şi lui însuşi. Ca atare, nefiind considerat persoană, sclavul este total exclus din sfera reglementărilor politice şi juridice ale relaţiilor sociale din perspectiva principiului egalităţii, neacordîndu-i-se nici un drept, oricît de limitat sau formal ar fi fost acesta. De pildă, Licurg, în reformele sale, după cum relatează Plutarh, a preconizat împărţirea pămîntului şi a bunurilor mişcătoare pornind de la „înfricoşătoarea inegalitate între cetăţeni", pentru a „îndepărta cu totul inegalitatea şi deosebirea dintre aceştia" [8], adică dintre membrii liberi ai cetăţii, cu drepturi politice şi juridice egale, excluzîndu-i de asemenea pe sclavi. Inegalitatea sclavului în raport cu omul liber, cu cetăţeanul polisului era considerată ca un fapt decurgînd din „natură", o instituţie „firească".

Succesiunea formaţiunilor social-economice bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie va determina succesiunea formelor inegalităţii sociale. Dacă se afirmă astfel cu deplin temei că istoria libertăţii se găseşte într-o conexiune dialectică cu istoria asupririi de clasă, nu este mai puţin adevărat că istoria egalităţii, ca problemă a teoriei şi a gîndirii sociale şi ca revendicare social-economică şi politică concretă, se împleteşte cu istoria inegalităţii dintre oameni, a formelor asupririi şi exploatării, constituind negarea acestora. Teza egalităţii, excluzînd şi condamnînd privilegiile şi formele inegalităţii dintre membrii societăţii, „este în esenţă *negativă*" [9], condamnînd istoria anterioară. De aceea, în fiecare moment istoric, forţele sociale progresiste, masele exploatate şi asuprite, lipsite de drepturi sociale, revendicînd şi teoretizînd egalitatea socială, luptînd pentru a pune capăt privilegiilor unei clase şi lipsei de drepturi pentru celelalte clase, pentru a instaura o societate în care toţi membrii ei să se bucure de o poziţie socială egală, luptă împotriva unei *forme istorice concrete, determinate a inegalităţii*. Ideea de egalitate însăşi, aşa cum arată Engels, este un produs şi un atribut istoric al unor stări istorice determinate. În diferitele epoci istorice, oamenii au conceput în mod diferit egalitatea socială, atribuind conceptului un conţinut specific, potrivit poziţiei şi intereselor lor sociale concrete, obiectiv determinate. Indiferent de haina teoretică în care este îmbrăcată şi de natura argumentelor aduse în sprijinul demonstrării şi justificării legitimităţii ei, revendicarea egalităţii exprimă cerinţa desfiinţării diferenţierilor şi a formelor inegalităţii sociale specifice tipului istoric dat al relaţiilor sociale, a injustiţiei şi a formelor de asuprire şi de exploatare pe care le generează. Conţinutul concret al principiului egalităţii (în formularea sa proprie sau în expresia dreptăţii sau echităţii), prin latura sa negatoare, a evoluat de-a lungul istoriei societăţii în funcţie de formele de inegalitate determinate de deosebitele tipuri istorice de relaţii de producţie întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie.

Ţăranul boeţian al lui Hesiod, trăind într-o perioadă care marchează trecerea de la rînduielile gentilice spre societatea sclavagistă, cînd deose-

---

[8] Plutarh, *Vieţi paralele*, traducere de N. I. Barbu, vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, p. 117.

[9] F. Engels, *Anti—Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 619.

birile de avere se accentuează, tinzînd să-i submineze baza existenței sale libere și independente, tînjește după „vîrsta de aur" a omenirii, după rînduielile comunei primitive, care trăiește încă în amintirea poporului și ale cărei urme, probabil, nu vor fi dispărut cu totul, acea epocă în care toți „de orișice bunuri/ parte aveau", cînd „voioși și în pace/ își împărțeau între sine belșugul ca oameni de treabă "[10], respectînd principiile legalității și dreptății. Atitudinea sa negativă față de realitățile și procesele vieții sociale contemporane lui, reacția sa împotriva creșterii inegalității și a diferențierilor sociale, sînt legate de evidențierea unei opoziții între trecut și prezent și de plasarea în trecut a idealului său de dreptate, de conviețuire umană rînduit conform acestui principiu.

Aceeași orientare concretă a principiului egalității se vădește și în alte doctrine, cum este aceea a „dreptului natural" și a contractualismului. Ideea egalității a fost abordată și dezvoltată teoretic de reprezentanții concepției dreptului natural prin crearea opoziției natură-societate, pe baza căreia au elaborat conceptul de *om natural*, căruia i-au circumscris pe cel de natură umană, de esență a omului. Dar chiar acest concept de „om natural", respectiv de natură umană, cu care este corelat, cu tot caracterului său abstract, speculativ, are, în ultimă instanță, o semnificație concretă. Însușirile omului natural astfel creat, drepturile sale „naturale", funciare : libertatea, egalitatea etc., sînt sublimarea unor revendicări condiționate concret de momentul istoric respectiv. Exagerările legate de ideea „omului natural", înțeles, de fapt, ca un om asocial, se dovedesc a fi rodul unei gîndiri metafizice. Dar în spatele oricăror exagerări trebuie văzut însă așa-zisul sîmbure rațional. După părerea noastră, omul natural este o *imagine negativă* a unui om real, concret-istoric, care întruchipează în ultimă instanță idealul omului abstras, desprins dintr-o societate dată, din angrenajul anumitor relații sociale în care este integrat obiectiv, construit în opoziție cu aceasta și proiectat în afara ei, opus respectivei societăți (chiar dacă omul natural apare opus, în genere, oricărei societăți).

Imaginea omului natural întruchipează astfel o serie de trăsături care constituie o negație a datelor statutului omului concret într-o societate dată, o negație a unor relații sociale : el este în primul rînd o imagine negativă a unei societăți și abia în al doilea rînd un ideal cu valențe pozitive în funcție de care se tinde spre reconstruirea și organizarea vieții societății.

Nu în *cunoașterea* esenței relațiilor sociale și-au exercitat analiza reprezentanții doctrinei „omului natural", pentru a desprinde apoi, din înseși datele realității, perspectivele dezvoltării ei viitoare și deci statutul ontologic al omului viitor ca esență a trăsăturilor noilor relații sociale, ci în *negarea* lor și în conturarea unui tip uman ca bază a unei societăți în contrast cu societatea inegalitară dată, cu statu-quo-ul claselor și păturilor sociale robite, lipsite de drepturi și de libertăți.

Datele materiale pe care le-au folosit reprezentanții doctrinei dreptului natural în construcția imaginii omului sînt luate, în cazul sofiștilor, din tradiția viu păstrată a epocii „de aur" a comunității gentilice, negată

[10] Hesiod, *Munci și zile*, traducere din limba greacă de Șt. Bezdechi, București, Edit. științifică, 1957, p. 51.

de rînduielile sclavagiste, iar în cazul lui J.-J. Rousseau şi al altor iluştri reprezentanţi doctrinari ai „omului natural", din abundentele descrieri ale unor societăţi istoriceşte primitive pe care le ofereau literatura geografică şi însemnările de călătorie din epoca respectivă.

Conclusiv, se poate afirma că revendicarea egalităţii, chiar dacă a fost formulată în cursul diferitelor mişcări istorice şi în contextul unor curente de idei în termeni generali, ca un deziderat general-uman, a avut întotdeauna în esenţa ei un conţinut concret, exprimînd cerinţa unor transformări sociale specifice etapei istorice date a dezvoltării sociale. Egalitatea socială revendicată, de pildă, de către răscoalele sclavilor din antichitate, exprimînd năzuinţele maselor de sclavi oprimate spre o viaţă liberă şi independentă, poartă amprenta cerinţelor necesităţii sociale proprii stadiului respectiv de dezvoltare socială, chiar dacă în unele proiecte sau încercări practice de organizare socială (pornind, de regulă, de la formele politice existente, luate ca model) ele tind să restabilească condiţiile sociale egalitare ale „epocii de aur" ale comunei primitive. Aristonic, conducătorul răscoalei din anul 132 î.e.n., proclamînd eliberarea sclavilor, îşi numea partizanii săi „heliopliţi" („cetăţeni ai soarelui")[11], proiectînd, după modelul unui roman utopic al lui Iamboulos, imaginea unui stat în care oamenii duc o viaţă fericită şi unde domneşte cea mai deplină egalitate şi armonie. Conţinutul egalităţii sociale revendicate de sclavii răsculaţi sau de către gînditorii care s-au apropiat de năzuinţele lor, rezidă, în primul rînd, în cerinţa desfiinţării inegalităţii extreme proprie poziţiei sclavilor faţă de cea a oamenilor liberi şi în cucerirea unei situaţii de libertate personală, în cerinţa egalităţii membrilor societăţii ca oameni, a unei situaţii sociale umane. Libertatea este plasată de aceea — şi în mod justificat istoriceşte — pe terenul egalităţii general-umane, a egalităţii sclavilor ca oameni.

Prin descompunerea orînduirii sclavagiste a luat sfîrşit o formă istorică a inegalităţii; mişcarea forţelor proprii ale societăţii a născut însă o altă formă a inegalităţii sociale, specifică relaţiilor de producţie feudale. Conţinutul revendicării egalităţii sociale este acum altul, el evoluînd istoric în funcţie de natura noilor relaţii sociale, generatoare de noi forme de inegalitate. Dacă ne-am referi, de pildă, la formularea principiului egalităţii în platforma-program a răscoalei ţărănimii iobage din 1514 conduse de Gh. Doja, observăm că, deşi porneşte de la teza egalităţii originare, naturale a tuturor oamenilor (împrumutată din umanismul popular spontan) şi, ca atare, de la un concept de egalitate abstractă, fenomenele sociale criticate şi negate sînt cele specifice orînduirii feudale (împărţirea nedreaptă a bunurilor materiale, inegalitatea de stare şi de drepturi dintre cele două clase fundamentale ale respectivei orînduiri), iar egalitatea revendicată de răsculaţi este circumscrisă egalităţii cetăţeneşti, civile prin desfiinţarea iobăgiei, asimilată robiei. „Robia — afirmă Doja — nu vine de la natură "[12], ea este potrivnică egalităţii originare, naturale a oamenilor: „Tot ceea ce trebuie să fie comun şi vouă, şi nobilimii, această nobilime revendică în

---

[11] Strabon, *Geografia*, XIV, I, 38.

[12] *Discursul lui Gh. Doja* [1514], în *Antologia gîndirii româneşti. Secolele XV—XIX*, partea I, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 13.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

chip nelegitim numai pentru ea "[13]. Robia și inegalitatea economică atrage după sine inegalitatea și robia politică-juridică, cetățenească. Nobilimea, se exprimă în acest sens Gh. Doja adresîndu-se țăranilor iobagi, „nu vă consideră cetățeni pe voi, țăranii ei, ci vă stăpînește ca și cînd ați fi proprietatea ei "[14]. Țărănimea iobagă era chemată să lupte pentru a impune nobililor feudali „să trăiască în egalitate cu țăranii lor ca cetățeni, nu să-i stăpînească "[15]. Soluția preconizată în vederea instaurării acestei egalități este radicală : Doja cere răsculaților să distrugă „nobilimea blestemată".

În cursul răscoalei țărănimii iobage de sub conducerea lui Horia, Cloșca și Crișan este exprimată, prin *Ultimatumul țăranilor din Zarand...*, adresat la 21 noiembrie 1784, în numele lui Horia, nobilimii din Hunedoara, cerința *lichidării complete a feudalismului* : „Nobilime să nu mai fie" (pct. 2); „posesorii nobili să părăsească o dată pentru totdeauna moșiile nobiliare" (pct. 3), iar aceste pămînturi „să se împărțească între poporul plebeu" (pct. 5). În ce privește statornicirea unei noi ordini sociale, acea „altă lume" după cuvintele unora dintre iobagi, aceștia n-au putut-o contura cu claritate [16].

Conținutul concret și, implicit, *valoarea istorică-teoretică a tezei egalității*, așa cum s-a constituit în manifestările ideologice ale diferitelor mișcări sociale sau în sistemele de gîndire ale ideologilor acestora, vor putea fi determinate prin raportarea transformărilor social-economice și politice pe care le exprimă acest principiu în momentul istoric respectiv la tipul relațiilor social-economice, de producție și la orînduirea politică existentă și pe care le neagă din punct de vedere ideologic și practic politic. Limitelei ideii, respectiv ale revendicării egalității, sînt generate obiectiv de limitele istorice ale mișcării sociale respective.

Pe de altă parte, valoarea istorică a revendicării egalității, revendicare concretizată în sfera forțelor sociale cărora mișcarea istorică respectivă le realizează sau tinde să le realizeze o situație egală în societate, este condiționată de interesele de clasă specifice, particulare ale forțelor sociale care se află în fruntea mișcării istorice respective. În decursul istoriei societății, *realizarea practică a egalității sociale* în planul diverselor ei componente *are un caracter de clasă*.

Din această perspectivă, F. Engels a surprins într-o formulă concisă limitele istorice și de clasă ale revendicării egalității în revoluția burgheză. „Știm acum — arată Engels — că acest imperiu al rațiunii (preconizat de burghezia revoluționară. — *Gh. E.*) nu a fost altceva decît imperiul idealizat al burgheziei, că dreptatea eternă și-a găsit întruchiparea în justiția burgheză, că egalitatea s-a redus la egalitatea burgheză în fața legii, că proprietatea burgheză a fost proclamată unul din drepturile fundamentale ale omului și că statul rațiunii, contractul social al lui Rousseau, a fost tradus în viață, și nu putea fi tradus în viață altfel decît ca republică democratică burgheză" [17].

Conținutul concret-istoric al principiului egalității sociale și caracterul său de clasă sînt două determinări interne ale acestuia, care se condi-

---

[13] *Ibidem*, p. 14.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 15.
[16] *Ibidem*, p. 95—97.
[17] F. Engels, *Anti—Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 19.

ţionează reciproc şi se traduc unul prin celălalt. Manifestarea concretă a unităţii acestor două determinări se va produce în procesul realizării practice a acestui principiu.

Egalitatea, fiind un concept sintetic, îmbrăţişează diversitatea laturilor vieţii sociale şi presupune o multitudine de planuri de realizare. Fiecare orînduire social-economică bazată pe proprietatea privată realizează însă egalitatea socială numai în forme particulare, numai pe planuri strict delimitate, specifice, determinate de tipul concret al relaţiilor de producţie care îi stau la bază şi în conformitate cu poziţia socială şi cu natura intereselor clasei dominante economic şi politic. În societăţile scindate în clase antagoniste, realizarea egalităţii sociale se desfăşoară de aceea în mod parţial, unilateral. Cel mai tipic exemplu îl constituie conţinutul atribuit lozincii egalităţii de către ideologii burgheziei liberale. Egalitatea, revendicată ca drept universal al omului şi cetăţeanului, a fost restrînsă de ei la domeniul relaţiilor politice-juridice, la egalitatea în faţa legii. În perioada de ascensiune a burgheziei, în faza revoluţionară a dezvoltării ei, proclamarea acestei egalităţi avea un caracter progresist, fiind îndreptată împotriva privilegiilor sociale şi politice feudale, dar prin conţinutul său obiectiv egalitatea politică-juridică burgheză se reduce la egalitatea proprietarilor de mărfuri pe piaţa capitalistă independent de natura acestei mărfi : capital sau forţă de muncă, independent de faptul dacă posedă sau nu capital. Ca atare, ea exprimă egalitatea în faţa legii a unor oameni inegali sub raport social-economic.

Realizarea unei situaţii sociale egale, identice pentru toţi membrii societăţii, realizarea egalităţii sociale depline a tuturor oamenilor, este menirea istorică a clasei muncitoare prin construirea societăţii socialiste şi apoi a celei comuniste.

★

Revoluţia şi construcţia socialistă, prin transformările radicale pe care le determină în viaţa societăţii, inaugurează pentru prima dată în istoria omenirii *realizarea practică unitară* a diverselor laturi ale egalităţii sociale. Socialismul restructurează şi organizează *întreaga viaţă socială* în conformitate cu cerinţele principiului egalităţii (acesta exprimînd în fapt, pe o dimensiune specifică, esenţa însăşi a transformărilor social-economice, politice etc. în direcţia socialismului), cuprinde în sfera unor relaţii sociale egalitare totalitatea membrilor societăţii, creînd, în consecinţă, datele unei noi istorii a conceptului de egalitate. Revendicarea egalităţii sociale socialiste reprezintă expresia teoretică a unor tendinţe obiective de evoluţie socială; temeiurile realizării practice a cerinţelor ei rezidă în înseşi datele mişcării istorice obiective a societăţii.

Laturile şi aspectele specifice, concrete ale egalităţii sociale socialiste sînt determinate de esenţa şi de amploarea transformărilor pe care le aduce orînduirea socialistă în existenţa oamenilor. Desfiinţarea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie — sarcina esenţială a revoluţiei socialiste, determinată obiectiv de legile mişcării modului de producţie capitalist — şi statornicirea unor noi relaţii de producţie, caracterizate prin proprietatea colectivă, socială asupra mijloacelor de producţie (în forma proprietăţii de stat, a întregului popor sau în cea a proprietăţii

de grup, cooperatiste) și asupra produselor muncii — transformare considerată de către Marx și Engels a constitui „ruptura cea mai radicală cu relațiile de proprietate moștenite din trecut... "[18] —, constituie factorul determinant al procesului realizării egalității sociale în condițiile socialismului, *baza ei economică*.

Realizarea egalității sociale în socialism este condiționată, pe de altă parte, de transformările din structura socială, produse în urma revoluționării orînduirii economice a societății, în primul rînd desființarea claselor exploatatoare și a privilegiilor lor de clasă (care decurg din situația de proprietară privată asupra mijloacelor de producție) și, drept consecință, a acelui „fapt comun tuturor vremurilor trecute "[19], exploatarea omului de către om, exploatarea unei părți a societății de către cealaltă, a majorității de către o minoritate. Desființarea claselor exploatatoare prin lichidarea bazei economice a existenței lor, a antagonismelor de clasă constituie momentul primar al procesului omogenizării sociale inaugurat de revoluția socialistă, proces care se continuă prin schimbarea naturii celorlalte clase și pături sociale — a țărănimii, a intelectualității — în cursul construcției socialiste, societatea socialistă dobîndind astfel treptat un caracter omogen, unitar. Clasele societății socialiste au o natură socială identică, își bazează existența pe același tip de relații de proprietate, sînt strîns legate prin comunitatea intereselor și a țelurilor pe care le urmăresc.

Latura social-economică a egalității instaurată de orînduirea socialistă constă, așadar, în faptul că mijloacele de producție devin proprietatea întregului popor, toți membrii societății socialiste se găsesc principial într-o poziție identică față de mijloacele de producție colective, participă cu drepturi egale în calitatea lor de proprietari ai acestora.

Orînduirea socialistă îi învestește pe toți membrii societății și cu o altă calitate esențială alături de cea de proprietari colectivi asupra mijloacelor de producție: aceea de producători, transformîndu-i în oameni ai muncii (fizice și intelectuale). Ea a creat și aplică astfel un criteriu unic și general de apreciere a poziției sociale concrete a membrilor societății: *munca*. Munca este numitorul comun social al tuturor membrilor societății. Toți *sînt egali ca oameni ai muncii* și se bucură de aceleași drepturi sociale, participînd la munca colectivă după capacități, pregătire etc. Reflectînd acest proces, tovarășul Nicolae Ceaușescu precizează: „Construirea socialismului asigură membrilor societății condiții de muncă corespunzătoare pregătirii lor, posibilități nelimitate de afirmare a energiei, talentului și aptitudinilor lor creatoare, în țara noastră munca fiind criteriul determinant al poziției individului în societate "[20]. Ideea, fundamentală pentru societatea noastră socialistă, este reluată și cu alte prilejuri: „Fiecare om al muncii — indiferent de locul unde lucrează, de funcția pe care o ocupă în ierarhia socială — trebuie să înțeleagă că unicul criteriu de apreciere a contribuției pe care o aduce la dezvoltarea societății noastre este munca și numai munca — cantitatea, calitatea și eficiența activității sale soci-

---

[18] K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 487.

[19] *Ibidem*, p. 486.

[20] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 124.

ale "[21]. Acest criteriu, prin însăşi esenţa sa, nu conduce la o nivelare mecanică a membrilor societăţii socialiste. Construcţia socialismului este un proces organizat, conştient — trăsături potenţate prin intrarea ţării noastre în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate —, care presupune funcţii de conducere şi de organizare, o ierarhie profesională şi organizatorică. Dar însăşi promovarea membrilor societăţii pe treptele acestei ierarhii sociale are la bază acelaşi criteriu al muncii, pasiunii, energiei şi entuziasmului cu care-şi îndeplinesc îndatoririle; ea nu este legată de privilegii, de atribuirea unor drepturi suplimentare. „Dar oare individul situat pe o scară profesională sau de răspundere socială superioară are un *drept moral* în plus faţă de ceilalţi? Nu. În concepţia societăţii noastre, el are în plus *o obligaţie* "[22].

Prin transformarea tuturor membrilor societăţii în oameni ai muncii, socialismul a introdus noi relaţii de repartiţie, principii noi, socialiste, conform cărora tot ce se produce în cadrul societăţii, întregul venit naţional aparţin celor ce muncesc. Principiile de repartiţie socială în socialism, derivînd din poziţia egală a oamenilor muncii în raport cu mijloacele de producţie, desfiinţează inegalitatea social-economică proprie relaţiilor de producţie bazate pe proprietatea privată inegalitară asupra mijloacelor de producţie: „...O dată cu lichidarea exploatării omului de către om a fost abolit şi principiul capitalist de repartiţie a venitului, generator de profunde inegalităţi sociale..."[23].

Realizarea laturii politice şi juridice a egalităţii sociale în condiţiile socialismului are la bază natura nouă a relaţiilor politice, conţinutul nou al puterii de stat, faptul că ea aparţine oamenilor muncii de la oraşe şi sate. Cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare în alianţă cu ţărănimea muncitoare, prin doborîrea dominaţiei politice a claselor posedante economic şi transformarea ei în clasa conducătoare a societăţii socialiste, a constituit factorul hotărîtor al restructurării radicale a relaţiilor politice pe baza principiilor democraţiei. K. Marx şi F. Engels considerau în acest sens că „ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă" este echivalentă cu „cucerirea democraţiei"[24]. În condiţiile socialismului, toţi membrii societăţii devin cetăţeni cu drepturi depline şi egale, participă activ la viaţa politică, la dezbaterea şi la elaborarea planurilor de dezvoltare economică, la elaborarea legilor, realizîndu-se în practica vieţii deziderатul democraţiei, al unei democraţii politice şi economice.

Socialismul asigură astfel tuturor membrilor societăţii socialiste *o deplină egalitate în drepturi*, fapt subliniat în numeroase rînduri de documentele de partid şi în cuvîntările tovarăşului Nicolae Ceauşescu: „Noi considerăm socialismul drept orînduirea care asigură în fapt, din toate punctele de vedere, egalitatea în drepturi..."[25] a tuturor cetăţenilor în viaţa economică şi politică, creînd condiţii dezvoltării impetuoase a eco-

---

[21] Idem, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 459.

[22] Dumitru Popescu, *«Ierarhia» moralităţii*, în „Scînteia" nr. 7 331 din 5 mai 1967.

[23] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 895.

[24] K. Marx şi F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere*, vol. 4, p. 487.

[25] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, p. 167.

nomiei, științei, culturii, de rezultatele cărora beneficiază toți locuitorii țării, toți oamenii muncii.

Societatea socialistă desființează totodată o altă formă a inegalității, inegalitatea națională, acordînd drepturi depline tuturor oamenilor muncii, indiferent de naționalitate. Pe baza rezolvării în spirit marxist-leninist a problemei naționale, orînduirea socialistă realizează *o deplină egalitate între toți cetățenii patriei noastre.*

Socialismul acordă de asemenea drepturi și posibilități egale tuturor oamenilor în vederea dezvoltării lor cultural-spirituale, de afirmare plenară a personalității și a capacităților lor creatoare, constructive.

Ansamblul acestor transformări constituie esența principiului dreptății, justiției sociale, instaurat de orînduirea socialistă, baza ei obiectivă.

Egalitatea socială realizată de socialism pe plan social-economic, politic, juridic, cultural și național își pierde caracterul îngust de clasă; socialismul nu o mai realizează parțial, în forme limitate la cadrul îngust al anumitor clase, pături și grupuri sociale ca în orînduirile anterioare, fapt determinat, în esență, de natura intereselor sociale ale clasei care se află în fruntea procesului istoric. Emanciparea economică și politică a clasei muncitoare reprezintă o emancipare general-umană, o emancipare a întregii societăți, nu o emancipare parțială. După cum scria K. Marx, „lupta pentru eliberarea clasei muncitoare nu este o luptă pentru privilegii de clasă..., ci pentru drepturi și datorii egale și pentru desființarea oricărei dominații de clasă..."[26].

Realizarea egalității sociale în socialism este însă un proces care se desfășoară în timp, cuprinzînd o întreagă perioadă istorică. Revoluția socialistă nu instaurează automat toate datele egalității sociale și într-o formă plenară. Caracterul egalitar al relațiilor sociale socialiste se adîncește continuu, pe măsura dezvoltării economice a societății, a perfecționării vieții sociale în totalitatea laturilor ei, a adîncirii democrației socialiste, a creșterii nivelului de cultură și a conștiinței tuturor membrilor societății.

În condițiile socialismului, ca primă fază a societății comuniste, se manifestă încă unele aspecte și forme ale inegalității, acele „fenomene de inegalitate economică..."[27] de care amintea tovarășul Nicolae Ceaușescu, circumscrise, în principal, domeniului relațiilor de repartiție determinate de deosebirile dintre diferitele forme ale muncii concrete, de aportul diferit al membrilor societății la munca socială și la crearea venitului național — ca urmare a diferențelor dintre oameni în ce privește capacitățile lor, nivelul pregătirii profesionale și de cultură —, de existența deosebirilor între necesitățile oamenilor etc.

Persistența unor forme de inegalitate în socialism a fost remarcată și dezvăluită încă de K. Marx în *Critica programului de la Gotha*, precum și de V. I. Lenin în *Statul și revoluția*. „Dreptul producătorilor — scrie Marx — este *proporțional* cu munca efectuată de ei; egalitatea constă în

---

[26] K. Marx, *Statutul provizoriu al Asociației Internaționale a Muncitorilor*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 15.

[27] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, p. 895.

faptul că se măsoară cu *o unitate de măsură egală* — munca"[28]. Dar, pentru a servi ca unitate de măsură, ea trebuie determinată după calitatea, cantitatea şi importanţa ei socială. Aici intervine însă inegalitatea dotărilor individuale (fizice, intelectuale), diferenţierile în ce priveşte capacităţile de muncă. „Acest drept *egal* — afirmă K. Marx — este drept inegal pentru o muncă inegală"[29]. Aceste neajunsuri, precizează K. Marx, sînt inevitabile în prima fază a societăţii comuniste, care, datorită nivelului atins al dezvoltării forţelor de producţie, al economiei ei, precum şi datorită necesităţii dezvoltării superioare, în ritmuri tot mai înalte, a societăţii pe baza acumulărilor socialiste, nu poate aplica decît un singur criteriu de repartiţie: „...fiecare producător primeşte de la societate — după ce s-au făcut toate reţinerile — exact atît cît îi dă el.... Aceeaşi cantitate de muncă pe care a dat-o societăţii sub o anumită formă, el o primeşte înapoi sub altă formă"[30]. Acest criteriu este, în esenţa sa, cu totul echitabil, reprezentînd aplicarea unei unităţi de măsură egală pentru toţi conform principiului de egalitate socială, care corelează organic drepturile cu datoriile, concepîndu-le în unitatea lor de sistem.

Este sensul general în care acţionează şi partidul nostru pentru asigurarea unor raporturi judicioase, echitabile între veniturile diferitelor categorii sociale, ţinînd cont în primul rînd de aportul fiecăruia la producţia şi la viaţa socială, avînd drept criterii cantitatea şi calitatea muncii depuse, importanţa şi răspunderea diferitelor activităţi, condiţiile speciale, mai grele de muncă, dar totodată şi de posibilităţile economice ale ţării, de tendinţa obiectivă a apropierii nevoilor membrilor societăţii. Repartiţia socialistă este un aspect definitoriu al echităţii şi al dreptăţii sociale în socialism.

Egalitatea socialistă în domeniul repartiţiei — aplicarea în aprecierea tuturor membrilor societăţii a unui criteriu unic, egal, care ia în consideraţie proporţionalitatea dintre munca depusă şi rezultatele ei — exclude atît parazitismul social, cît şi egalitarismul mic-burghez, nivelator şi nestimulator şi este opusă acumulării unor venituri nejustificate prin muncă proprie. Totodată, partidul se preocupă în permanenţă de reducerea diferenţelor nejustificat de mari între veniturile diferitelor categorii sociale, de îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă a celor cu venituri mici, care constituie o dimensiune umanistă definitorie a politicii sale, a actului justiţiar pe care îl îndeplineşte în istorie.

Realizarea deplinei egalităţi în drepturi între toţi cetăţenii României socialiste — drepturi reale, nu formale, societatea asigurînd ferm condiţiile materiale ale exercitării lor — este „parte inseparabilă din eforturile noastre pentru construcţia noii societăţi, care trebuie să fie o societate a dreptăţii şi echităţii sociale, a frăţiei între oameni, societatea în care fiecare cetăţean să-şi poată manifesta din plin aptitudinile, capacităţile..."[31].

Conceptul de *echitate socială*, larg utilizat în documentele partidului nostru şi în primul rînd în cuvîntările tovarăşului Nicolae Ceauşescu,

---

[28] K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 21.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, p. 20.

[31] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, p. 13.

reflectă o determinare fundamentală a relațiilor sociale în socialism, derivînd direct din esența relațiilor economice, de producție pe care le instaurează noua orînduire, bazate pe desființarea exploatării omului de către om și pe proprietatea obștească, comună asupra mijloacelor de producție, pe colaborarea și întrajutorarea tovărășească.

Conceptul de echitate socialistă este complementar celui de egalitate. El exprimă un ansamblu de valori (de natură politică, juridică, morală etc.) ca determinări esențiale ale relațiilor sociale, de principii de organizare a vieții sociale și de reglementare a relațiilor reciproce dintre membrii societății corespunzător laturilor egalității afirmate de orînduirea socialistă, precum și cerințelor dezvoltării și perfecționării relațiilor sociale socialiste, a întregii vieți sociale în vederea realizării practice tot mai complete a cerințelor egalității.

Condițiile realizării cerințelor echității socialiste sînt subsumate datelor egalității sociale realizate de orînduirea socialistă, dar aceste cerințe exprimă totodată necesitatea perfecționării relațiilor proprii orînduirii socialiste pentru realizarea completă, plenară a principiului egalității ca unul dintre principiile definitorii ale socialismului și comunismului. Corelația respectivă este pusă în evidență cu o deosebită claritate în expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu rostită la deschiderea plenarei C. C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educației socialiste a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiului eticii și echității socialiste și comuniste: „...Victoria socialismului, exproprierea expropriatorilor și instaurarea proprietății socialiste au schimbat baza vieții materiale, au înlăturat inegalitatea economică și politică de clasă, au creat temelia dreptății sociale. Prin aceasta nu am soluționat însă — continuă tovarășul Nicolae Ceaușescu — ansamblul problemelor sociale pe care le implică înfăptuirea plenară a principiilor socialismului și comunismului. De aceea se impune să acționăm în continuare pentru perfecționarea organizării societății, a raporturilor socialiste de producție și a relațiilor dintre oameni, să aplicăm cu consecvență, în toate domeniile vieții sociale, principiile echității socialiste"[32]. Precizarea conținutului principiului echității socialiste este aportul gîndirii marxiste creatoare a partidului nostru. Accentul deosebit care a fost pus asupra acestui principiu în cursul plenarei din 3—5 noiembrie a C.C. al P.C.R. derivă direct din sarcinile constructive (pe planul vieții economice, al relațiilor sociale și al oamenilor înșiși) care definesc noua etapă în care a intrat procesul constructiv al noii orînduiri.

Ansamblul valorilor echității și dreptății socialiste se constituie de asemenea ca norme de activitate socială pentru toți membrii societății, în particular ca norme ale eticii socialiste, fiind utilizate de societate în determinarea și în aprecierea locului și aportului fiecăruia în viața socială, în condamnarea unor fenomene negative, artificiale din diversele sfere ale relațiilor sociale care impietează asupra drepturilor egale ale membrilor

---

[32] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, 3 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 35.

societății sau sînt în directă opoziție cu principiile de organizare socială în socialism. Programul P.C.R. dezbătut în cadrul plenarei din 3—5 noiembrie 1971 constituie astfel nucleul codului moral al membrilor societății socialiste în noua fază istorică de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și pentru înaintarea spre comunism.

Afirmarea deplină a principiilor echității și dreptății socialiste în viața socială, întărirea spiritului de dreptate și de echitate în relațiile dintre toți membrii societății ca cerință morală, concomitent cu dezvoltarea economiei, științei și culturii, cu perfecționarea continuă a întregii vieți sociale pe linia adîncirii democratismului socialist, au ca rezultat o realizare tot mai completă a cerințelor principiilor de egalitate socială, adîncirea caracterului echitar al relațiilor sociale socialiste, crearea condițiilor pentru instaurarea principiilor egalității comuniste între oameni.

DECIZIE ŞI RESPONSABILITATE ÎN CONDUCEREA VIEŢII SOCIALE. IMPLICAŢII ETICE-SOCIALE

DE

GHEORGHE BERESCU

Realizarea complexului program al făuririi în ţara noastră a societăţii socialiste multilateral dezvoltate implică în mod necesar perfecţionarea activităţii de organizare şi de conducere a vieţii sociale, creşterea *responsabilităţii* sociale în procesul de luare şi de înfăptuire a *hotărîrilor* şi a *deciziilor* referitoare la un domeniu sau altul de activitate, valorificarea mai amplă a resurselor materiale şi umane, creşterea competenţei oamenilor.

Corelaţiile cu caracter necesar între responsabilitatea social-morală şi actul de decizie în procesul de participare şi de conducere a activităţii sociale, economice, culturale, în raporturile morale şi în întreaga viaţă cotidiană reprezintă o importantă problemă a raporturilor sociale şi etice, deoarece activitatea umană se poate desfăşura numai prin decizii şi opţiuni, care sînt luate întotdeauna în raport cu un grad mai mare sau mai mic de responsabilitate socială sau morală.

1. CARACTERUL NECESAR AL RESPONSABILITĂŢII SOCIALE ÎN ACTUL DE DECIZIE

Complexitatea factorilor care asigură progresul societăţii noastre şi rolul crescînd al contribuţiei oamenilor în acest proces determină îmbogăţirea actului de decizie şi a responsabilităţii sociale cu noi valenţe şi atribute.

Responsabilitatea este o latură fundamentală a raporturilor sociale şi morale, un element de bază al conştiinţei sociale, ea exprimînd gradul de însuşire a îndatoririlor, luarea unor decizii şi realizarea lor, răspunderea şi controlul pentru consecinţele acestora. La rîndul său, *decizia* — ca proces de alegere între mai multe variante posibile —, atît în actul de

Rev. filoz., 18, *12*, p. 1509–1517, Bucureşti, 1971

conducere, cît şi în procesul de realizare a bunurilor şi în schimbul de activităţi umane în care se confruntă valorile, reprezintă prin excelenţă un act uman, cu toate valenţele şi limitele care decurg de aici.

Datorită faptului că producţia nu poate fi decît un proces social, un loc de primă importanţă revine în mod necesar omului, relaţiilor dintre oameni, particularităţilor acestor relaţii. Oamenii sînt principala forţă de producţie şi este firesc ca ştiinţa conducerii să nu se reducă numai la aspectele conducerii tehnice, ci să se refere şi la aspectul uman al procesului de conducere, la optimizarea posibilităţilor conducerii în interacţiunea dintre om şi mijloacele de producţie.

Metodele matematice şi calculatoarele electronice au un rol enorm în ştiinţa conducerii, dar nu exclusiv. Eficienţa folosirii lor depinde tocmai de luarea în consideraţie a elementului uman în complexitatea sa. Ansamblul de măsuri referitoare la creşterea competenţei profesionale a oamenilor trebuie însoţit de precizări menite să ducă la dezvoltarea unor trăsături ale conştiinţei şi comportării socialiste apte să constituie factori esenţiali în dezvoltarea producţiei şi în îmbogăţirea vieţii şi personalităţii oamenilor.

Într-un sens mai larg, baza obiectivă a creşterii responsabilităţii sociale în etapa actuală o constituie ridicarea nivelului calitativ al economiei, perfecţionarea relaţiilor sociale, procesul dezvoltării democraţiei socialiste. Obiectivele planului cincinal (1971 — 1975) reprezintă noi direcţii ale progresului în sensul preponderenţei eforturilor de modernizare, de aplicare a cuceririlor ştiinţifice şi tehnice. Este concludent faptul că în acest cincinal peste 40% din produsele realizate vor fi noi. De aici derivă responsabilităţi sporite în adoptarea unor soluţii şi hotărîri pentru marea majoritate a celor care creează şi execută. Noi produse înseamnă noi decizii, noi responsabilităţi. Spiritul de responsabilitate este determinat de sferele esenţiale ale activităţii umane, adică de munca pentru realizarea unor obiective complexe care cer competenţă sporită, virtuţi morale, cunoştinţe tot mai bogate, spirit creator în folosirea cuceririlor revoluţiei tehnice-ştiinţifice. Dar asemenea cerinţe de ordin general nu determină în mod automat spiritul de responsabilitate, ci presupun o cunoaştere concretă a realităţilor de către oameni şi o însuşire *conştientă* a răspunderilor. Numai în acest fel pot fi corelate aspectele sociale ale responsabilităţii cu cele individuale. „În abordarea problemei conducerii economico-sociale — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — pornim de la considerentul că în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate avîntul forţelor de producţie, complexitatea vieţii societăţii fac să crească tot mai mult rolul factorului conştient, al activităţii organismelor de stat şi economice chemate să dirijeze întregul efort al poporului, pe baza unui plan unic, pentru progresul şi prosperitatea patriei. De aceea vom acţiona pentru perfecţionarea continuă a conducerii societăţii pe baze ştiinţifice moderne, adoptînd permanent forme şi metode de organizare corespunzătoare cerinţelor în continuă schimbare ale vieţii, asigurînd participarea tot mai largă a maselor populare la luarea hotărîrilor, la adoptarea şi înfăptuirea programelor privind mersul înainte al societăţii"[1].

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 901—902.

Creşterea rolului conducător al partidului în toate sferele vieţii sociale se realizează în procesul complex al activităţii organizaţiilor de partid, care, pe baza cunoaşterii situaţiilor concrete, adoptă hotărîri menite să soluţioneze problemele determinate de dezvoltarea economică, politică şi social-culturală. Elaborarea deciziilor prin dezbaterea largă, prin folosirea experienţei comuniştilor, a oamenilor muncii, a datelor de care dispun în urma analizei în diferite compartimente ale muncii şi vieţii înseamnă o riguroasă metodă de luare a hotărîrilor, o amplă folosire a rolului factorului uman şi o şcoală de formare a oamenilor, a spiritului lor creator, realist, ştiinţific, a atitudinii lor socialiste faţă de muncă, a conştiinţei lor socialiste militante.

Implicaţiile etice-sociale[2] în procesul de elaborare şi de aplicare a deciziei rezultă din *natura* şi din *particularităţile* forurilor care adoptă decizii, din *mecanismul* prin care se adoptă. Implicaţiile depind, de asemenea, de poziţia *social-profesională* a participanţilor, de gradul *responsabilităţii* lor şi de *posibilitatea de a-şi exprima competent şi în mod liber opţiunile*, punctele de vedere care converg spre o decizie realistă, posibil de înfăptuit.

Dezvoltarea democratismului în activitatea de conducere la toate nivelele, sporirea rolului oamenilor muncii în elaborarea şi aplicarea deciziilor reprezintă o latură a conducerii ştiinţifice, eficiente, a economiei şi a vieţii sociale, dar este în acelaşi timp şi o *investiţie morală*, care atestă existenţa unei responsabilităţi evoluate, implicînd noi răspunderi etice, competenţă profesională sporită. Aceasta obligă categorii tot mai mari de oameni să participe la elaborarea deciziei, să opteze pentru soluţiile cele mai eficiente, să aibă iniţiativă în aplicarea lor. Or, tocmai această iniţiativă presupune un plus de responsabilitate. În acest context este de relevat că unul dintre cele mai importante aspecte ale eficienţei deciziei şi ale caracterului ei formativ este *motivarea*, care presupune un act de valorizare a unor atitudini. Ea înseamnă înlăturarea arbitrarului, o verificare a concordanţei unor înclinaţii cu necesităţile societăţii.

Dintre elementele etice-sociale ale ştiinţei conducerii în socialism, *necesitatea acţiunii în raport cu interesele societăţii* se înscrie pe un prim plan. Indiferent de nivelul sau scara ierarhică la care se desfăşoară activitatea de conducere şi de raza de cuprindere a acesteia, abordarea problemelor din unghiul de vedere al intereselor societăţii, încadrarea acţiunii de conducere într-un tot unitar înseamnă folosirea avantajelor societăţii socialiste, evitarea unor greşeli, a unor interpretări departamentaliste. Raportarea în activitatea de conducere la obiectivele de bază ale progresului societăţii permite nu numai o viziune de perspectivă şi o eficienţă sporită, ci şi evidenţierea şi valorificarea unor calităţi morale socialiste, printre care spiritul colectiv, militant, patriotic, responsabil, evitarea subiectivismului, a îngîmfării, nepăsării şi îngustimii de vederi.

Participarea la conducere în sistemul democraţiei socialiste, atragerea maselor largi prin asemenea forme instituţionalizate ca adunările generale ale oamenilor muncii, comitetele şi consiliile oamenilor muncii,

---

[2] Vezi şi Viorel Cornescu, *Conducerea ştiinţifică şi factorul uman*, în *Ştiinţa conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1971.

dezbaterile publice ale proiectelor de legi şi hotărîri etc. reprezintă o cale de valorificare a virtuţilor lor politice-morale, de dezvoltare a acestora. *Expunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste* evidenţiază în mod pregnant legătura dintre participarea la conducere a maselor şi creşterea nivelului conştiinţei lor socialiste. „Participarea celor ce muncesc, fără deosebire de naţionalitate, la conducerea societăţii — se arată în expunere — reprezintă nu numai o dezvoltare continuă a democraţiei socialiste, dar şi o înaltă şcoală politică de educare socialistă, de creştere a răspunderii fiecărui cetăţean faţă de interesele generale ale colectivităţii, ale întregii naţiuni socialiste"[3]. Răspunderea fiecărui cetăţean, stimulată puternic prin şcoala activităţii practice şi prin munca ideologică educativă, reprezintă o importantă componentă a conştiinţei socialiste, o necesitate a întregului proces al luării şi înfăptuirii deciziilor.

2. INFORMAŢII CORECTE ŞI COMPLETE ÎN ACTUL DE CONDUCERE

Dacă, pe planul activităţii de conducere, calitatea deciziei depinde de analiza, interpretarea şi evaluarea informaţiilor, în sfera etosului informaţiile se află nu în tabele şi statistici, ci în sfera conştiinţei, a sentimentelor, a atitudinilor umane. Este evident că în cazul informaţiilor economice o memorie bună o reprezintă calculatorul electronic. În relaţiile umane însă, alegerea judicioasă, opţiunea depind de un alt sistem de date, unele nemăsurabile, şi anume de gradul de conştiinţă.

Pentru conducerea ştiinţifică a proceselor economice şi sociale, pentru dirijarea muncii oricărui colectiv indiferent de mărimea sa, o condiţie *sine qua non* o reprezintă cunoaşterea operativă a elementelor de bază ale activităţii colectivului respectiv. Un comitet de conducere trebuie să cunoască situaţia aprovizionării secţiilor şi a sectoarelor, rezultatele în muncă, economiile obţinute, situaţia desfacerii produselor, calitatea produselor, stadiul de realizare a contractelor etc.; la rîndul lor, conducerile secţiilor şi a sectoarelor, salariaţii trebuie să cunoască deciziile luate, sarcinile ce le revin, forţele de care dispun, elemente de organizare mai eficientă a muncii ş.a.

Pentru a fi utilă, informarea trebuie să fie corectă şi operativă. Aceasta presupune o seamă de *cunoştinţe* asupra modului de a obţine informarea sau analiza factorilor din care rezultă ea, precum şi o serie de *valori morale*.

Printre aceste calităţi sau virtuţi morale, pe un prim plan stă *cinstea*, fidelitatea faţă de adevăr, fără care nu se poate asigura o informare corectă. Cinstea este direct legată de obiectivitatea informării, chiar cînd informarea se obţine prin calculatoare şi aparate ce emit informaţii, întrucît omul este cel care furnizează informaţiile ce intră în calcul. Există de

[3] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste. 3 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971 p. 62.

asemenea verigi intermediare în transmiterea informației. Or, dacă un cadru de conducere care adună informații concrete în problema stadiului realizării unor sarcini de plan nu este corect, apare posibilitatea ca el să transmită mai sus informații greșite despre realizări care nu există în realitate. Aceasta poate duce la decizii greșite; colectivului considerat a fi realizat sarcina i se dau noi sarcini, cînd în realitate el mai are de realizat obiective din vechile sarcini. De aici strangulări de producție, amînări în realizarea a ceea ce e urgent, pierderi materiale și de energii umane nejustificate.

Sistemul de conducere dintr-o unitate va fi cu atît mai eficient, cu cît vor fi mai bine cunoscute nu numai condițiile tehnice, ci și activitățile umane. Este important în luarea unor decizii să se știe cine muncește mai bine și cine mai rău, ce motive creează satisfacții și insatisfacții în colectivul de muncă, ce perspective au oamenii pentru promovare, ce disponibilități sînt pentru perfecționare și asimilare a ceea ce este nou. Lipsa de cunoaștere a contribuției reale în muncă a fiecărui om și, în consecință, retribuirea și aprecierea incorectă determină nemulțumiri, încurajează abuzurile și indisciplina în muncă.

3. COMPETENȚĂ ȘI RESPONSABILITATE

Cunoașterea concretă a atitudinilor umane în elaborarea deciziilor însemnează valorificarea mai amplă a competenței lor și ajută la stimularea responsabilității.

Între responsabilitate și competență există nu numai o strînsă corelație, ci și o sudură organică. Competența lipsită de responsabilitate se poate angaja în acțiuni contrare progresului uman și omenirii. Dar, chiar în activitatea curentă, un om competent, dar lipsit de responsabilitate este, în general, indiferent față de activitatea celorlalți sau față de eficiența activității sale și rar va izbuti să realizeze lucruri de calitate. Dar, firește, nici responsabilitatea lipsită de competență nu este eficace, indiferent de bunele intenții ale cuiva.

Responsabilitatea socială în unitate cu competența devine un factor al progresului, potențează activitatea creatoare a omului și integrarea sa activă în cadrul colectivității, realizarea sa ca personalitate.

Conducerea colectivă, bazată pe valorificarea inițiativelor, pe stimularea responsabilității, are valențe etice deosebite. Pe de altă parte, tendința de a aștepta soluții din partea altora în propriul tău domeniu de activitate duce nu numai la întîrzierea acțiunilor, la tărăgănarea îndeplinirii sarcinilor; încercarea de a transfera unele responsabilități personale către alte forme instituționalizate, colective duce la *restrîngerea răspunderii personale*, la sărăcirea actului de responsabilitate de potențele creației.

Oskar Lange este de părere că, în condițiile dezvoltării democrației socialiste, eficiența deciziilor colective poate să sporească prin aplicarea procedeelor matematice, prin calculele „creierului electronic", care poate analiza competența și preferința optimă în diferite probleme[4]. În acest

[4] Oskar Lange, *Decizii optime. Bazele programării*, București, Edit. științifică, 1970, p. 309—310.

fel, cadrele de conducere și de execuție sînt stimulate pentru dezvoltarea nivelului lor de pregătire profesională, fără care nu pot elabora și aplica soluții competente. Totodată se dezvoltă simțul responsabilității în muncă, spiritul inovator, atitudinea pasionată în exercitarea muncii și față de calitatea acesteia. Este stimulat procesul de întrajutorare și cooperare, respectul reciproc.

Cel puțin deocamdată însă, progresele înregistrate pe plan teoretic și practic în știința conducerii, și în special în teoria și practica luării și executării deciziilor cu caracter economic, nu au dus la un progres asemănător și în cercetarea *locului și rolului factorului uman* în acest proces. Desigur, cercetătorii deciziei economice fac tot mai des referiri la importanța atitudinii și a comportării omului, la însemnătatea și la necesitatea eventualelor sale reacții față de deciziile de conducere a muncii, dar aceste probleme nu-și găsesc în cercetare o corespondență pe măsura importanței factorului uman și în special a zestrei și a valorilor de ordin moral.

Oamenii deci se află întotdeauna în fața unui număr mai mare sau mai mic de informații pe baza cărora au mai multe posibilități de a alege. Or, alegerea variantei celei mai bune presupune o serie de calități umane, și în primul rînd *responsabilitatea*, fidelitatea față de adevăr, competența, detașarea de subiectivism și de arbitrar, spirit inovator și receptivitate față de valorile autentice. Așa cum observă Jean François Hirsch, nici cercetarea operațională nu e „un remediu universal" sau un „manual de rețete magice"[5], tocmai datorită complexității activității umane.

Fiind acte de cunoaștere și de aplicare, atît responsabilitatea, cît și decizia fixează atitudini etice la scară socială și individuală și dirijează comportamentul practic în raport cu însăși forța cu care reflectă cerințele necesare care decurg din progresul moral. Pe această bază, actul de responsabilitate etică ordonează îndatoririle sociale și individuale și totodată le motivează locul și rolul în relațiile practice.

Pentru cercetarea etică, dificultatea constă în separarea și delimitarea proceselor care dau conținut responsabilității și deciziei de alte fenomene similare.

Spre deosebire de informațiile cu caracter economic sau tehnic care constau din elemente ce reflectă cu precădere situații obiective, cele de ordin etic cuprind în însuși corpul de fapte atitudini și aprecieri, judecăți de valoare sau norme indicative. În același timp, actul de opțiune este legat pe plan individual de nivelul de dezvoltare a individului și de capacitatea lui de a recunoaște valorile, de a le distinge de nonvalori. Aceasta este una din sursele diferențierilor dintre oameni în deciziile referitoare la comportamentul lor, o sursă a confruntării permanente pe plan social și individual a opțiunilor față de ceea ce este valoros și nevaloros, înaintat și înapoiat, nou și vechi. Diferențele temperamentale sau caracterologice de ordin psihologic se evidențiază și ele în procesul de selecție; însă ceea ce este cel mai pregnant în calitatea deciziei depinde de raportarea la social, la normele de conduită ale colectivității. Este știut faptul că în etică, mai mult decît în alte domenii ale științei, recunoașterea

[5] Jean François Hirsch, *L'acte de la décision*, în „L'Usine Nouvelle", nr. supl. sept. 1969, p. 250—251.

unei valori nu depinde numai de selecţia individuală a informaţiilor, ci de aprecierea pe care o dă deciziei opinia publică. Eficienţa unei prelucrări creatoare a informaţiei în ştiinţă şi în economie se măsoară după aportul soluţiei la progresul cunoaşterii sau al producţiei, în timp ce în morală eficienţa este dată de recunoaşterea şi de preţuirea atitudinii adoptate.

4. CREŞTEREA ROLULUI RESPONSABILITĂŢII SOCIALE ÎN ETAPA ACTUALĂ

Perfecţionarea muncii de organizare, conducere şi planificare a întregii activităţi sociale, participarea tot mai activă a clasei muncitoare şi a întregului popor la conducerea societăţii reprezintă condiţii esenţiale, obligatorii ale procesului de dezvoltare a societăţii noastre socialiste. Acest proces, desfăşurat sub acţiunea de conducere conştientă a partidului, este strîns legat de atragerea maselor la conducere, de educarea conştiinţei socialiste a acestora, de cultivarea spiritului lor, de responsabilitatea activă, militantă a devotamentului şi abnegaţiei în lupta pentru progresul patriei.

Subliniind elementele de bază ale noii etape pe care o parcurge în prezent societatea socialistă în ţara noastră, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta că „poporul trebuie să acţioneze conştient pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, să-şi făurească în mod conştient viitorul. Aceasta impune luarea tuturor măsurilor pentru intensificarea activităţii ideologice şi educative, activitate care trebuie să aibă un rol tot mai important în formarea omului nou, în dezvoltarea conştiinţei socialiste, în întreaga activitate de edificare a societăţii noastre noi"[6].

În sfera moralei socialiste, atît responsabilitatea, cît şi decizia dobîndesc noi posibilităţi de potenţare şi de verificare a eficienţei lor, atît pe plan obiectiv, cît şi subiectiv. Responsabilitatea etică rămîne un act individual, dar ea primeşte o bază socială în două din coordonatele sale principale: 1) omul din orînduirea socialistă, datorită relaţiilor sociale, este beneficiar al atitudinilor şi al valorilor promovate de ceilalţi, nefiind îngrădit de vechile relaţii de exploatare; 2) actele sale de comportament şi de atitudine nu afectează numai persoana sa ori mediul apropiat în care munceşte şi trăieşte, ci întreaga colectivitate structurată pe natura acelorași interese sociale. Aşa se explică faptul că o atitudine etică înaintată (iniţiativă, eroism în muncă, spirit de colaborare etc.) se bucură de stima şi de respectul întregii societăţi, în vreme ce atitudinile înapoiate (trîndăvia, indisciplina, parazitismul, furtul ş.a.), aducînd în mod obiectiv prejudicii întregii societăţi, sînt sancţionate moral sau juridic după natura lor, întrucît consecinţele se răsfrîng pe o largă arie socială. Dimensiunile sociale ale actului de responsabilitate pun în relief caracterul lui necesar în contextul relaţiilor dintre oameni şi totodată îl obligă pe om să adopte aprecieri faţă de valori şi atitudini morale.

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative. 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 36—37.

Baza principală a creşterii în prezent a rolului responsabilităţii sociale o constituie factori esenţiali ai societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Dintre aceştia, pe prim plan stau relaţiile sociale, dezvoltarea democratismului socialist, creşterea gradului de cultură şi de conştiinţă al oamenilor.

În acest sistem, responsabilitatea este determinată nu prin mijloacele de constrîngere, ci prin exigenţele pe care le solicită munca, participarea la viaţa socială, culturală, familială etc. În acest fel, responsabilitatea nu constituie o trăsătură generală, cu un caracter doar apreciativ asupra actelor bune sau rele întreprinse, ci o raportare concretă a omului la îndatoririle sale de muncă, de perfecţionare continuă, de viaţă social-familială. Aceste îndatoriri decurg din progresul social în general, însă ele au valenţe educative şi prin aceea că sînt în concordanţă cu interesele oamenilor. Obligaţia de a da seamă de faptele, de atitudinile şi de comportarea sa ca factor responsabil este în acord cu interesul fiecărui om de a întreprinde acţiuni şi de a avea atitudini care să fie utile societăţii şi lui însuşi, să fie aprobate de opinia publică şi de propriul său for interior, de propria sa conştiinţă. Expresia cea mai directă a libertăţii ca o condiţie a responsabilităţii sociale şi etice o constituie posibilitatea de asumare a unei răspunderi, de luare de decizii, de stabilire a mijloacelor cu ajutorul cărora se poate realiza scopul general propus. Desigur, în muncă şi în viaţa socială, această independenţă în asumarea răspunderii nu înseamnă dreptul la comportare arbitrară, ci în primul rînd înţelegerea necesităţii. Natura problemelor ce trebuie rezolvate cere nu numai să iei decizii, ci şi să execuţi alte decizii. Referindu-ne la sfera moralităţii putem spune că sîntem în acelaşi timp şi *independenţi* în adoptarea de atitudini şi comportări, dar şi *determinaţi* în a ne impune restricţiile cerute de relaţiile sociale, de legile raţiunii, de normele umane de comportare. Acest gen de „limitare" a independenţei nu înseamnă lipsă de libertate, ci căi necesare pentru realizarea progresului şi a omului ca fiinţă socială dezvoltată, ca esenţă a relaţiilor sociale, adică a omului ca personalitate.

Punerea în valoare a potenţelor responsabilităţii sociale şi activitatea de educare a spiritului de responsabilitate determină luarea în consideraţie a raportului dintre individual şi general. Dacă pe plan personal sentimentul răspunderii se află sub controlul propriei conştiinţe şi depinde de nivelul propriu de dezvoltare, pe plan social general se creează stări calitativ noi ale exigenţelor faţă de respectarea normelor sociale şi etice.

Necesitatea educării oamenilor muncii în spiritul responsabilităţii sociale decurge din faptul că relaţiile sociale noi nu determină în mod automat atitudini înaintate. Responsabilitatea, ca expresie a unor necesităţi şi libertăţi specifice şi conştientizate, îşi sporeşte valoarea atît în actul de opţiune, cît şi în acela de control şi de urmărire a efectelor opţiunii, efecte în parte prevăzute de el.

Responsabilitatea ne apare în acest sens şi ca o latură inseparabilă a *calităţii* deciziei. Omul care are o atitudine responsabilă decide sau apreciază, hotărăşte sau îşi exprimă opţiunea în mod motivat, cu spirit de răspundere ca urmare şi a cunoaşterii a ceea ce este necesar. Valoarea deciziei depinde, prin urmare, de capacitatea omului de a evalua cu cît mai mare precizie conţinutul faptelor, al atitudinilor şi al relaţiilor practice.

Sporirea competenţei tuturor categoriilor de oameni ai muncii constituie în ţara noastră o problemă socială de primă importanţă. *Hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la perfecţionarea pregătirii cadrelor de partid, de stat şi ale organizaţiilor de masă în problemele conducerii activităţii economice şi sociale* şi *Legea privind perfecţionarea pregătirii profesionale a lucrătorilor din unităţile socialiste* subliniază necesitatea îmbogăţirii şi împrospătării cunoştinţelor oamenilor muncii ca condiţie de bază pentru realizarea obiectivelor de progres ale ţării noastre pe calea socialismului şi comunismului.

Eficienţa acestor perfecţionări, urmărită prin aplicarea în practică a cunoştinţelor, se asigură printr-un sistem stimulativ concret, menit să ducă la creşterea responsabilităţii.

Decizia morală se reliefează astfel ca un proces complex şi contradictoriu, în care elementele de cunoaştere şi de apreciere sînt dependente de responsabilitate. La rîndul său, etica responsabilităţii contribuie la educarea atitudinilor concrete în sfera comportamentului. Eficienţa practică nu trebuie să ne determine a vedea în decizie numai un factor reglementator al relaţiilor şi al normelor de conduită, ci şi ca un proces de confruntare a idealului cu realul, de conştientizare a atitudinilor şi de caracterizare prin judecăţi de valoare a manifestărilor efective ale oamenilor. Decizia apare astfel concomitent ca atitudine, judecată, element de cunoaştere şi de selecţionare, proces de constatare şi de valorizare. Prin aceasta, actul alegerii măreşte, la rîndul său, valenţele responsabilităţii, învestind-o cu atribute de cunoaştere, cu proiecţia clară asupra adevărului şi falsului, binelui şi răului. Atît timp cît oamenii trăiesc în societate, orice act de opţiune individuală este încărcată cu atributul răspunderii faţă de social, după normele de conduită statornicite în societate. Existenţa unei legături indisolubile şi ineluctabile a omului cu lumea din afara sa, cu valorile şi cu sancţiunile acesteia măreşte forţa actului individual al alegerii şi dă deciziei încărcătura responsabilităţii. După ponderea şi echilibrul realizat între interesele individuale, sentimentele individuale, capacitatea individuală, pe de o parte, şi interesele sociale, conştiinţa socială, cunoaşterea umană, pe de altă parte, se realizează modalitatea de comportare şi de apreciere în raport cu tendinţele de progres. Firește, existenţa necesară a intereselor personale şi a sentimentelor, precum şi posibilitatea unei relative independenţe a lor faţă de social şi raţional în efectuarea deciziei, creează şi posibilitatea unor opţiuni antisociale, contrare normelor sociale de conduită. Baza eliminării acestora o constituie însă perfecţionarea relaţiilor sociale şi, totodată, cunoaşterea mai profundă de către individ a conţinutului valorilor. Astfel devin posibile atitudini în cunoştinţă de cauză, responsabile şi prin aceasta eficiente.

UNELE CONTRADICȚII ÎN TEORIA PREVIZIUNII ECONOMICE ȘI CĂILE POSIBILE DE SOLUȚIONARE

DE

T. SCHATTELES

Dincolo de discuțiile uneori interesante, alteori sterile, dar mai totdeauna lipsite de rigoare despre „prognoză", „previziunea de perspectivă", „futurologie" etc., se impune analiza atentă și clarificarea noțională a aparatului cu care lucrează sau trebuie să lucreze toți aceia care prin natura muncii lor trebuie „să prezică". În cazul de față ne propunem o confruntare a experienței economistului, cercetător sau practician-planificator, cu rezultatele unor cercetări cu caracter abstract-filozofic privind *logica previziunii*, și în special *paradoxurile acestei logici*. Răsfoind literatura „futurologică" din Occident, rămîi surprins de totala neconsiderare a unor complicate probleme de logică previzională, a căror formulare acută în scrierile a numeroși gînditori economiști a apărut încă de mult, fără ca cineva să se fi sinchisit prea mult de rezolvarea lor.

În privința previziunilor economice, aproape toate problemele principale pe care aici le numesc *contradicții ale previziunilor* au fost formulate încă în 1928 de Oskar Morgenstern (*Wirtschaftsprognose*)[1]. Dar articularea riguroasă a problemelor a fost încheiată prin concluziile sale pesimiste în ceea ce privește *soluțiile* : imposibilitatea unor prognoze științifice în economie, dedusă la vremea sa de Morgenstern, reflecta falimentul „Konjunkturforschung"-ului din Germania și al acelui „Business Cycle Analysis" din Statele Unite, care avea să prevadă prosperitate...pentru anul 1930.

De atunci și pînă astăzi cercetările în acest domeniu au continuat, problema contradicțiilor în prognoză, în general, și în previziunile economice, în special, a fost formulată cu mai multă claritate și s-au definit o serie de soluții formale. Vom examina acestea limitîndu-ne cît se poate de strict la semnificația lor în previziunile din științele sociale.

---

[1] Oskar Morgenstern, *Wirtschaftsprognose*, Viena Springer-Verlag, 1928.

EXPLICARE ŞI PREVIZIUNE

Ne delimităm domeniul: nu ne vom ocupa de ceea ce se cheamă „previziuni istorice" şi al căror orizont transcende uneori orînduirea socială în care sînt făcute, deşi unele concluzii din acest articol ar putea avea referire şi asupra lor. Ne menţinem în sfera de preocupare a obişnuitelor prognoze pe termen scurt şi mediu referitoare la desfăşurarea unor procese sau la modificarea unor comportamente sociale (în speţă economice). Vom studia deci, din punctul de vedere al economiştilor, răspunsurile posibile la vechile întrebări:

— Cum dovedim că o previziune a fost corectă ?

— Care sînt criteriile prin care putem infirma („falsifica") o predicţie ?

— Şi, în general, ce putem considera previziune sau prognoză *ştiinţifică* în economie ?

De fiecare dată în cadrul unei anumite orînduiri sociale date !

În domeniul ştiinţelor sociale putem afirma — şi vom demonstra aceasta — că nu orice predicţie care s-a împlinit a fost corectă din punct de vedere ştiinţific şi, ca atare, nu orice fel de „verificare în practică" a unei previziuni dovedeşte corectitudinea ei. Şi nici infirmarea unei previziuni în practică nu este în sine un motiv suficient pentru contestarea propoziţiilor ştiinţifice pe care se întemeiază. Fatalmente ni se impune şi aici nevoia unei comparaţii cu ştiinţele naturii. În acestea din urmă, o falsificare experimentală înseamnă infirmarea ipotezei-predicţie. Faţă de acestea, ştiinţele sociale prezintă un „paradox" pentru interpretarea căruia vom recurge la schema Hempel-Oppenheim[2], în care *explicarea* legăturii de la cauză la efect şi respectiv, *prezicerea* sa sînt considerate a fi simetrice. Să considerăm un eveniment E produs într-o „structură" în care acţionează legile generale $L_1, L_2, \ldots, L_m$ atunci cînd datele iniţiale ale situaţiei sînt definite prin condiţiile $C_1, C_2, \ldots, C_n$. Schema

$$\frac{\begin{array}{l} C_1, C_2, \ldots, C_n, \\ L_1, L_2, \ldots, L_m, \end{array}}{E}$$

reprezintă acea simetrie dintre explicaţie şi predicţie despre care vorbesc Hempel şi Oppenheim. Diferenţa dintre cele două constă nu în ordinea, ci în momentul în care se face deducţia $[C_1, C_2, \ldots, C_n; L_1, L_2, \ldots, L_m] \rightarrow E$. În cazul explicaţiei, E s-a produs deja; mai mult chiar, informaţiile noastre despre mulţimea de C şi L ar putea fi de dată ulterioară lui E. În cazul unei predicţii, cunoaşterea prealabilă a mulţimilor C şi L ne permite formularea unei ipoteze-predicţie despre E. Situaţia precară a multor prognoze în domeniul ştiinţelor sociale se datorează, probabil, faptului că viteza de desfăşurare a evenimentelor şi încetineala cu care obţinem informaţiile privind condiţiile iniţiale ale evenimentelor sau cauzele care le declanşează (chiar dacă am cunoaşte legile cărora se supun) fac ca numai explicaţiile *ex post* să lămurească uneori cu mai multă claritate eşecurile în prognoză.

---

[2] C. G. Hempel şi Paul Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, în C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, 1965.

Există însă în științele sociale o problemă cu mult mai complicată decît aceea a insuficienței informațiilor privind C sau L. De fapt această situație nu provine din natura însăși a proceselor sociale, economice și a raportului dintre obiect și cercetare. Deosebirea principală, generatoare a contradicției pe care o desemnăm ca *asimetrie dintre explicație și predicție*, derivă din ceea ce se poate numi tipul de realitate asupra căreia formulăm predicții. Să ne oprim puțin asupra acestei probleme, de altfel de loc nouă.

În *toate* științele, predicțiile se fac asupra unor structuri reprezentate prin modele. De fapt, *în modele* facem previziunea. Asemenea modele sînt totdeauna simplificări ale realității, ținînd seama numai de interdependența *unor* factori, toți ceilalți factori fiind considerați stabilizați, invariabili. Este faimoasa condiție de *ceteris paribus* din economia matematică. Dar în timp ce în științele naturii predicțiile se fac în condiții în care (de exemplu în laborator) acești „toți ceilalți factori" sînt practic eliminați[3], științele sociale nu sînt niciodată în măsură să asigure astfel de condiții. De aceea o previziune făcută în interiorul unui model poate fi științific corectă și totuși să fie infirmată, condițiile în care predicțiile ar fi trebuit să se verifice modificîndu-se.

Asimetria dintre explicație și predicție se naște astfel din încălcarea condiției de *ceteris paribus*, fără care modelele reprezentînd structuri închise nu pot fi construite. Laboratorul, desigur, poate crea condiții de izolare, de *ceteris paribus*, în cadrul căreia valabilitatea unei ipoteze-predicție poate fi verificată. Acest lucru nu este valabil în previziuni economice sau sociale în general. Astfel previziunea unui E dedusă din mulțimi C_a, L_a poate să se adeverească însă numai prin transformarea pe parcurs, neluată în considerare, a lui C_a în, să zicem, C_b. Or, dacă această modificare nu ar fi avut loc, E nu s-ar fi produs; este evident că în acest caz „împlinirea" previziunii s-a datorat caracterului ei neștiințific sau, în orice caz, eronat. În cercetările experimentale, dimpotrivă, pare să existe posibilitatea menținerii condițiilor inițiale neviciate.

PREDICȚII CONDIȚIONALE

Primul paradox de care vorbim provine astfel din faptul că, în timp ce atît științele experimentale ale naturii, cît și cele sociale își fac predicțiile în cadrul unor modele închise, științele sociale nu pot asigura condițiile verificării lor, adică nu pot „închide" realitatea ca modelul. Din acest motiv, simetria explicație-predicție își pierde în științele sociale valoarea cvasiuniversală pe care o are în științele naturii.

O cale teoretică, formală de depășire a acestor dificultăți sînt așa-numitele *predicții condiționale*. Ele sînt o formă foarte generală de pre-

---

[3] Nu discutăm aici faptul că nici în științele naturii nu este posibilă întotdeauna o izolare cu caracter de laborator a „celorlalte condiții" sau că în unele științe, ca astronomia, natura însăși performează o astfel de „stabilizare". Ceea ce trebuie reținut este că o astfel de posibilitate există în științele naturii, în timp ce în științele sociale ea nu apare nici măcar accidental, ceea ce nu înseamnă că anumite tipuri de măsurători nu pot da rezultate cvasi experimentale, asupra cărora nu ne putem extinde în acest cadru (vezi T. Schatteles, *Modelul în științele economice*, București, Edit. politică, 1967, p. 33—40).

viziune, dar de eficienţă practică extrem de limitată. A formula o *predicţie* pentru cazul *dacă* anumite *condiţii antecedente* vor fi îndeplinite are o importanţă strict academică. Practic, unei *predicţii condiţionale*, căreia, ce-i drept, nu i se pot face obiecţii formale, îi sînt preferate *prognozele*, utilizabile în acţiuni sociale. O predicţie condiţională înseamnă că E se va produce *dacă* va fi prezentă şi mulţimea de condiţii antecedente A_1, $A_2, \ldots, A_n$. O astfel de predicţie *poate* fi perfect corectă; în ştiinţele naturii, ea constituie punctul de plecare al creaţiilor tehnice.

Am putea spune că *tehnica* înseamnă crearea *artificială*, adică cu „mîna omului", a unor condiţii A_1, $A_2, \ldots, A_n$ despre care ştim („din ştiinţă") că asigură realizarea evenimentului E. Cum, în cazul unor *procese sociale spontane*[4], previziunea cu rost practic, adică prognoza, nu se poate mulţumi cu un „dacă" (pe care nu-l poate crea artificial), apare necesitatea prezicerii şi a acestor condiţii antecedente. Dar fiecare astfel de condiţie A_1 este ea însăşi un eveniment (adică un E), condiţionat, la rîndul său, de o serie de alte antecedente. Şi astfel problema formulării unei prognoze[5] pare să se fi împotmolit într-o problemă de regres infinit. Aceasta este prima concluzie pe care o trag foarte mulţi autori, în special din Occident[6], care, după părerea noastră, se opresc la un aspect de suprafaţă pe care, chiar şi pe căi deductive, îl putem depăşi.

DESPRE CĂILE DE SOLUŢIONARE A „PARADOXURILOR"

Ceea ce am numit paradoxuri ale previziunilor în ştiinţele sociale sînt de fapt contradicţii potenţiale, dar nu în toate cazurile şi actuale ale acestora. Că previziuni corecte *sînt* posibile poate fi întemeiat nu numai pe sentinţe ca „experienţa ne învaţă" sau „viaţa ne învaţă", care ar putea fi adesea eronate şi care nici nu rezistă unei critici metodologice serioase. Ele pot fi verificate *ex post*, prin controlarea gradului de exactitate a definirii condiţiilor, ca şi a condiţiilor antecedente ale evenimentului prezis. Altceva este însă

a) dacă putem identifica tipuri de metode în ceea ce priveşte depăşirea paradoxurilor enunţate şi

b) dacă putem stabili reguli metodologice pentru soluţionarea acestor probleme.

Este vorba aici de un program, în cadrul căruia vom căuta:

i) să identificăm elementele certe în cunoaşterea fenomenelor sociale (în speţă economice) care să ne dea puncte fixe de sprijin în formularea unor previziuni;

ii) să clasificăm şi, ca atare, să discriminăm după gravitate tipurile de efecte deformante de previziune generate de paradoxurile studiate. O astfel de clasificare o considerăm importantă, deoarece anumite deformări, care din punct de vedere strict formal sînt egal de grave, au prac-

---

[4] Vom reveni asupra planului, politicii, „planificării sociale" etc.

[5] De aici încolo vom folosi termenul de *prognoză* numai în sens de predicţii necondiţionale.

[6] Problema, pe care am enunţat-o numai, este amplu tratată de Jürgen Wild, *Probleme der theoretischen Deduktion von Prognosen*, în „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", (Tübingen), Okt., 1970.

tic-pragmatic o valoarea uneori foarte diferită. Altfel spus, sînt previziuni a căror inexactitate este de aceeași natură (fel), dar nu de același grad, la unele lipsa de precizie fiind neglijabilă. Punem astfel problema clasificării după gradul de inexactitate a predicțiilor, separîndu-le pe cele practic semnificative. Vom vedea astfel că în majoritatea cazurilor contradicțiile studiate pînă aici pot fi sistematic depășite cel puțin pentru o însemnată parte a cazurilor[7].

În cele ce urmează vom deosebi trei feluri de previziuni în domeniul științelor sociale, și anume :

1) *predicții condiționale*, care pot fi tratate de fapt ca definiții ale unor legități pentru condiții de *ceteris paribus* ;

2) *prognoze*, care implică previziuni ale modificării condițiilor și antecedentelor și care *strict formal* implică un șir regresiv infinit de previziuni, și

3) *planuri* (sau *politici*), care presupun crearea prealabilă artificială a condițiilor invariabile, „de laborator", în care apoi previziunea să se confirme.

Cele trei tipuri de previziune se deosebesc între ele prin modul în care abordează problema condițiilor de *ceteris paribus*. Primul le consideră asigurate, dar practic nu implică cu necesitate producerea într-adevăr a evenimentului prezis. Al doilea presupune implicit previziunea lor, iar al treilea crearea lor. Vom încerca să evidențiem *semnificația practică* relativă a ipotezelor implicate ale celor trei tipuri de previziuni.

Invariabilitatea condițiilor externe ale structurii în cadrul cărora se face o previziune nu poate fi, bineînțeles, garantată. În acest context trebuie relevat totuși că modificările probabile de condiții sînt de mărime și de intensitate foarte diferită și că, de fapt, în principiu ele sînt prezente și în condițiile de laborator. O totală izolare sau stabilizare a factorilor neincluși într-un experiment de laborator nu e niciodată posibilă. Și nu e niciodată posibilă separarea lor printr-o *creație a tehnicii*, care nu e nimic altceva decît o *construcție întemeiată pe o predicție condițională*. Dar și în tehnică putem observa că „legi ale naturii" care strict formal se contrazic, se pot materializa în creații tehnice diferite, dar care fiecare în parte funcționează perfect. Explicații contradictorii pentru aceeași clasă de fenomene naturale pot duce la creații tehnice (=construcții întemeiate pe predicții condiționale) diferite, dar la fel de bune, deoarece se deosebesc prin numărul și felul condițiilor asociate care sînt stabilizate.

PREDICȚII ÎN STRUCTURI INVARIANTE

Fără îndoială că o eliminare sau atragere mai mult sau mai puțin arbitrară a unor condiții asociate pentru formularea unor predicții nu e decît foarte rar posibilă în științele despre societate. În schimb, există posibilitatea construirii unor modele mai largi de predicție, astfel încît efectul modificării condițiilor rămase în afara modelului să poată fi redus la minim. Aceasta, aparent, ar însemna să cuprindem într-un model „totul".

[7] Este desigur, foarte greu de spus ce înțelegem prin „cea mai mare parte" a cazurilor. Poate cu o altă ocazie vom încerca o delimitare mai riguroasă.

Dar chiar referirea de mai sus la cazul ştiinţelor naturii şi al tehnicii ne avertizează că acest lucru nu este necesar.

Dacă vom trata „natura" ca o unică, imensă şi foarte complicată structură, atunci nici o predicţie în cadrul ei nu ar fi posibilă. Ştiinţa a reuşit însă să articuleze un număr (şi încă unul crescînd) de substructuri ale naturii *cunoscute*, în interiorul cărora legăturile dintre elemente componente sînt cu mult mai puternice şi de un efect mai continuu decît legăturile dintre aceste substructuri. De altfel, diferitele ştiinţe de specialitate sînt o reflecţie a acestor articulări. La rîndul său, în cadrul unei astfel de substructuri de relaţii (formulabile ca „legi") există alte concentrări sau substructuri ş.a.m.d. Există astfel paralel şi ierarhic, interferent sau suprapus, poate fără sistem, un număr de structuri legate mai mult sau mai puţin intens între ele. O predicţie corectă poate fi făcută în interiorul fiecărei astfel de construcţii cu o corectitudine de mare probabilitate dacă o structură conexă nu interferează, provocînd o mutaţie structurală. Creaţiile tehnice iau naştere prin eliminarea artificială a acestei posibilităţi.

Neputîndu-se crea un astfel de artificiu în ştiinţele sociale, nu este totuşi mai puţin adevărat că articularea cunoaşterii noastre pe substructuri caracterizează şi ştiinţele societăţii. Or, într-o astfel de substructură, respectarea condiţiei de *ceteris paribus* este posibilă: cu cît procesul pe care-l prezicem este mai complex reprezentat, cu atît condiţiile adiacente neconsiderate au un efect mai mic asupra predicţiei. Cu un exemplu de model de producţie, de altfel bine cunoscut economiştilor, am vrea să relevăm modul în care considerăm posibilă soluţia problemei analizate.

Să presupunem că un economist dintr-o ţară capitalistă observă o corelaţie foarte strînsă, de o anumită formă, între producţia de aluminiu şi de electricitate. Legătura cauzală nemijlocită nu poate fi totdeauna stabilită, nu se ştie exact în toate cazurile din evidenţa statistică *prima facie* dacă aluminiul a crescut deoarece s-a oferit mai multă şi mai ieftină energie electrică sau, dimpotrivă, cererea crescîndă a industriei de aluminiu a determinat o augmentare a producţiei de energie. Ambele ipoteze sînt verosimile, ca şi aceea a unei relaţii complicate de *feed-back*. Observînd legătura de interdependenţă între cele două variabile şi identificînd o anumită tendinţă, economistul va căuta *să prezică* evoluţia viitoare a producţiei de energie, cunoscînd evoluţia probabilă a producţiei de aluminiu. Prezicerea va putea fi exactă *ceteris paribus*. Or, într-un sistem de producţie, legăturile structurale multiple dintre *toate* ramurile, care determină şi un mecanism mai complicat de interdependenţă între aluminiu şi electricitate, ar putea suferi modificări, neluate în considerare, care să compromită previziunea întemeiată pe ideea şubredă a unui „trend". Un procedeu alternativ ar fi atacarea problemei nu pur şi simplu pe baza unui „trend", ci a unui sistem mai complex, de exemplu un model Leontief.

Modelul Leontief este unul dintre modelele posibile ale aparatului de producţie al economiei naţionale. Or, acest aparat este una dintre concentrările de relaţii care articulează o substructură a unui complex mai mare pe care-l numim „economie" (alături de alte astfel de concentrări, cum ar fi „circulaţia monetară", „cererea de produse" etc.etc.). În această substructură, aluminiul şi electricitatea sînt numai două dintre cele n

ramuri. Fluxul de materiale pentru scopuri productive este reprezentat de o așa-numită matrice tehnologică A de $n \cdot n$ elemente; producția totală de x_i a fiecăreia dintre cele n ramuri e inclusă în vectorul X; partea producției ramurii i care nu e absorbită în procesul de producție e notată y_i ($\leqslant x_i$) și e cuprinsă în vectorul Y al cererii finale (adică după procesul de producție, de exemplu pentru consumul populației). Ecuația matriceală $AX + Y = X$ sau $(E - A)X = Y$ exprimă toate legăturile din cadrul unui aparat de producție static. Dacă acum vom cunoaște („vom stabiliza") apriori toate elementele lui Y, inclusiv necesarul de electricitate pentru consumul populației, atunci, soluționînd ecuația notată, vom putea deduce cantitatea viitoare totală de aluminiu și electricitate. Dacă am fi recurs la o extrapolare statistică simplă, modificările din vectorul X sau Y mai mari decît cele sistematice din trecut ar fi compromis întreaga previziune.

În acest caz putem spune că sistemul producției dispune de un model suficient de complet, încît cel puțin în interiorul aparatului de producție inexactitatea predicțiilor să fie tolerabilă. Dar de data aceasta am fost trimiși la o nouă problemă: cine prezice *toate* elementele vectorului Y? Nu putem intra aici în amănuntele acestei probleme de analiză economică, dar exemplul pe care l-am citat ilustrează suficient de clar faptul că, în anumite limite, modificarea condițiilor permite previziuni corecte *în cadrul aceleiași structuri*. Această din urmă specificare subliniată va mai fi discutată, deocamdată fiind chemată numai să atragă atenția asupra relativității modului în care depășim îngrădirile impuse de condițiile de *ceteris paribus*.

În rezumat: există **unele** procese în economie, pe care le putem reprezenta prin modelele de structură, în cadrul cărora putem face predicții atît de corecte, într-un sens strict tehnic, încît modificările neconsiderate să nu lezeze valoarea pragmatică a prezicerii. Am spus **unele** procese; *în aceste cazuri, despre care nu putem ști apriori cît sînt de rare sau de frecvente, predicția condiționată are valoare de prognoză, cu un rost practic.*

Astfel de predicții presupun însă relații de structură în principal nemodificate. Orice proiectare în viitor de acest tip presupune de altfel prin definiție o structură cu o serie de elemente invariante. În cazul exemplului de mai sus, matricea A prezintă rețeaua de factori invarianți ai sistemului, adică *tehnica de producție* dată. Mici modificări pot fi neglijate, ca și modificările din tehnică, care se desfășoară după legi ușor identificabile. Dar, cînd aceste deranjamente se acumulează, ele determină o *mutație structurală* care *din afară* compromite predicția, care putea fi tot atît de corectă ca și ipotezele fizice pe care se întemeiază construcția unui motor. Numai că motorul a fost creat ca sistem relativ izolat, iar sistemul de producție depinde, de exemplu, și de inventatori. Asupra acestui tip de mutații vom mai reveni, deocamdată trebuind să ne concentrăm asupra valabilității predicțiilor în cadrul unor structuri date cu elemente invariante [8].

POSIBILITATEA PROGNOZEI CORECTE

Prognoza a ridicat astfel, după cum am văzut, problema unui proces regresiv infinit de previziuni. Studiul matematic al fenomenelor economice

[8] De fapt o modificare legică a unor structuri poate fi considerată de asemenea ca avînd o structură invariantă.

şi utilizarea modelelor pe care le-a descoperit economia matematică ne îndreptăţeşte sau ne sugerează o întrebare : oare pot exista între aceste procese infinite unele care să fie convergente ? Această posibilitate, pe care o putem ilustra cu numeroase exemple, scapă uneori autorilor occidentali, care, departe de cercetarea empirică, văd în regresul infinit al prognostizării antecedentelor sursa compromiterii însăşi a previziunilor sociale sau economice. Existenţa unor procese predictive convergente poate fi ilustrat şi cu exemplul modelului *input-output* la care ne-am referit şi de care ne vom folosi din nou mai ales datorită simplităţii sale.

Să presupunem că vectorul Y e „prezis", deci cunoscut. Va trebui să aflăm volumul de producţie totală (cerere finală + consum producţie) al întregii economii naţionale, reprezentat de vectorul X. Într-o primă aproximaţie trebuie să avem $AX + Y = X_1$. Dar X_1 generează de asemenea consumuri productive suplimentare : $X_1 + A^2Y = X_2$. La fel X_2 ş.a.m.d. pînă la „infinit". Dar matricea Leontief A are unele caracteristici matematice extrem de semnificative : fiecare element al său este nenegativ şi mai mic decît unu, iar suma elementelor unei coloane e de asemenea mai mică decît unitatea. Astfel, regresul infinit în procesul de predicţie *a* lui X se întemeiază pe o serie convergentă : $E + A + A^2 + \ldots = (E - A)^{-1}$ şi de aceea soluţia problemei de previziune poate fi obţinută printr-o simplă operaţie de calcul : $(E - A)^{-1} Y = X$ şi astfel problema regresului infinit a ajuns la o rezolvare principial simplă [9].

PLANUL CA PREVIZIUNE

Planurile sînt al treilea tip de previziune, în care se caută respectarea condiţiilor de *ceteris paribus* prin stabilizarea lor artificială, aşazicînd „din afară". Astfel *previziunile* definite ca *sarcini* pentru o anumită structură sînt destinate să fie realizate, deoarece „toţi ceilalţi factori" (în orice caz cei esenţiali) sînt stabilizaţi. Modelul Leontief, de care ne-am folosit mai sus pentru ilustrarea celorlalte două tipuri de previziune, ne poate oferi un exemplu clar în privinţa concepţiei unei previziuni ca plan. Să luăm cele două categorii principale de condiţii externe care trebuie stabilizate : matricea A, reprezentînd invariantele sistemului, şi vectorul Y al „cererii finale". Într-un plan central socialist, A poate fi într-adevăr invariant : nici o invenţie tehnică nu va pătrunde, în virtutea legilor concurenţei în sistemul de producţie, atît timp cît planificatorul nu *vrea* şi, ca atare, nu *ştie* despre aceasta, putîndu-şi adapta previziunile, respectiv sarcinile de plan [10]. Pînă aici vedem deci că un *plan* poate crea condiţii de „laborator", avînd capacitatea să prevină infirmarea unor predicţii (formulate ca sarcini) [11], datorită încălcării principiului de *ceteris paribus*. În cazul vectorului Y, sarcinile-previziune trebuie stabilite anticipat în

---

[9] Pentru înţelegerea cazului în speţă vezi T. Schatteles, *Macroeconomic Models, Economic Growth and The Reality of Planning Practice*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales (Economie)", 1970, nr. 2.

[10] Că aceasta în practică poate duce uneori la o frînare temporară a progresului tehnic nu schimbă nimic asupra esenţei a ceea ce dorim să arătăm, şi anume posibilitatea într-un *plan* de a neutraliza unii factori care ar compromite previziunea.

[11] O sarcină poate fi formulată ca predicţie.

cadrul unui alt model care se referă la elemente de *comportament uman* și nu la un aparat de producție „mort", controlabil direct prin activitatea oamenilor. Vectorul Y reflectă o anumită structură a cererii, prezisă pe baza unor alte modele în condiții de stabilitate monetară. Acum apare următoarea problemă : dacă, în urma unei modificări potențiale a tehnicii, planificatorul este liber să transforme sau nu aceasta într-un progres tehnic actual, în cazul modificării nevoilor sau gusturilor împlinirea unei previziuni în termen de y_i sau x_i nu mai e asigurată. Și cu aceasta am intrat în acel domeniu al previziunii comportamentului social în care apare un nou tip de contradicție previzională, mai importantă, probabil, ca cele tratate mai sus.

MUTAȚII ȘI PREDICȚII REFLEXIVE

În cele de mai sus am încercat să relevăm unele dintre căile de depășire a contradicțiilor inerente previziunilor într-un sistem economic și am ajuns la concluzia că în *unele* cazuri și *între anumite limite* acest lucru este posibil pentru toate cele trei tipuri de previziune, reflectînd trei atitudini față de principiul de *ceteris paribus*. În cazul previziunilor condiționale, există (în anumite cazuri !) posibilitatea construirii unor modele cu condiții externe neglijabile ; *pot exista* prognoze în care procesul regresiv de previziune al condițiilor antecedente este convergent ; există planuri (în socialism) în care putem neutraliza *unele* condiții externe previziunii implicate, iar pentru altele... putem spera că nu se modifică.

În continuare se impune specificarea condițiilor în care „paradoxurile" astfel tratate ale previziunilor se mențin totuși valabile, cel puțin în cadrul tipurilor de previziune tratate.

Caracteristica principală a previziunilor analizate constă în aceea că ele se fac în structuri invariante ; o mutație structurală le poate compromite. Am văzut de asemenea că numai planurile au un control asupra acestor mutații, dar că ele însele pot fi viciate de atitudini de comportament. Rămîn, în consecință, aceste două izvoare majore de falsificarea a previziunilor într-o economie, considerată ca un sistem compus, în parte, din factori materiali dirijabili și, în parte, din comportamente umane în bună măsură în afara unui control direct. Amîndouă sursele de compromitere potențială a previziunilor constituie ele însele structuri în cadrul cărora se fac previziuni asupra propriei lor dezvoltări. Bunăoară, tehnica, ale cărei progrese pot determina modificări de un fel sau altul într-o matrice Leontief, constituie ea însăși obiect de previziuni privind căile și orientările principale ale dezvoltării sale. Dar și în această sferă previziunile care se referă la *felul* dezvoltării se pot formula numai în cadrul structurii date. Mutațiile de structură sînt impredictibile și nici efectul lor de reacție în lanț asupra sistemului economic — o altă structură — nu poate fi prevăzut înainte de apariția lor. În privința modificărilor de comportament putem spune că efectul lor într-o economie neplanificată sau necontrolată îmbracă uneori forme violente. Crizele de supraproducție sînt, probabil, cel mai frapant, deși nu unicul exemplu.

Există un tip special de modificări în comportament care a fost tratat în literatură ca principalul paradox al previziunilor în științele

sociale. Într-adevăr, dacă celelalte paradoxuri sau contradicții ale previziunilor despre care am vorbit (de exemplu imposibilitatea unui *ceteris paribus* absolut și regresul infinit în prezicerea condițiilor antecedente) se deosebesc uneori mai degrabă cantitativ (între științele naturii și cele sociale), ceea ce cheamă *predicții reflexive* sînt caracteristice numai științelor sociale. Cu acest tip de paradox în previziunile științifice ne-am ocupat într-un alt articol [12] și l-am abordat tehnic într-o lucrare dedicată teoriei jocurilor [13]. Astfel nu voi insista asupra amănuntelor acestei probleme, dorind numai s-o încadrez în contextul problemei tratate aici.

Problema poate fi pusă astfel : un economist prevede un eveniment cu condițiile antecedente $M_0 = (m_1, m_2, \ldots, m_2)$. Previziunea este publicată și ajunge la cunoștința agenților procesului previzionat, care acum, cunoscînd rezultatul prezis al procesului, își vor modifica atitudinea. Dar aceasta, la rîndul său, va duce la modificarea rezultatului prognozei, compromițîndu-l din cauza publicării sale. De fapt condițiile antecedente se modifică de îndată ce M_0 a publicat, devenind $M_1 = (m_1, m_2, \ldots, m_n, \ldots M_0)$. Și aici avem un regres infinit de „reflexe" ale obiectului predicției. În lucrările citate și mai riguros într-o scriere mai recentă [14] am arătat că aparatul matematic al teoriei jocurilor asigură în unele cazuri convergența acestor previziuni [15].

Spațiul limitat nu permite detalierea analizei acestei probleme. Am enunțat însă și acest al treilea și foarte important caz de paradox al previziunilor pentru a releva o caracteristică comună a căilor de depășire a lor : se pot identifica mari clase de procese sociale în care contradicțiile inerente predicțiilor, manifestate sub forma unor regrese infinite de previziuni, sînt convergente.

---

[12] T. Schatteles, *Un studiu formal al condițiilor și limitelor previziunii științifice a comportamentului social*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 1.

[13] T. Schatteles, *Jocuri, strategice și analiză economică*, București, Edit. științifică, 1969.

[14] T. Schatteles, *Predictions in Economics : A Game Theoretic Approach* (în curs de editare).

[15] Sociologul progresist american Gordon Welty a elaborat un model topologic în care se poate formula un șir infinit de predicții convergente.

Miron Constantinescu

CERCETĂRI SOCIOLOGICE

1938—1971

COMENTARII LA O NOUĂ CARTE DE SOCIOLOGIE*

DE

HENRI H. STAHL

Cînd ai în faţă un volum antologic cuprinzînd lucrări efectuate pe un atît de lung interval de timp cît este cel scurs între 1938 şi 1971, se cuvine să-i închini mai mult decît o recenzie; căci îţi este dată putinţa să desprinzi sau măcar să încerci a desprinde liniile directoare ale unei cariere ştiinţifice, cu atît mai interesantă de urmărit cu cît se împleteşte cu istoria unei discipline. Într-adevăr, volumul permite o retrospectivă a ceea ce s-a întîmplat cu sociologia românească de-a lungul acestor ultimi 33 de ani, urmărind-o pe linia de dezvoltare a cuiva care a străbătut-o întreagă din anii studenţiei pînă la cei ai deţinerii postului de preşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, mentor al învăţămîntului sociologic, de a cărui activitate depinde deci în bună măsură rezolvarea unor probleme ale acestei discipline.

---

* Miron Constantinescu, *Cercetări sociologice. 1938—1971*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1971, p. 382.

Poate că celui care încearcă o astfel de analiză, el însuşi sociolog cu o lungă experienţă profesională, îi va fi îngăduit să profite de acest prilej pentru a sublinia unele trăsături care altuia i-ar fi scăpat. Îi va fi iertat în tot cazul dacă cu acest prilej va profita pentru a-şi spune părerea cu privire la cîteva probleme esenţiale ale sociologiei, în special cele legate de „profesiunea" de sociolog. Cîteva dintre lipsurile care există încă, din păcate, la unii sociologi de foarte proaspătă şi uneori de improvizată formaţie, vor putea fi indicate cu acest prilej, dînd de gîndit celor pe care îi îndemnăm stăruitor să citească ei înşişi volumul acesta, ca prilej de învăţătură şi de verificare a propriilor lor poziţii.

Îmi îngădui să cred că nici un om de ştiinţă nu are dreptul de a se numi „sociolog" decît dacă îndeplineşte următoarea serie de condiţii, recunoaştem, foarte greu de întrunit, obligatorii totuşi, anume:

a) să aibă la bază o concepţie filozofică foarte clară, pe care să o folosească constant în tot modul său de gîndire. Cu alte cuvinte, să aibă o poziţie *angajată* în marile controverse care se poartă între diversele şcoli sociologice, o poziţie clară, fără confuzii şi nici tentative de a împăca prin compromis teze care sînt şi rămîn contradictorii. Acestei „teorii" se cade a i se acorda „primatul" în orice lucrare ştiinţifică, teoria avînd în plus şi un rost metodologic cert;

b) cunoaşterea legilor de dezvoltare a vieţii sociale îngăduind elaborarea şi purtarea unei *politici sociale*, este necesar ca şi din acest punct de vedere sociologul *să fie angajat* în sensul adoptării deliberate a unei poziţii militante, sociologia lui urmînd a fi închinată promovării valorilor politice la care aderă;

c) sociologul care se doreşte a fi mai mult decît un simplu „filozof social", dezbătînd doar verbal şi „în general" despre „ce este societatea", purtînd, în cazul cel mai bun, savante controverse de istorie a doctrinelor, e dator să ia contact direct şi repetat cu realităţile sociale, făcînd personal investigaţii pe teren cît mai variate şi mai adîncite, realitatea socială fiind singura care dă viaţă teoriilor, acordîndu-le o pondere şi un sens pe care altfel nu le pot avea;

d) dar orice investigaţie directă a socialului implică atacarea multidisciplinară a tuturor aspectelor vieţii laolaltă a oamenilor. Fiecare dintre „zonele" vieţii sociale, fie cele ale structurii economice, fie cele ale suprastructurii, alcătuiesc domenii de cercetare specializate, dotate fiecare cu cîte o disciplină socială particulară. Munca de sociolog fiind deci o muncă de „generalist", iar nu una de specializare în cadrul restrîns al unei singure discipline sociale particulare, sociologul trebuie să fie deplin stăpîn nu numai pe una dintre aceste discipline, oricare ar fi ea: economie politică, demografie, geografie umană, psihologie socială, drept, politologie etc., ci pe cît mai multe dintre ele. În tot cazul, despre ele trebuie să aibă suficiente cunoştinţe teoretice şi deprinderi practice, încît să-şi asigure posibilitatea de a le „suda", făcîndu-le sinteza. Sociologia nu e altceva decît tocmai viziunea globală a acestui fenomen „global" care este societatea şi nimeni nu e „sociolog" dacă nu e pregătit pentru a înţelege „globalul";

e) sociologul e dator să folosească în lucrările lui cea mai avansată metodologie şi cele mai noi tehnici de lucru; ceea ce în vremea noastră implică folosirea procedeelor matematice;

f) în sfîrșit, sociologul, care vrea să depășească etapa de simplu „operator de anchetă", trebuie să știe a fi „organizator de echipe interdisciplinare", șef de orchestră al unor vaste campanii de investigații sociale, cuprinzînd zeci, sute și uneori chiar mii de participanți.

În comentarea cărții de față, deși ne vom impune să nu depășim marginile stricte trasate în studiile cuprinse în aceste 360 de pagini, ne vom referi și la alte informații din care putem trage unele învățături.

Să reluăm deci schema mai sus arătată a „condițiilor" de existență a unui sociolog, subliniind mai întîi faptul că toate studiile republicate în acest volum fac dovada existenței bazei filozofice a materialismului istoric, afirmată și folosită efectiv încă din lucrările de studenție, adică dintr-o vreme cînd o atare poziție atrăgea după sine destule primejdii, continuată apoi în lucrările de maturitate, necontenit scopul urmărit fiind cel de a clarifica și dezvolta materialismul istoric în așa fel, încît aplicarea lui în cercetările de sociologie concretă, făcută, desigur, cu toată rigoarea, să nu fie totuși o repetare mecanică a ceea ce se știe, teoria marxistă fiind deci concepută ca avînd o înaltă valoare euristică, mereu capabilă de adîncire.

Materialismul istoric, punînd astfel la îndemîna tuturor disciplinelor sociale „fondul de aur al ideilor, al categoriilor și al noțiunilor sale", oamenii de știință socială, „examinînd noile date prezentate de diferitele științe istorice și sociale, studiind noua realitate istorică și socială, au datoria de a elabora, pe făgașul creat de marxism-leninism, noile instrumente de cercetare corespunzătoare noii epoci, noile concepte și categorii, noile idei".

În acest sens, volumul cuprinde cîteva studii de metodologie care izbesc prin sublinierea unor principii și noțiuni care, la alți gînditori marxiști din țară, nu sînt destul de limpezi. Astfel, în studiul intitulat *Fapte, fenomene și relații sociale* e atacată problema determinării domeniului de cercetare propriu al sociologiei. Schematizată, poziția adoptată e următoarea : e neîndoielnic că viața socială constă în *fapte*, care „se exprimă, pe plan istoric, ca *evenimente*", acestea fiind singurele pe care le întîlnim în cercetarea directă. Dar aceste fapte se deosebesc între ele prin ponderea pe care o au în dezvoltarea societății. Deseori părtașii lor apreciază greșit această pondere, ceea ce ulterioara dezvoltare istorică o dovedește : fapte considerate importante de către contemporanii lor se arată a nu fi avut consecințe ; pe cînd, dimpotrivă, altele, aproape nebăgate în seamă la vremea lor, se dovedesc a fi fost hotărîtoare, fiind adevărate puncte „nodale". „Faptul" social urmează deci a fi deosebit de aprecierea pe care o au cei care participă la el. „În această privință este necesară neta distingere între faptul social și *opinia* despre faptul social ; opiniile sînt diferite în raport cu clasele și grupurile sociale, cu persoanele, iar confruntarea lor cu realitatea obiectivă este singura care dă măsura valabilității lor. În cercetările sociologice această distincție este, metodologic și practic, esențială". În fond, doar cei ce gîndesc pe linia unei juste cunoașteri a „direcției istorice" de dezvoltare pot aprecia corect valoarea de „eveniment" a faptelor contemporane.

Aceste fapte sociale, în măsura în care se împletesc într-o curgere continuă, grupîndu-se în complexe de fapte, constituie realități de altă natură, denumite „*fenomene sociale*". La rîndul lor, ele ridică o serie de noi

întrebări cu privire la corelația ce există între ceea ce este *esență* socială și *conștiință* socială. Problema urmează a fi abordată într-un mod nou de către sociologii marxiști, examinarea relației dintre „esența socială" și „existența socială" fiind necesară pentru aprofundarea conceptelor fundamentale ale teoriei materialiste a istoriei.

Fenomenele sociale dezvoltîndu-se istoric potrivit unor anume legi, avînd deci o *direcție*, este deci posibilă și prognoza lor sociologică. Pe de altă parte, fenomenele sociale, care nu se pot reduce în nici un caz la cele de psihologie, au diferite grade de amploare, potrivit masei de oameni care participă la ele și potrivit duratei lor în timp, ceea ce din nou impune o anume metodologie de cercetare. Cît despre cauzalitatea lor, sociologul modern trebuie să știe că la rădăcina lor stau *relațiile dintre grupurile sociale*, în primul rînd clasele sociale, dar și alte unități sociale. Pentru a nu lucra în confuzie, trebuie ca sociologul să aibă clar în minte o schemă generală a ce este „societatea", distingînd între ele următoarele concepte : „*organism social de producție*", care cuprinde *modul de producție* ; precum și *structura economică*, bază a vieții sociale, care de asemenea cuprinde ansamblul *relațiilor economice*, precum și o serie de *relații sociale secundare*.

Întreg acestui organism social de producție i se adaugă o *structură* juridică și politică, precum și forme de *conștiință socială* (științele umanistice, morala, literatura, artele, religia).

Abia toate acestea laolaltă formează ceea ce se numește *formațiunea social-economică*, care este deci „mult mai largă și decît baza tehnico-materială, și decît baza social economică, ea cuprinzîndu-le pe acestea și, în plus, toată suprastructura societății, cu toate instituțiile sale și cu toată dezvoltarea sa pe planul conștiinței sociale". „Realitatea socială, în totalitatea sa, cuprinde atît existența socială, cît și conștiința socială".

Autorul accentuează în special importanța „relațiilor de producție, pentru că, după părerea noastră, sociologia se ocupă în primul rînd de relațiile sociale, al căror miez sînt relațiile de producție. Dar miezul nu coincide cu toată substanța. Relațiile de producție formează domeniul de studiu al unei științe distincte, economia politică. Pe noi ne interesează în cercetarea sociologică tot ansamblul relațiilor sociale — relațiile economice, cele juridice —, foarte importante deoarece se referă la relațiile de posesiune și de proprietate, precum și cele de conștiință etc. Deci tot ansamblul acesta al relațiilor, cu toate implicațiile, legăturile foarte fine, complexe, formează un țel, un domeniu de cercetare pentru sociologie".

Așadar, tema de bază a sociologului marxist este cea a studierii „faptelor", „evenimentelor" și „fenomenelor sociale", el trebuind să știe că acestea, deși în cursul unei cercetări directe făcute pe viața contemporană apar ca „momente distincte" și „separate ale curgerii istorice", deci ca „discontinui", sînt totuși „istorice", „discontinuitatea fiind și ea un moment al continuității istorice".

Pentru a avea o justă viziune a socialului, sociologul se cade a fi deci și un „*istoric*". Autorul pe care-l comentăm face simțită în toate lucrările sale această pregătire istorică a sa. Încă din lucrarea, prezentată la licență, *Cauzele răscoalei lui Horia* (1938), îmbinarea sociologiei cu istoria socială este clar afirmată. Și același lucru se poate spune despre seria de lucrări de istorie publicate ulterior (o parte dintre ele în colecția „Bibliotheca Historica Romaniae", înființată și condusă împreună cu

prof. C. Daicoviciu), care toate denotă o informație și o formație sociologică certă.

Relația strînsă dintre sociologie și istorie constituie de altfel și tema unei comunicări făcute la Congresul internațional de științe istorice care a avut loc la Moscova în august 1970, în care, făcîndu-se distincția necesară, pe de o parte, între reconstituirea fenomenelor obiective social-istorice, care urmează a fi întotdeauna operată în cadrul conceptului de „structură", așa cum l-a definit Marx (adică dublă structură, la bază o structură economică și o suprastructură derivată) ca pe un fenomen global supus necontenit unui proces de dezvoltare dialectică, și, pe de altă parte, necesitatea de a supune această realitate obiectivă, odată reconstituită sau constatată, unei analize științifice menită să-i stabilească regularitățile și legile. Se precizează astfel rolul „științelor sociale" atît istorice, cît și sociologice. Vechii teze a „istoriei" care nu s-ar ocupa decît de „evenimente", spre deosebire de „sociologie", care ar avea drept scop doar studiul „generalului", i se opune deci afirmația că atît istoria, cît și sociologia au a se ocupa deopotrivă atît de individual, cît și de general.

A face însă istorie socială sociologică, a sta pe poziția teoretică, clar subliniată de către autor, atunci cînd spune că „structura de clasă a societății românești în diferite timpuri, schimbările care au intervenit în compoziția socială a țării au fost continuu în centrul atenției noastre" atrage după sine și obligația de a face apel și la o altă știință socială de bază, care este cea a *economiei politice*.

Într-adevăr, structura socială nu poate fi analizată decît de către un economist. A fi sociolog fără a fi simultan și economist nu e cu putință.

Dar reușita unei analize sociologice a unor structuri și procese sociale depinde de ce anume economie politică este vorba și, în plus, dacă în cercetările de economie gîndirea sociologică se face simțită sau nu.

În volum sînt cuprinse cîteva studii demonstrative în această privință, a sudurii cercetării sociologice cu cea de economie politică; or, ar fi greu să afirmi despre ele că ar fi exclusiv economice sau exclusiv sociologice, atît de îmbinate sînt cele două discipline. De pildă, studiul *Lupta pentru stabilizare* cuprinde capitole substanțiale despre „monedă" și „finanțe", concepute însă în cadrul unei problematici sociologice, anume în cadrul unui „proces social de durată", constînd într-o „luptă socială continuă împotriva tuturor încercărilor de a răsturna noua orînduială în viața monetară și financiară a țării", așa cum a fost instaurată prin reforma monetară din 15 august 1947.

De aici și importanța pe care autorul o acordă problemelor de metodologie economică în studii speciale, cum sînt, de pildă, *De ce „critica economiei politice"?* și *Metoda de investigare socială a lui V. I. Lenin*.

Dar nici stăpînirea istoriei și nici a economiei politice nu sînt încă suficiente unei bune sociologii, căci în afară de o „bază economică" societatea cuprinde și fenomene de suprastructură. Făcînd clară distincție între „existență" și „conștiință" socială, aducînd hotărîtoare argumente împotriva greșitei tendințe, manifestată în special de sociologia americană, de a reduce sociologia la o psihologie socială, nu e mai puțin adevărat că și fenomenele de reflectare a realităților sociale în conștiința oamenilor au o importanță deosebită.

Această teză este şi ea foarte clar arătată. De pildă, în studiul *Sociologia şi ştiinţele educaţiei*, se arată de ce „ştiinţele educaţiei trebuie să devină ştiinţe ale acestei forţe propulsive extraordinare care este educaţia în lumea contemporană", ţinînd seama mai ales de „revoluţia ştiinţifică-tehnică" actuală şi de posibilitatea pe care o avem de a face „prognoze" sociale. Cunoscînd direcţia în care se dezvoltă societatea, putem şti şi de ce pregătire vor avea nevoie tinerii pe care îi formăm acum pentru a intra în viaţa socială peste un anume număr de ani.

Problemele educaţiei sînt deci de conceput nu numai ca un „fapt social", aşa cum o ştiu şi sociologii burghezi, ci şi ţinînd seama de „finalitatea" ei, dat fiind că „educaţia nu este numai un produs social. Ea este în acelaşi timp, în concepţia marxistă, leninistă, şi o *forţă propulsivă socială*, un impuls social".

În fond este deci vorba de *integrarea socială a tineretului*, problemă complexă, de sociologie, dar şi de politică şcolară, aşa cum autorul a încercat pentru prima oară în ţara noastră, încă din 1958, să o lămurească, procedînd la „întocmirea unei balanţe a tineretului", elaborînd un „model" care cuprinde întreg sistemul nostru şcolar cu indicarea felului în care masa întreagă a cohortelor noastre şcolare urmează a se distribui pe diversele trepte şi ramuri de învăţămînt, de la cele elementare pînă la cele profesionale şi superioare.

Deopotrivă sînt ţinute în seamă şi aspectele tehnice ale învăţămîntului în sine la toate nivelele, studiul *Sociologie, ergonomie şi învăţămînt* avînd scopul de a găsi soluţii optime pentru aplicarea unor principii „ergonomice" în învăţămînt cu ajutorul unor studii interdisciplinare, la care ar participa reprezentanţi ai ştiinţelor biologice, tehnologice şi sociale, în special „aportul sociologiei fiind esenţial" în această acţiune de organizare a învăţămîntului, care în fond trebuie să răspundă la problema „eficienţei" sale, adică să aducă o contribuţie la sporirea venitului naţional, problemă care de altfel a şi fost luată în studiu de către o comisie anume organizată în acest scop.

Integrarea socială a tineretului are şi aspecte de psihologie şi de etică socială, care nu numai că nu sînt negate, ci, dimpotrivă, sînt valorificabile în mod deosebit, de asemenea în cadrul unei concepţii sociologice. În acest sens, problema *Responsabilităţii sociale* este analizată în complexul unui „sistem de relaţii sociale", demonstraţie clară a chipului în care problemele de psihologie socială trebuie să-şi găsească locul într-o sociologie ştiinţifică.

Aceasta înseamnă că atacarea oricărei probleme sociale implică şi stăpînirea unor cunoştinţe adîncite de „psihologie socială", de „pedagogie socială", precum şi de ştiinţa organizării vieţii sociale, adică de „politică socială" propriu-zisă.

Metodologic vorbind, rezultă din toată seria de studii arătate necesitatea stăpînirii de către sociolog a unei serii de discipline sociale, ceea ce are drept consecinţă obligaţia de a organiza echipe interdisciplinare, principiu permanent afirmat de autorul lucrării, principiu care antrenează însă şi datoria sociologului de a fi el însuşi pregătit interdisciplinar.

În exemplificarea acestui principiu şi pentru lămurirea în acest sens a tuturor „sociologilor" din ţară, organizarea unor simpozioane metodologice s-a dovedit necesară, aşa cum rezultă din studiul *Metode şi tehnici*

ale sociologiei. Problema tehnicilor de anchetare și de analizare a fenomenelor sociale concrete a fost ea însăși atacată tot într-un sens creator și militant, ca o luare de poziție fermă față de unele neînțelegeri ale problemei, socotite dăunătoare dezvoltării științelor sociale de la noi. Semnalăm astfel din nou combaterea acelei greșeli, prea deseori întîlnite, de a confunda sociologia cu psihologia socială, de a reduce investigația socială la tehnica sondării opiniilor prin tehnica formularelor de anchetă, procedeu sumar, mult inferior tehnicii „convorbirilor adîncite" și, în plus, care induce în eroare pe cei care nu țin seama de faptul că „opinia" este o reflectare a unei „existențe" și că deci ea nu poate fi înțeleasă corect decît prin simultana cunoaștere și a existenței, care urmează deci a fi supusă unei investigații pe alte căi decît ale formularului statistic, analizîndu-se ansamblul complex al întregii formațiuni sociale, cea economică de bază și cea suprastructurală.

Autorul merge însă mai departe decît luarea aceasta de poziție față de problemele, am putea spune, „clasice" ale oricărei metodologii, pledînd convingător și pentru folosirea unor procedee de analiză care abia în ultima vreme au ajuns a fi elaborate suficient de bine încît să poată fi aplicate cu folos. Astfel semnalăm studiile *Aplicarea teoriei grafelor la studierea procesului de urbanizare* și *Unele remarci cu privire la evoluția științelor sociale și a științelor matematice.*

Interesul purtat față de asemenea probleme de metode și tehnici de cercetare se vădește și prin studiile în care se procedează la o analiză istorică a sociologiei concrete de la noi din țară de la primele ei începuturi și pînă azi.

O întreagă parte a cărții cuprinde cinci studii, grupate sub titlul comun de *Priviri asupra sociologiei românești*, din care se poate desprinde foarte clar poziția adoptată de către autor în special față de sociologia românească, pe care nu o confundă cu „școala sociologică de la București", ci o vede dezvoltîndu-se pe diverse linii, dintre care cea marxistă ajunsă astăzi a fi unanim adoptată. Față de școala creată de profesorul Gusti, problema „valorificării experienței" ei este clarificată astfel: teoria profesată de Dimitrie Gusti nu rezistă unei critici făcute temeinic și ea nici nu a fost primită, nu numai de autorul acestei lucrări, dar nici de un alt grup de sociologi mai mult sau mai puțin înrîuriți de gîndirea marxistă. În schimb, din tehnicile de investigare elaborate de acea școală, sînt de reținut unele principii fecunde. Astfel, de pildă, necesitatea absolută a sociologului de a lua contact sistematic cu realitatea socială pe calea investigațiilor de teren; organizarea muncii de investigare sociologică prin echipe interdisciplinare; antrenarea în asemenea cercetări a studenților în sociologie, investigarea sociologică fiind cea mai bună cale de formare pedagogică a investigatorilor sociali.

Subliniem faptul că profesorul Gusti organiza încă din 1925 asemenea anchete „monografice" cu studenții seminarului său de sociologie. Dar la ele participau benevol doar un număr restrîns de studenți. Tentativa tîrzie de a antrena în cadrul „serviciului social" masa cea mare a tuturor studenților a eșuat, fiind de îndată suprimată o dată cu instaurarea dictaturii fasciste. Profesorul Miron Constantinescu a reușit însă ca o dată cu reînființarea catedrei de sociologie a Facultății de filozofie din București să antreneze în cercetări de teren totalitatea studenților săi încă din anul I

de studii, ceea ce reprezintă un pas important de înaintare pe un drum care se adevereşte a fi extrem de util şi de necesar : îmbinarea învăţămîntului cu cercetarea ştiinţifică, îmbinarea teoriei cu practica. Ceea ce devine cu atît mai interesant, cu cît temele pe care le abordează echipele de cercetare universitare sînt mai legate de problemele de bază ale actualităţii. Astfel alegerea temelor de cercetare arată nemijlocit care este poziţia sociologului faţă de aspectul politic al disciplinelor sociale, atitudinea lui militantă.

Se ştie că problema aleasă ca temă centrală a acestor investigaţii este cea a „procesului de urbanizare", declanşat de industrializarea ţării şi, în paralel, de cooperativizarea socialistă a agriculturii. Argumentarea care a dus la alegerea acestei teme centrale şi modul cum au fost organizate an de an aceste cercetări de sociologie concretă sînt amplu arătate în studiile cuprinse în volum, precum, de pildă, *Procesul de urbanizare în Republica Socialistă România*.

Să ne fie îngăduit a crede că acestui aspect al problemei se cuvine să-i acordăm o deosebită preţuire. Sîntem convinşi în ceea ce ne priveşte că dezvoltarea sociologiei noastre în această direcţie este cea mai fecundă nu numai ca virtuţi teoretice, ci şi ca eficienţă practică imediată. Sociologia, cu diversele ei ramuri, are în ziua de azi posibilitatea de a se face efectiv utilă dacă este corect pusă în slujba unei politici sociale juste. Numai că a organiza cercetări de teren în condiţii bune nu-i este dat decît aceluia care el însuşi ştie să facă asemenea cercetări, care are deci experienţa necesară, obţinută prin efectivă cercetare personală.

Iată de ce socotim extrem de important grupul de studii cu care se deschide volumul, care cuprind cinci asemenea studii înfăptuite de autor în perioada cînd era încă student sau doctorand al vechii catedre de sociologie.

Evident, temele abordate erau cele pe atunci aflate în miezul problemelor sociale. Astfel *Procesul de sărăcire în Oarja-Argeş*, monografia satului *Bogaţi din Dîmboviţa*, *Sepreus, un sat de agricultori din şesul Tisei*, *Corbeştii* (*comuna Pietriş, judeţul Arad*) sînt mărturii nu numai ale pregătirii multidisciplinare a autorului lor, ci şi ale clarei lui poziţii luptătoare pentru demascarea unor stări de fapt care încă de atunci arătau situaţia de criză socială în care se afla ţara şi căile prin care această criză putea să fie depăşită prin mişcarea revoluţionară care a dus la instaurarea puterii populare după al doilea război mondial.

E interesant de semnalat în special studiul *Cercetări sociologice despre exodul rural în România în perioada 1937—1939*, care denotă că încă din tinereţe autorul s-a preocupat de elaborarea unei viziuni de sinteză a problemei sociologiei. Tema aleasă pentru acest studiu, pregătit a fi o comunicare la Congresul internaţional de sociologie ce urma să fie ţinut la Bucureşti, dar care nu s-a putut ţine, date fiind împrejurările internaţionale cunoscute (adăugăm că autorul comunicării se afla el însuşi deţinut în închisorile fasciste), este o temă care prevesteşte actualele cercetări : „exodul rural" este de fapt forma încă rudimentară, în condiţiile mizeriei rurale şi a neindustrializării ţării, a unui proces social astăzi dominant, cel de „urbanizare".

Pe o linie clară, dezvoltarea gîndirii şi activităţii ştiinţifice a autorului merge deci în paralel cu dezvoltarea însăşi a vieţii noastre sociale, cu o neabătută consecvenţă.

Poziţia sa este arătată sintetic în finalul *Cuvîntului înainte* cu care începe volumul, din care găsim necesar să reproducem, în încheiere, cîteva rînduri : „Istoria doctrinelor sociologice îşi are însemnătatea sa în elaborarea teoriei sociologice ; dar generalizarea şi inferenţa teoretică decurg în principal din cercetările directe asupra realităţii sociale. De aci îşi trag seva, aci îşi revarsă roadele. Am afirmat întotdeauna primatul teoriei, pentru că fără o ipoteză teoretică prealabilă, fără conceptele şi categoriile epistemologice corespunzătoare, fără confruntarea permanentă a practicii cu teoria, nu se pot desfăşura valabile cercetări empirice".

„Dar *scopul final* al cercetării sociologice este acţiunea ; nu acţiunea reformistă socială (în sens gustian), ci *acţiunea revoluţionară*, care contribuie la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate".

„Rolul sociologiei marxist-leniniste este acela de a descifra dezvoltarea realităţii sociale, de a elabora prognoze ştiinţifice şi de a schiţa unele soluţii posibile pentru forurile de decizie în sensul înfăptuirii acestui ţel măreţ".

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

COMPONENTA GEOGRAFICĂ ÎN ENCICLOPEDISMUL LUI DIMITRIE CANTEMIR

DE

DAN BĂDĂRĂU

În decursul anilor, istoricii noştri, referindu-se la anumite opere principale ale lui Dimitrie Cantemir, precum este *Istoria imperiului otoman*, şi practicînd un travaliu de asimilări arbitrare, au încercat să-l prezinte pe cărturarul nostru ca pe un pur istoric. Scopul lor istoricii români au căutat să-l atingă hotărînd că restul moştenirii cantemiriene, rămas străin acestei asimilări, ar avea un caracter întîmplător, oarecum exterior vederilor de bază ale creatorului ei, şi că ar prezenta o valoare cu totul secundară. Aplicînd o aceeaşi metodă exclusivistă şi forţată şi fixîndu-ne atenţia, atunci cînd trecem în revistă vasta operă a lui Dimitrie Cantemir, asupra celebrei scrieri intitulate *Descriptio Moldaviae*, s-ar putea ajunge la concluzia echivocă potrivit căreia Cantemir ar fi în primul rînd un geograf şi numai în mod secundar un istoric, un logician, un moralist etc.

Realitatea este cu totul alta. Fiu al secolului său, adînc pătruns de spiritul umanist al Renaşterii, principele-cărturar manifestă preocupări universalizante, de enciclopedist, în concordanţă şi cu starea încă de nediferenţiere a cunoştinţelor omeneşti în acel secol. Nu uităm, într-adevăr, că ivirea ştiinţelor particulare, separate în chip clar unele de altele, reprezintă un proces de lungă durată, pe care îl aflăm încă în stare născîndă în perioada umanismului renascentist şi care de-abia se ghiceşte în timpurile în care Cantemir gîndeşte şi scrie. În aceste împrejurări îşi face loc celebra clasificare a lui Descartes, concretizată în arborele ştiinţelor, unde metafizica înfăţişează rădăcinile, fizica trunchiul, iar celelalte discipline, în curs de formare, alcătuiesc crengile cu rămurelele lor. După cum se vede, metafizica, considerată ca ştiinţă supremă, este ceea ce dă hrană şi deci viaţă tuturor disciplinelor; în lipsa acestei seve, care pătrunde totul, orice ştiinţă ar fi imposibilă. În schimb, pentru Descartes, edificiul ştiinţific comportă o aparatură vizibilă care nu cuprinde filozofia primă, denumită metafizică, aceasta reprezentînd temelia, baza intuitivă, oarecum subterană

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1539–1545, Bucureşti, 1971

și totodată metodologică a tuturor cercetărilor, iar nicidecum un compartiment propriu-zis de cercetări. Acela ce vrea deci „să filozofeze" se va îndeletnici cu examinarea sistemului științific în ansamblul și în totalitatea lui, aplicînd criteriile și metodele ce constituie doar o exigență a spiritului speculativ în care este conceput. De aici rezultă nu numai posibilitățile enciclopedismului secolului, dar și pretențiile pe care le afișează.

Se cuvine acum să adăugăm că în clasificarea lui Descartes persistă o nediferențiere a științelor particulare, mai precis că această diferențiere nu merge prea departe; trebuie să așteptăm cerințele crescînde ale secolului, pe care filozoful nostru îl cunoaște doar în primii ani ai lui, pentru ca sistemul științelor să se dezvolte treptat în legătură cu practica socială și în concordanță cu menirea în fața căreia stă omenirea modernă de a cuceri și de a stăpîni natura, desfășurarea urmînd în așa fel, încît știința să-și împartă sarcinile după sectoarele lumii reale pe care au a le controla, ceea ce duce în mod inevitabil la o despărțire și o ramificație progresivă a disciplinelor după însușirile cele mai esențiale ale obiectelor în studiu și a conceptelor de bază, după legăturile cauzale și legitățile prezentate, după categoriile, determinantele, măsurile potrivite, după teoriile și ipotezele proprii fiecărui ansamblu de fapte. Cantemir nu se poate spune că a rămas străin de principiul acestui proces de investigații teoretice dominate de nevoile practice ale omului, de o năzuință înspre un mai bine a creaturii umane, năzuință care ne împinge la un triumf progresiv, la o învingere a naturii, și nu ne tîrăște înspre o luptă sterilă cu forțele dușmănoase. Sensul creației îi apare clar principelui-filozof, după cum scrie în *Divanul*[1]: „Nu rob, ci stăpîn lumii te-au lăsat; pentru aceasta, tu pe dînsa, nu ea pe tine stăpînește".

Totuși, Cantemir și întreaga lui epocă mai cred că un același om este în stare să îmbrățișeze întregul lanț al fenomenelor naturii, accesibile de pe urma faptului că fiecare intră în cîmpul unei științe și că toate științele ne stau la îndemînă dacă sîntem curioși să le cunoaștem tîlcul, adică obiectul și metoda. De la Cantemir încoace, în secolul al XVIII-lea și în cele următoare, științele au progresat tumultuos și s-au diferențiat, unele apărînd în decursul timpurilor, altele creîndu-se prin divizare, astfel că o specializare a cercetătorului a devenit indispensabilă, chimistul nemaifiind fizician și încă mai puțin biolog sau psiholog. Ceea ce nu implică totuși că știința modernă diferențiată reprezintă o fărîmițare haotică; căci între toate științele timpurilor noastre persistă să se afirme legături interne, o ordine, o interdependență care-și au temeiurile în lumea obiectivă a materiei, aceasta nefiind haotică, ci prezentîndu-se ca un întreg perfect de bine închegat. Unitatea universului material în domeniul strict al faptelor din natura anorganică sau organică, dar și în sectorul în care se impun factorii sociali, reprezintă condiția care asigură solidaritatea dintre științe și organizarea lor într-o rețea de cunoștințe care nu se pot contrazice între ele și nici măcar nu se pot manifesta cu adevărat ca străine.

Toate acestea ne arată cît de depărtată a putut fi poziția în care s-a așezat Dimitrie Cantemir în cercetarea științifică — aceea a unui Van Helmont atotștiutor și experimentator în toate direcțiile — față de vederile pe care ni le oferă timpul nostru cînd un biolog își consacră viața unor experimente legate de efectul proteinelor asupra unui organism viu și

[1] Dimitrie Cantemir, *Divanul*, cartea a II-a, LXXI.

îşi datoreşte celebritatea mondială acestor experimente şi interpretării lor. Este ceea ce-l deosebeşte tocmai pe specialistul din zilele noastre de enciclopedistul umanist din veacul lui Cantemir; perspectiva aceasta enciclopedistă a omului de ştiinţă de la începuturile lumii moderne nu ne îngăduie prea mult să deosebim pe un istoric de un geograf sau de un geolog, pe un medic de un chimist sau de un fizician, pe un teolog de un logician, pe un matematician de un astronom, pe un gramatician de un jurist sau de un etician. Opera unui învăţat din acele vremuri — lucrul este tot atît de controlabil pentru un Leibniz ca şi pentru Cantemir — scoate la iveală preocupări, care ne apar ca destul de disparate, de istoric şi totodată de geograf, de arheolog şi de naturalist, de logician, de moralist, de teolog şi aşa mai departe.

În acest climat se cuvine să considerăm moştenirea pe care ne-a lăsat-o Dimitrie Cantemir în ce priveşte geografia. În domeniul pomenit, principala sa scriere este, după cum se ştie, *Descriptio Moldaviae*. Opera aceasta, de mare răsunet, a fost dusă la bun sfîrşit în perioada în care filozoful nostru se afla în Rusia, mai precis la începutul anului 1716; data exactă se poate stabili după lista domnilor Moldovei cuprinsă în op, al cărei şir se încheie cu venirea din nou în scaun a lui Mihai al II-lea Racoviţă la data de 25 decembrie 1715/5 ianuarie 1716 [2]. Dar minuţiozitatea care apare pretutindeni în această operă, ca şi caracterul ei vast, nu ne permite să presupunem că a fost compusă fără o lungă pregătire.

Felul exact în care s-a născut această prea importantă lucrare cantemiriană se poate stabili pe baza datelor ce ne stau la dispoziţie. De curînd am publicat în „Revista de filozofie" [3], în traducere din limba latină, o scrisoare a lui Cantemir adresată la 1714 unui membru rămas necunoscut al Academiei din Berlin. În această misivă, principele-filozof înşiră materialele în curs de lucru pe care le-ar putea prezenta curînd Academiei. Nici pomeneală de un studiu ce s-ar referi la geografia ţării sale. Prin urmare, la 1714 nu se afla încă nici măcar în proiect acea vastă monografie care la 1716 era gata de tipar. *Descriptio Moldaviae*, în fond, a prins aripi concomitent cu *Istoria imperiului otoman*, operă care a fost semnalată Berlinului în scrisoarea despre care am tratat; ambele lucrări Cantemir le-a redactat paralel. Şi ne alăturăm părerii lui P. P. Panaitescu din *Dimitrie Cantemir* [4], bazată pe numeroase atestări şi aluzii din *Istoria imperiului otoman*, după care *Descrierea*, mai întîi menţionată ca un proiect vag (vezi trad. Hodoş, p. 274), este citată în alte pasaje (aceeaşi traducere, p. 62, 98, 158, 177, 279, 296, 362) ca ceva pe deplin închegat.

Într-o altă scriere a sa, în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor* [5], Dimitrie Cantemir declară că *Descrierea Moldovei* i-a fost comandată de către Academia din Berlin. Informaţia este preţioasă; ea atestă că această Academie se interesa de stările din ţările Europei de sud-est şi că în planurile ei de activitate Cantemir era preţuit pentru contribuţia sa eventuală de orientalist demn de toată atenţia. După cum am spus, nu găsim nici cea mai mică aluzie la această operă de creaţie în proiect atunci cînd par-

[2] Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, partea a II-a, cap. II.
[3] D. Bădărău, *Dimitrie Cantemir academician*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8.
[4] P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, Edit. Acad. R.P.R., 1958, p. 147.
[5] Cantemir, *Hronicul vechimii...*, Edit. Academiei, vol. VIII, p. 179.

curgem scrisoarea lui Cantemir din 1714 la care ne-am referit în cele ce precedă. În vara anului 1714, Cantemir a fost ales membru al Academiei din Berlin; este probabil că numai ulterior acestei alegeri zisa Academie i-a cerut cărturarului moldovean o geografie a Moldovei.

Descriptio Moldaviae n-a fost totuși publicată prin îngrijirea Academiei din Berlin. Lucrarea, de altfel, n-a văzut lumina tiparului decît mult mai tîrziu, într-o traducere germană a lui I. L. Redslob, după manuscrisul latin rămas în posesiunea lui Antioh Cantemir, unul din fiii lui Dimitrie Cantemir, și apoi devenit rătăcitor în urma morții lui Antioh, survenită la Paris în anul 1744. Tipărirea a avut loc abia în 1769—1770 sub titlul de *Beschreibung der Moldau*, în numerele 3 și 4 ale periodicului din Hamburg denumit „A. S. Busching"s Magazin für die neue Histoire und Geographie". Aceeași traducere a apărut și în volum la 1771.

Descriptio Moldaviae e o lucrare de geograf, cu bogate referințe istorice și etnografice. Ceea ce predomină este, după cum am arătat într-o monografie recentă a noastră [6], geografia umană, ale cărei obiective sînt stările economice și politice ale teritoriului studiat, moravurile popoarelor stabilite pe acest teritoriu, îndeletnicirile lor etc., pe cîtă vreme geografia fizică studiază solul cu apele, dealurile și munții, flora și fauna, făcînd abstracție de locuitori și de așezările lor. Modelul acestui fel de tratare se găsește deja la savantul geograf Cluvarius, iar Cantemir a cunoscut cel puțin unul dintre acești oameni de știință în vremea uceniciei sale la Academia Patriarhiei din Constantinopol, în persoana celebrului dascăl Meletie din Arta, a cărui operă de căpetenie, *Geografia veche și nouă*, scrisă la 1701, a fost publicată în limba greacă pentru întîia oară la Veneția în anul 1728. Cantemir a mai stat în contact direct cu Chrisant Notaras, un alt învățat grec al timpului, despre care ne pomenește în *Istoria imperiului otoman* [7] și care compune o *Introducere în geografie*, apărută la Paris în 1716, unde aflăm că descrierea unui ținut trebuie să cuprindă nu numai date fizice, ci să ne înfățișeze aspectele popoarelor ce-l locuiesc, să le prezinte felul de trai, apoi bogățiile, produsele specifice, arătîndu-se cum și cînd s-au format provinciile și orașele, descriindu-se instituțiile politice. În lumea occidentală s-a bucurat de o mare circulație pe timpul lui Cantemir opera engleză în 3 volume a lui William Dampier, tipărită la Amsterdam la 1701 sub titlul de *Călătorie în jurul lumii*, „unde se tratează — glăsuiește subtitlul — despre diferitele teritorii ale tuturor țărilor, despre porturile lor, despre plantele, roadele și animalele ce se găsesc, despre locuitorii lor, moravurile acestora, religia și stăpînirea, negoțul lor etc.". Aceste cercetări geografice, caracteristice creșterii aspectului mercantilist al societății moderne capitaliste pun accentul pe economic și pe relațiile comerciale dintre țări.

Vremea în care a trăit Cantemir este epoca călătoriilor peste mări și țări și încă mai este epoca marilor descoperiri de ținuturi noi, necunoscute europenilor, epoca primelor întreprinderi coloniale, de exploatare a unor bogății și resurse care apar pentru prima oară pe piețele lumii capitaliste în dezvoltare. Țările recent descoperite sau prea puțin cunoscute sînt descrise de călători în trecere, de exploratori, din fuga condeiului,

---

[6] Vezi Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 171.
[7] Cantemir, *Istoria imperiului otoman*, vol. III—IV, Edit. Academiei Române, p. 173.

dar şi de geografi autohtoni în dorinţa de a împărtăşi unui public curios frumuseţile patriei lor. Avem doi mari moldoveni în trecutul nostru care corespund fiecare uneia dintre aceste două categorii; pe de o parte, pe spătarul Nicolae Milescu, neînfricatul călător, autor al celebrelor opere *Itinerariu siberian*, *Descrierea Chinei* şi *Statenîi Spisok*; pe de alta, pe Dimitrie Cantemir în ce priveşte *Descrierea Moldovei*, adînc şi competent cunoscător al pămîntului natal, iubitor al meleagurilor în care şi-a petrecut tinereţea.

Descrierea Moldovei am văzut că a fost redactată începînd din 1714 şi că redactarea a luat sfîrşit la 1716, acum exact un sfert de mileniu. Opera însă, concepută pe un plan foarte vast, a necesitat o lungă perioadă de pregătire şi o vastă informare prealabilă asupra Ţării Moldovei, fiind menită să trateze, după cum scrie însuşi Dimitrie Cantemir în *Hronicul* [8], „de starea şi pusul locului ei, de aşezămîntul aerului, birşugul pămîntului, ocolitul hotarelor şi de altele carile spre folosul vieţii omeneşti caută şi încă şi obiceaele, legea, ţărămoniile politiceşti şi bisericeşti şi de alte carile spre orînduiala şi cinsteşiia omenească stăruiesc". Cu un cuvînt, cartea a întrunit date ale geografiei fizice a teritoriului, pe cît şi mai ales elemente referitoare la popor şi la viaţa acestuia sau la starea economică a ţării. Nu insistăm prea mult asupra faptului că opera răspunde unui substrat politic evident, care a făcut obiectul unor meditaţii prelungite şi s-a întemeiat pe o argumentare studiată în detaliu şi bine sistematizată, fruct al unor cercetări îndelungate; astfel, Cantemir susţine în op teza originii romane a poporului român; pe lîngă folosirea unor atestări ale înaintaşilor în această privinţă, el face uz şi de o inscripţie latinească descoperită în vremurile acelea la Gherghina (lîngă Galaţi), al cărui text îl reproduce integral potrivit cu o lectură a sa proprie [9]. Înseamnă că filozoful nostru a avut la dispoziţie un material dinainte pregătit, încă din vremurile în care se afla în Moldova, şi pe care îl destina unor scrieri ale sale. Putem merge şi mai departe; lucrarea lui Cantemir privitoare la geografia Moldovei este însoţită de o hartă întocmită chiar de el; or, este imposibil de crezut că această operă de cartografie s-a desăvîrşit fără să fi fost precedată de lucrări pe teren şi de măsurători la faţa locului; cu atît mai mult cu cît, dacă există în materie lucrări anterioare pe care Cantemir le cunoaşte, precum harta publicată în 1625 de către Giacomo Cantelli da Vignola şi Giacomo Rossi sau aceea alcătuită de Johannes Baptistus Hommano la aceeaşi epocă, principele-filozof declară că toate hărţile Moldovei pe care le-a găsit existente sînt desenate „absurd şi eronat" [10], ceea ce înseamnă că el n-a înţeles să copieze în mod servil elemente pe care le avea de-a gata. Aceasta este şi opinia profesorului clujean G. Vîlsan [11].

Nu ne putem aştepta, de bună seamă, să găsim în zilele noastre un filozof specializat în studii de cartografie; în ce-l priveşte pe Dimitrie Cantemir, el ne-a lăsat şi o hartă detaliată a Constantinopolului, întocmită

[8] Cantemir, *Hronicul vechimii...*, p. 176.

[9] Cf. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, partea I, cap. IV. O variantă a aceleiaşi inscripţii găsim în *Istoria imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 274, nr. 38. Piatra cu inscripţia a fost transportată la Curtea domnească din Iaşi, unde a fost potrivită cu mortar în zidul de incintă; astăzi nu mai există, precum, de altfel, nici zidul.

[10] D. Cantemir, *Istoria imperiului otoman*, p. 177.

[11] Cf. G. Vîlsan, *Opera geografică a lui D. Cantemir*, în *Lucrările Institutului de geografie din Cluj*, 1926, p. 9.

de el în tinereţe, în care se văd desenate cu sîrguinţă malurile Bosforului, Cornul de Aur şi diferite cartiere ale metropolei musulmane, cu palatele şi cu geamiile din cuprinsul lor. Rezultă de aici că filozoful nostru nu s-a arătat numai preocupat în mod constant de a trata în scris subiecte în legătură cu geografia, că el s-a iniţiat de tînăr în lucrări de teren de categoria acelora proprii unui geograf de profesie.

De data aceasta înţelegem din plin ce înseamnă un enciclopedist în sensul secolului al XVII-lea; nu un amator care ar fi avut cunoştinţe generale în diferite domenii, ci un savant în toate direcţiile, capabil să profeseze în fiecare din ele. Să ne fie permisă o paralelă. Un absolvent de liceu din timpurile noastre, al cărui spirit e mobilat de tot felul de date în matematici, în geografie, în istorie, în latină etc. etc., se va dovedi capabil ca ulterior să împingă studiile mai departe, dar numai într-o disciplină anumită şi după o pregătire suplimentară, păstrînd totodată ca fond un bagaj intelectual de natură să-i confere o oarecare orientare în viaţă. În acele vremuri în care ştiinţele erau încă în stare crudă, oamenii trecuţi prin colegiile umaniste aveau mai mult decît cunoştinţe generale; ei ştiau tot ce se ştia în secolul lor. Aşa se explică cum Dimitrie Cantemir s-a putut consacra uneori studiilor de geografie; el a fost geograf, precum a fost logician sau fizician sau teolog, cunoştinţele sale teoretice şi aplicate epuizînd fiecare ştiinţă în ansamblul ei încă sărac şi în accepţia ei încă sumară.

În geografie, ca şi în alte ştiinţe, Dimitrie Cantemir nu s-a mulţumit în tot cazul să citească ce au scris alţii; el a scris ceea ce alţii în urma lui au citit. Şi avem nevoie aici să întregim o imagine. Am spus că geografia o fac localnicii pe baza unei documentaţii întocmite de-a lungul anilor care redă aspectele unor lucruri familiare cercetătorilor, dar o fac şi unii călători care iau note cu privire la locurile mai mult sau mai puţin necunoscute prin care trec şi grupează aceste note într-o redactare urmînd firul vremii ca într-un jurnal. Şi l-am evocat pe Nicolae Milescu în categoria aceasta a exploratorilor de ţinuturi noi; el a fost trimis în misiune în China de ţarul Rusiei, Aleksei Mihailovici. Cît despre Dimitrie Cantemir, se ştie că şi el a îndeplinit o misiune din ordinul unui ţar, dar de data aceasta ţarul era Petru I, iar ţinutul pe care avea sarcina să-l exploreze era Caucazul. Cantemir n-a trăit destul după expediţia sa în Caucaz spre a lăsa o operă bine închegată privitoare la observaţiile ce le-a făcut în drum; dar ne-au rămas o seamă de notiţe pregătitoare şi de ciorne în limba latină, de planuri şi de schiţe, material bogat din care numai o mică parte a fost preluată de învăţatul german T. S. Bayer, membru al Academiei din Petersburg. Folosind aceste materiale în măsura în care îi interesau pe arheologi în legătură cu resturile unui zid de apărare care traversa Caucazul, Bayer publică sub semnătură proprie în *Comentariile* pe 1726 ale Academiei de Ştiinţe un studiu *De muro Caucaseo* cu următoarele explicaţii: „Paginile cu însemnări despre zidul Caucazului le-am primit de la Antioh Cantemir, demn urmaş al tatălui său pe terenul învăţăturii. Ele cuprind numai foi răzleţe în care principele însemna în grabă spre aducere-aminte şi pe scurt cele văzute... Cele mai multe observaţii lipsesc şi, desigur, Dimitrie le-ar fi folosit din memorie dacă diabetul, care l-a cuprins în timpul expediţiei de la Derbent, nu l-ar fi răpit curînd dintre cei vii. Iată pentru ce am

crezut de datoria mea să redactez eu studiul pe care învăţatul principe l-ar fi scris, de bună seamă, cu o strălucire mult mai mare".

În tot lungul vieţii sale cărturăreşti, încă din tinereţe şi pînă în preziua morţii, îl aflăm deci pe Dimitrie Cantemir preocupat de geografie şi mai în special de geografia umană, în conexiune cu probleme de arheologie, de etnografie, de politică şi de cultură, pe atunci strîns legate, ca realităţi omeneşti, de descrierea popoarelor aşezate în diferitele părţi ale globului pămîntesc.

După cum am arătat în lucrarea mai amplă deja citată [12], la Cantemir este mereu în act convingerea că „popoarele lumii au creat mai multe culturi de care un învăţat trebuie să ţină seamă, că există o cultură grecească încă vie, care poate sta în cumpănă cu cultura latinizantă a ţărilor din Europa apuseană, şi că mai există şi o cultură a lumii islamice, care este şi ea vrednică de a fi cercetată, în pofida ciudăţeniilor şi superstiţiilor păgîneşti pe care le cuprinde". Dar, înainte de toate, Cantemir a crezut în destinul şi în puterea de cultură, moştenită de la strămoşii daci şi romani, a poporului despre care tratează în *Descriptio Moldaviae*. În caldul său patriotism, el socoteşte ca fiind de datoria sa să înfăţişeze învăţaţilor din întreaga lume realitatea românească prea puţin cunoscută, realitate a unor populaţii căzute sub un jug odios şi care aveau dreptul să trăiască libere, la adăpost de încălcările prădalnice ale unor puteri nesăţioase. Meritul acestei scrieri cantemiriene, *Descrierea Moldovei*, pe care o comemorăm în momentul de faţă, este mai cu seamă de a fi vorbit lumii întregi de pămîntul românesc.

---

[12] Vezi Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 186.

DAN BĂDĂRĂU, ERUDIT DE FACTURĂ CLASICĂ, PROMOTOR AL MATERIALISMULUI DIALECTIC

DE

PETRU LUCACIU

Textul despre activitatea de geograf în spirit modern a lui Dimitrie Cantemir, care se publică acum pentru întîia oară, a fost pregătit de filozoful Dan Bădărău în toamna anului 1966, cînd se împlinea un sfert de mileniu de la redactarea celebrei *Descriptio Moldaviae*. Deşi de proporţii reduse, el dezvăluie cu multă claritate pe eruditul de formaţie clasică, examinînd fenomenele în spiritul materialismului dialectic şi istoric. Această imagine a personalităţii sale este rezultatul unei evoluţii spirituale din ale cărei momente şi aspecte am dori să notăm cîteva.

Un prim moment este cel al formării ca gînditor. Cum se ştie, Dan Bădărău s-a născut la Iaşi la 6 decembrie 1893 şi tot acolo şi-a făcut studiile, de pe urma cărora se alege cu o licenţă în drept şi cu hotărîrea de a se consacra filozofiei. Climatul general în care se formează este dominat de puternice furtuni sociale, politice şi spirituale : marea răscoală ţărănească din 1907, războiul balcanic şi primul război mondial, desăvîrşirea unităţii de stat a României, prezenţa clasei muncitoare în avanscena istoriei, ridicarea activităţii ştiinţifice la nivel european, sporirea influenţei marxismului, predominarea spiritului raţionalist şi ştiinţific în mediul cărturăresc. În timp ce pe unii tineri aceste fenomene i-au descumpănit, devenind o pradă uşoară a iraţionalismului şi misticii, pe Dan Bădărău l-au determinat să se alăture marii pleiade de savanţi şi de creatori însufleţiţi de valorile raţiunii, ştiinţei şi realismului. Două lucrări de caracter fundamental, pe temeiul cărora obţine în 1924 la Sorbona titlul de doctor în filozofie, fixează locul şi poziţiile sale : *Essai sur la pensée* (1923) şi *Un système de materialisme métaphysique au XIX-e siècle. La philosophie de Basile Conta* (1925). Prima respinge critic filozofia iraţionalistă bergsoniană, opunîndu-i unitatea indisolubilă dintre logic şi ontologic pe care se fundează ştiinţa, unitate care ne vine încă din antichitate. Se poate spune că o dată cu această lucrare Dan Bădărău se dedică definitiv cercetării, apărării şi asimilării în contemporaneitate a momentului de cugetare care este opera lui Aristotel. A doua lucrare, menită să pună în valoare

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1547–1548, Bucureşti, 1971

primul sistem de filozofie materialistă din cultura română, îl consacră pe Dan Bădărău ca istoric al filozofiei.

În 1926 Dan Bădărău devine conferențiar și apoi profesor de logică și de istorie a filozofiei la Universitatea din Iași, unde predă pînă în 1948. Nici epoca aceasta nu este mai puțin brăzdată de furtuni. Însă, ca și înainte vreme, el refuză, laolaltă cu mulți alți intelectuali, încețoșarea clericalist-bizantinistă predicată drept singura și autentica substanță a spiritualității românești, preferînd să continue a-și pune energia și capacitatea în slujba gîndirii raționaliste, a științei și a culturii realiste, socotind că aceasta este direcția reală a înfloririi avuției noastre spirituale.

Despre contribuțiile lui Dan Bădărău în domeniul științei logicii s-au scris pagini frumoase, care, firește, constituie doar un început de cercetare și de valorificare. Caracterizîndu-l aristotelician convins, nu am spus încă totul. Stăruința sa asupra filozofiei lui Aristotel are ca scop să cerceteze și să înțeleagă ideile fundamentale ale Stagiritului nu numai luate aparte, în sine, ci și în conexiunea întregului sistem. Acest mod de abordare îi permite să observe atît neajunsurile, cît și falsele interpretări ce s-au dat fundamentelor aristotelice fie de medievali, fie mai ales de moderni. Totodată, acest mod de abordare îi îngăduie să scoată la lumină natura contradictorie și unitară a concepției lui Aristotel. Deci, fără să fie marxist, Dan Bădărău „prinde" faptul că titanul gîndirii antice se zbate continuu între materialism și idealism, dînd preferință materialismului, promovînd o dialectică frînată de contrariul ei. Elementele de acest fel, prezente în *Cauzalitate și finalitate în logică* (1926), dar mai cu seamă în *L'individuel chez l'Aristot* (1936) și în *Du jugement comme acte signifiant* (1944), i-au ușurat trecerea în anii revoluției populare și ai construcției socialiste la regîndirea problematicii aristotelice din perspectiva materialismului dialectic. Aceasta explică, de altfel, faptul că numeroasele sale lucrări din perioada postbelică nu contrazic, ci dezvoltă achizițiile din epoca interbelică. Desigur, noile sale lucrări marchează rodnicia muncii de fructificare a ideilor Stagiritului în folosul logicii și filozofiei contemporane, rodnicie care abia trebuie cercetată îndeaproape.

Lucrările lui Dan Bădărău de istorie a filozofiei românești și universale fac să răsară în fața noastră dragostea sa pentru valorile autentice din țara noastră și nedezmințitul său atașament față de curentul raționalist și materialist universal. El a redat spiritualității românești contemporane nu numai pe Vasile Conta, ci și pe Dimitrie Cantemir, pe Teodor Diamant, concepțiile primilor naturaliști români, a schițat prezența aristotelismului și a influenței lui Condillac în cultura noastră veche. Micilor monografii realizate sub forma unor studii introductive la operele lui Locke, Holbach, Condillac și Aristotel li se adaugă valoroasa monografie despre Leibniz. Prin ele Dan Bădărău își aduce contribuția la înavuțirea tezaurului nostru cultural-științific. Aici se manifestă iarăși limpede procesul de trecere a sa de la raționalism, uneori abstrus, la materialismul dialectic și istoric, fiind vorba tot despre o continuare firească, iar nu despre o ruptură. În textul inedit care a prilejuit aceste note se vede bine cît de departe și cît de profund și-a însușit și a aplicat Dan Bădărău filozofia marxistă la fenomenele supuse cercetării, astfel încît rămîne în sarcina viitorului explicitarea detaliată a contribuției sale la progresul gîndirii materialist-dialectice din România. E timpul să începem elaborarea unei monografii despre filozoful Dan Bădărău însuși.

CRONICA IDEILOR

LUCIEN GOLDMANN ȘI STRUCTURALISMUL GENETIC

DE

MIANA BRUCĂR

Lucien Goldmann — a cărui dispariție prematură (octombrie 1970) reprezintă o pierdere dureroasă pentru cultura umanistă a epocii noastre — a desfășurat o intensă și rodnică activitate teoretică, de elaborare a unei metodologii apte să surprindă, în spiritul textelor marxiste, mecanismul complex și subtil prin care fenomenul literar devine expresie specifică a unei societăți date.

Născut în 1913 în România, ca fiu al unui medic din Botoșani, Lucien Goldmann urmează liceul „August Treboniu Laurian" din același oraș. În 1931 vine la București, unde studiază simultan filozofia, literatura, dreptul, științele economice. Încă din liceu, iar apoi în anii de facultate, a luat legătura cu mișcarea antifascistă condusă de P.C.R. și a militat în cadrul ei. Prin 1936—37 a plecat în Austria. După ocuparea Austriei de către Germania hitleristă, se stabilește în Franța. De aici cînd, Franța e ocupată de aceleași trupe naziste, pleacă în Elveția, unde colaborează mai mulți ani cu Jean Piaget. După eliberarea Franței revine la Paris și se consacră activității de cercetare și didactice. Ca profesor la *École pratique des Hautes Études* din Paris, Lucien Goldmann a inițiat, în același timp, înființarea, sub auspiciile Universității libere din Bruxelles, a unui *Centru de sociologie a literaturii*, în cadrul căruia cercetarea sociologică a literaturii a cunoscut un puternic reviriment prin recursul la analiza semantică-structurală a textelor literare.

Lucrările sale, îndeosebi, *Sciences humaines et philosophie* (1952), *Le Dieu caché* (1955), *Recherches dialectiques* (1958), *Pour une sociologie du roman* (1964), au exercitat o largă influență asupra cercetărilor din domeniul sociologiei literaturii, stimulînd aplicarea sistematică a teoriei marxiste în investigarea minuțioasă a unei problematici mult controversate. Nu lipsită de interes pentru noi este mărturisirea lui Goldmann, prin 1968, că intenționează să scrie o carte despre Constantin Dobrogeanu Gherea.

De numele și activitatea lui L. Goldmann sînt legate, de asemenea, organizarea și desfășurarea unor prestigioase dezbateri internaționale, de răsunet mondial, privind aceleași probleme de metodologie și teorie a sociologiei literaturii în general și a romanului, în special.

Apropiata apariție în librăriile noastre a unui prim volum din scrierile sale va marca un eveniment editorial așteptat cu mult interes de publicul cititor de la noi.

Instituirea la nivel teoretic și metodologic a unei dihotomii între modalitățile sociologice de cercetare și cele structurale este un loc comun. Între acești doi poli ai dihotomiei — după părerea noastră, aparentă — se rînduiesc numeroase dezbateri polemice, dar și încercări de elaborare a unor metodologii care să țină seama de ambele demersuri.

Rev. filoz., 18, *12*, p. 1549—1570. București, 1971

Este meritul lui Lucian Goldmann de a ne fi demonstrat în domeniul lui de cercetare, istoria literaturii şi istoria filozofiei, caracterul fructuos al unei astfel de împerecheri.

Rădăcina teoriei lui Goldmann este, aşa cum el însuşi mărturiseşte, materialismul dialectic. Parcurgerea scrierilor sale ne relevă existenţa permanentă a unei tensiuni spre o cercetare nuanţată, în spiritul concepţiei lui Marx, a diferitelor probleme ridicate de o sociologie a literaturii (şi a culturii în general). Teza dependenţei relative a operelor culturii de baza social-economică a unei societăţi date (cu toate verigile intermediare pe care o astfel de dependenţă le presupune) este implicată în toate analizele sale. Dar miezul metodei sale dialectice îl constituie principiul *marxist al totalităţii*. Într-un articol din 1947 (*Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?*), Lucien Goldmann precizează filiera lukácsiană a concepţiei sale despre totalitate. Lukács, arată el, încă din 1923 subliniase că „ceea ce deosebeşte în mod fundamental marxismul de ştiinţa burgheză nu este caracterul dominant în explicarea istoriei al cauzelor economice, ci punctul de vedere al totalităţii. Categoria de totalitate, caracterul... determinant al întregului asupra părţilor constituie însăşi esenţa metodei pe care Marx a preluat-o de la Hegel şi a transformat-o în fundamentul original al unei ştiinţe în întregime noi..."[1].

Remarcînd faptul că ideea de totalitate reprezintă, de fapt, esenţa oricărei gîndiri dialectice, Lucien Goldmann adaugă că această idee a pătruns considerabil în gîndirea nemarxistă şi a dobîndit drept de cetate în special în domeniul psihologiei, sociologiei şi filozofiei. Acest fapt real ar fi mascat uneori, după el, de un simplu paravan terminologic. „Dacă... aş înlocui cuvîntul de *totalitate* cu acela de « structură semnificativă », care este curent întrebuinţat în psihologia şi sociologia contemporană, nu cred că aş face o confuzie între două noţiuni diferite. Cu toate acestea, pentru a evita orice neînţelegere, ar trebui să adaug („structurii semnificative". *M.B.*) un alt calificativ : « dinamică » sau « genetică » sau, mai simplu, « în devenire »"[2].

Asimilînd categoriei de „totalitate" pe aceea de „structură semnificativă genetică", Goldmann îşi va desemna teoria sub denumirea de „sociologie structuralistă genetică". Ea ar reprezenta o *nouă* modalitate de abordare a operelor culturii, şi în special a scrierilor literare. În elaborarea acestei teorii, apreciază Goldmann, au jucat un rol important lucrările din tinereţe ale lui Lukács, ca şi lucrările de psihologie şi de epistemologie ale lui Jean Piaget.

Semnificativ pentru concepţia şi metodologia lui Goldmann ni se pare insistenţa cu care el a abordat *în mod concret*, la nivelul textului literar şi filozofic, problematica propusă, încercarea permanentă de a nu rămîne la nivelul abstract al principiilor generale, ci de a poposi continuu pe terenul solid al faptelor (literare şi filozofice). De altfel, în afara cîtorva studii în care îşi exprimă la modul general concepţia (*Le matérialisme dialectique et histoire de la philosophie*, 1947 ; *Matérialisme dialectique et histoire de la littérature*, 1947 ; *Concept de structure significative en histoire de la*

---

[1] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewustsein*, Berlin, 1923, p. 39, (citat de Goldmann în *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 28).

[2] *Ibidem*, p. 169—170.

culture, 1958), principalele lucrări ale lui Goldmann sînt axate pe analize concrete : *Le Dieu caché* (1955), *Pour une sociologie du roman* (1964), *Sociologie de la littérature* (1970).

Concludentă ni se pare şi strădania lui, evidentă în ultimii ani, de a pătrunde, pe baza metodei sale sociologic-structuraliste, pînă în intimitatea textului literar, adică pînă la nivelul propriu-zis al formei, sprijinit fiind în această direcţie de un grup de cercetători ai Institutului de sociologie din cadrul Universităţii libere din Bruxelles : Agnès Caers, Willy Delsipech, Jean-Michel Hennebert, Roger-Jean Lallemand, Pierre Verstraeten, Michel Caraël şi Norbert Peters. Caracteristic atitudinii sale deschise şi interesului său faţă de rezultatele semnificative din alte domenii de cercetare înrudite este încercarea lui Goldmann de a colabora, în vederea descifrării microstructurilor literare, cu cercetători semanticieni.

Concepţia lui Goldmann a suscitat, în special în ultimul timp, vii discuţii. Dincolo însă de anumite obiecţii întemeiate, trezite de sporadice simplificări, rămîne — pe lîngă analizele sale concrete, unele de mare profunzime — suflul viu al metodei sale, *spiritul* marxist înnoitor al cercetărilor sale.

★

Deşi literatura constituie latura principală a cercetărilor lui Goldmann, concepţia lui nu se suprapune exact unei teorii literare, ea incluzînd deseori şi probleme de istorie a filozofiei ; Goldmann va încerca să depisteze acel factor comun prin care sînt legate de cele mai multe ori operele filozofice şi literare care aparţin unei anumite epoci. Cu alte cuvinte, el se va strădui să proiecteze filozofia şi literatura pe o axă semantică comună, concretizată în conceptul de „viziune asupra lumii" (asimilat în filieră lukácsiană), concept puternic colorat sociologic.

Cercetînd desfăşurarea discursului teoretic al lui Goldmann, am reuşit să decupăm următoarele trei *structuri metodologice* (structuri care materializează totodată evoluţia în timp a concepţiei sale) : *liniaritatea*, *circularitatea* şi *adîncimea*. A doua structură metodologică o suprimă (prin înglobare) pe prima ; a treia structură metodologică (adîncimea) completează, pe o altă dimensiune, pe cea de-a doua (circularitatea).

Trebuie să subliniem de la început că firul care va străbate unificator cele trei structuri va fi conceptul de „viziune asupra lumii", concept care se va înfăţişa în cele mai diverse învelişuri terminologice (fără ca aceasta să atenteze la identitatea conceptului cu sine însuşi).

I. PRIMA STRUCTURĂ METODOLOGICĂ: LINIARITATEA

Concepţia critică a lui Goldmann este o concepţie angajată. Principala lui preocupare într-o primă etapă este de a afirma caracterul deschis, nedogmatic al poziţiei sale marxiste : „Ca orice altă teorie, afirmarea influenţei factorilor economici şi sociali asupra creaţiei literare nu reprezintă o dogmă, ci doar o ipoteză, valabilă numai în măsura în care ea este confirmată de fapte" [3].

[3] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 46—47.

El relevă de la început eroarea pe care o comit unii comentatori identificînd materialismul dialectic cu teoria lui Taine, care explică opera prin biografia autorului şi prin mediul social în care a trăit acesta : „Cu greu ne-am putea imagina o idee mai străină materialismului dialectic. Fără a concepe gîndirea filozofică şi creaţia literară ca entităţi metafizice, separate de viaţa economică şi socială, nu e mai puţin evident faptul că libertatea scriitorului şi gînditorului este cu mult mai mare... decît a vrut să o recunoască vreodată sociologismul abstract şi mecanicist" [4].

Goldmann va încerca să scoată în evidenţă subtilitatea dialectică a curentului subteran care uneşte realitatea socială cu creaţia literară. Opera (filozofică, literară) este în concepţia lui un obiect distinct ; ea reprezintă un moment de independenţă (relativă) atît faţă de social, cît şi faţă de intenţiile subiectivităţii creatoare.

Aceasta deoarece opera (Goldmann se va referi în permanenţă la operele valabile din punct de vedere filozofic şi literar) este în esenţa ei dialectică, constituind o *totalitate* : „Nimeni nu încearcă să nege că producţiile literare şi filozofice constituie opera autorului lor ; este vorba numai de faptul că *ele posedă logica lor proprie*... Există o *coerenţă internă* a unui sistem conceptual, ca şi a unui ansamblu de fiinţe dintr-o operă literară ; această coerenţă face din ele nişte totalităţi ale căror părţi pot fi înţelese... plecînd de la structura ansamblului [5]".

Opera de cultură este un organism autonom (relativ), este o monadă (dar deschisă) prin faptul că legile care o structurează, ansamblul relaţiilor care fac din ea o totalitate coerentă constituie un ansamblu intrinsec şi imanent (o operă filozofică, de exemplu, reprezintă o totalitate articulată sau o asamblare eclectică, după cum există sau nu există o legătură necesară între răspunsurile pe care filozoful le dă celor mai îndepărtate probleme). Iar structura internă a marilor opere s-ar datora faptului că acestea exprimă o viziune sau alta asupra lumii (*vision du monde*). Acest concept de „viziune asupra lumii" (pe care Goldmann l-a preluat de la Georg Lukács) este, cum spuneam, un alt concept-cheie în teoria sa ; deşi va îmbrăca pe parcurs numeroase denumiri (structură semnificativă, structură mentală fundamentală, model global etc.), el va desemna întotdeauna acelaşi lucru. Totodată am putea spune că „viziunea asupra lumii" este un concept-amfibie (are mai multe nivele de existenţă), deoarece „dă socoteală" în acelaşi timp atît de imanenţa structurii operei, cît şi de *transcendenţa* ei socială ; reprezintă în acelaşi timp nucleul vital al operei (deoarece o structurează, conferindu-i astfel coerenţa internă) şi elementul alogenetic (faţă de operă) care se manifestă la nivel social (dacă ne referim la operele literare, ea este de fapt anesteticul care irumpe în operă şi se converteşte în estetic).

După cum am mai spus, potrivit concepţiei lui Goldmann, „interdependenţa elementelor constitutive ale unei opere nu face... decît să exprime în domeniul ei propriu interdependenţa care există, în cadrul unei « viziuni asupra lumii », a răspunsurilor la diferitele probleme fundamentale ridicate de relaţiile interumane..." [6]. Universul teatrului raci-

[4] *Ibidem*, p. 46.
[5] *Ibidem*, p. 50.
[6] *Ibidem*, p. 108.

nean, de exemplu, ar fi structurat de o viziune tragică asupra lumii; acelaşi lucru se poate spune şi despre *Cugetările* lui Pascal. Coerenţa internă a acestor opere s-ar datora tocmai faptului că răspund problemelor umane fundamentale, aşa cum se pun ele într-o anumită epocă (aici Franţa secolului al XVII-lea), printr-o unică prismă : viziunea tragică asupra lumii. Conferind unitate operei, este evident că viziunea tragică îi este imanentă. Dar în acelaşi timp viziunea lumii ca interioritate trimite fără drept de apel la nivelul conştiinţei colective a unui grup sau clase sociale, deci la nivel social-istoric.

Modul în care a rezolvat Goldmann problema transcendenţei sociale a viziunii este ambiguu, dificil de surprins, deoarece oscilează în permanenţă între două soluţii. Într-o primă aproximare putem spune că Goldmann investeşte uneori socialul cu puteri de *elaborare* a viziunii coerente, alteori îi reduce competenţa la o simplă *actualizare* a acesteia. Să urmărim, pe rînd, cele două modalităţi.

Dacă operele valabile comportă în mod necesar o structură coerentă (o viziune asupra lumii), aceasta nu ar putea fi decît *de sorginte colectivă*. O nouă viziune asupra lumii nu ar apărea brusc, printr-o intuiţie de geniu, la nivel individual. Sînt necesare transformări lente şi gradate în sînul vechii mentalităţi pentru ca noua viziune să se poată constitui. „Asemenea transformări nu pot fi niciodată opera unui singur om, căci dificultăţile afective, logice şi materiale pe care el va trebui să le depăşească întrec cu mult puterile unui individ izolat. Este de aceea nevoie de un mare număr de forţe dirijate în acelaşi sens şi care deseori acţionează timp de mai multe generaţii" [7]. O „viziune asupra lumii" nu ar putea fi, după Goldmann, decît rezultatul activităţii unite a unui mare număr de indivizi, care se găsesc într-o situaţie analogă (constituie un grup social), indivizi care au trăit timp îndelungat un ansamblu de probleme şi care au încercat să le găsească o soluţie semnificativă. „Ea reprezintă sistemul de gîndire care se impune în anumite condiţii unui grup de oameni ce se găsesc în situaţii economice şi sociale analoge, adică anumitor clase sociale" [8].

Aşadar, putem spune că în teoria lui Goldmann viziunea apare la nivelul unei plasme sociale cu puteri germinative. Puţini indivizi ai grupului respectiv „realizează" viziunea integral, dar fiecare o realizează într-o măsură suficientă pentru a alcătui împreună o comunitate de sentimente, de idei şi de acţiuni care să-i opună altor clase sociale. Ar fi deci vorba de un fel de „paralelogram al forţelor" a cărui rezultantă este o anumită viziune asupra lumii, de un mod de existenţă difuz al viziunii (deşi nu mai puţin coerent), de trăirea viziunii la nivelul unui grup social. Această viziune se va repercuta la nivel suprastructural, literatura şi filozofia fiind tocmai expresii pe planuri diferite ale unei viziuni asupra lumii. Filozoful şi scriitorul gîndesc sau simt viziunea pînă la ultimele ei consecinţe şi o exprimă prin limbaj (specializat) pe plan conceptual sau sensibil. Aşadar, opera filozofică sau literară nu „se compromite", în concepţia lui Goldmann, printr-o simplă reflectare a existenţei brute (economice-sociale), ci exprimă o realitate de gradul doi, o realitate decantată

[7] *Ibidem*, p. 31.
[8] *Ibidem*, p. 47.

în prealabil de către un subiect colectiv. Este, desigur, pozitiv faptul că Goldmann a introdus conceptul de „viziune asupra lumii" ca mediator între infrastructura economică-socială și suprastructura filozofică și literară. Cu toate acestea, atribuind *grupului* capacitatea de a elabora viziunile structurii semnificative de mare coerență, creatorul nefăcînd altceva decît s-o transpună în materia specifică activității sale, el diminuează nepermis de mult rolul activ al gînditorului și scriitorului, libertatea de creație căzînd astfel inevitabil într-un con de umbră. Mai nuanțat privește această relație, de pildă, Francastel, care relevă posibilitatea apariției la nivelul socialului doar a unor elemente difuze și disparate ale unei viziuni, *creatorul* fiind acela care elaborează structurile, ca răspuns *original* dat problematicii epocii, clasei sociale, grupului etc.

Goldmann încearcă, totuși, să salveze aparențele, arătînd că geneza socială a viziunii nu atentează asupra caracterului imanent al viziunii încorporate în operă (în continuare ne vom referi în special la opera literară). Și va întrebuința, pentru a explicita această idee, un artificiu; va face din coerența operei (înțeleasă ca funcționalitate a elementelor față de întreg) unul dintre parametrii valorii estetice, alături de bogăția și de varietatea imaginarului încorporat în ea. Prin aceasta cercul s-a închis: dacă coerența (unitatea) operei este element al valorii estetice și dacă ea este legată de un subiect transindividual, înseamnă că însăși această coerență socială (viziunea ce se naște la nivelul unei conștiințe colective) contaminează imanența estetică a operei și devine viziune integrată organic în operă, convertindu-se în substanță estetică, deoarece ea este aceea care dă coerență operei și o constituie ca totalitate. Așadar, deși generată social, viziunea ar fi intrinsecă, imanentă operei. „Chiar și opera creată în cea mai desăvîrșită singurătate sau nu posedă o coerență funcțională, și prin aceasta nu este o operă importantă și valabilă, sau este structurată de o viziune asupra lumii, elaborată de un subiect transindividual" [9]. Iar valoarea estetică a unei opere literare rezultă din faptul că ea constituie un univers imaginar care reprezintă *depășirea nonconceptuală a opoziției dintre o mare bogăție de elemente și o riguroasă unitate*" [10]. Socotind că această definiție nu este originală, ci se afiliază atît gîndirii lui Kant și Hegel, cît și concepției lui Marx, Goldmann subliniază din nou ideea că „unitatea sau coerența marilor opere de artă nu este o creație individuală, ci se elaborează la nivelul experienței colective a grupelor sociale..., a căror conștiință și al căror praxis sînt îndreptate atît spre un ideal global de om, cît și spre un ideal global al relațiilor interumane și al celor existente între oameni și natură, ceea ce am desemnat, de fapt, sub denumirea de viziune asupra lumii" [11].

Dacă în cele expuse mai sus socialul (subiectul colectiv) apare în concepția lui Goldmann ca fiind acela care *elaborează* viziunea exprimată ulterior de opera literară, vom încerca în continuare să desprindem cealaltă modalitate de apariție a viziunii, modalitate mai estompată social și pe care uneori argumentația goldmanniană o folosește din plin.

Într-o a doua variantă, potențele sociale ale grupului sînt mult diminuate. De data aceasta el doar actualizează viziunea, fără a o elabora

[9] L. Goldmann, *Sociologie de la littérature*, Bruxelles, 1970, p. 215.
[10] *Ibidem*, p. 255.
[11] *Ibidem*.

propriu-zis. Goldmann se referă în acest sens la existenţa unei caracteristici permanente a condiţiei umane, şi anume la tendinţa omului de a răspunde problemelor puse de diferitele situaţii istorice prin elaborarea unor structuri mintale fundamentale (viziunile asupra lumii), al căror număr ar fi limitat: raţionalismul, empirismul, panteismul, dialectica idealistă şi dialectica materialistă, viziunea tragică, viziunea eseului, viziunea romanului etc. Împrejurările sociale n-ar avea decît rolul de *actualizare* a unei viziuni sau altei viziuni în funcţie de un anumit moment istoric, determinînd numai ce viziuni trec pe primul plan. Goldmann nu concepe aceste viziuni tipice ca un moto pus în fruntea operelor, ci, dimpotrivă, ca încorporate în substanţa lor intimă, modelîndu-le, aşa cum am mai spus, ca totalitate, adică atribuind un caracter de necesitate elementelor componente faţă de întregul din care fac parte. O operă filozofică autentică ar fi aceea care priveşte cele mai diferite probleme prin aceeaşi prismă, prin prisma viziunii raţionaliste sau empiriste, ateiste sau teiste etc. Bineînţeles, nu există viziuni tipice asupra lumii, independente de grupul social care le actualizează şi de opera care le exprimă; nu există, de exemplu, viziune raţionalistă sau viziune tragică plutind într-un empireu abstract, ci numai încorporate în operele respective: filozofia raţionalistă a lui Descartes şi teatrul raţionalist al lui Corneille, filozofia tragică a lui Pascal şi teatrul tragic al lui Racine. Această tipologie schematică se va dovedi ulterior un instrument metodologic util în procesul înţelegerii operei *dintr-un unghi imanent*.

Pendularea lui Goldmann între aceste două modalităţi de apariţie a viziunii la nivelul social al grupului (prin elaborare sau actualizare) nu face, credem, decît să atingă extremele. Deoarece, dacă „elaborarea" viziunii la nivel social ni se pare a fi o exacerbare a potenţelor acestui nivel (artistul nu se rezumă la transpunerea în materia proprie artei sale a unor structuri gata constituite; el creează deseori sisteme structurale complet noi, deşi pentru o anumită epocă), atunci reducerea social-istoricului la rolul de „actualizator" ne apare ca fiind o diminuare nejustificată a sectorului social.

Credem că aceste două extreme ar putea constitui cazuri-limită ale naşterii unei viziuni asupra lumii. A treia posibilitate, „de mijloc", ar putea fi următoarea: la nivelul social al conştiinţei colective pot apărea doar valori, aspiraţii, atitudini, de cele mai multe ori nediferenţiate, filozoful şi artistul fiind aceia care, plecînd de la aceste impulsuri nestructurate, construiesc sisteme pe deplin articulate. Deoarece intenţionalitatea creatoare nu poate fi redusă doar la umplerea cu o formă specifică a unor matrice (scheme structurale ale viziunii elaborate de un subiect colectiv) preexistente, intenţionalitatea creatorului vizează şi elaborarea unor structuri totale.

Trecînd de la planul general teoretic la cel metodologic, subliniem de la început că Goldmann propune un drum metodologic perfect aderent la obiectul cercetării, la modalitatea în care el a conceput existenţa esenţială a operelor care aparţin culturii. Dacă „totalitatea" (înţeleasă dialectic) constituie modul de existenţă al operelor literare şi filozofice, dacă opera este o realitate relativ autonomă atît faţă de creator, cît şi faţă de condiţionările exterioare, alcătuind un univers cu logica lui proprie, cu coerenţa lui *internă* (viziunea asupra lumii care structurează interioritatea

operei), atunci primul pas al cercetării nu poate fi decît *studiul imanent* al operei, desprinderea *semnificației ei obiective*, depistarea temei sau a temelor fundamentale de la care, pornind, opera scriitorului, a filozofului devine coerentă și unitară (ne putem da seama acum de ce Goldmann a simțit nevoia de a emite ideea transformării viziunii coerente în coerență intrinsecă a operei; cum ar fi putut altfel să-și plaseze primul pas al cercetării la nivelul imanenței operei?). Stabilirea ansamblului, a totalității operei studiate, desprinderea viziunii ce structurează imanent opera devin posibile datorită folosirii instrumentului metodologic al viziunilor tipice asupra lumii.

Abia al doilea pas al demersului critic își poate aroga dreptul de a insera opera în ansamblul mai larg al vieții economice, sociale, culturale: „... Sarcina istoricului dialectician este de a degaja printr-o analiză... imanentă *semnificația obiectivă* a operei, semnificație pe care de-abia ulterior poate încerca s-o pună în legătură cu factorii economici, sociali și culturali ai epocii" [12].

Numai după ce a stabilit, de exemplu, tipurile raționalismului, viziunii tragice, romantismului intuiționist, după ce a studiat *în mod imanent* gîndirea lui Descartes și Pascal, a lui Kant sau Schelling, poate istoricul să se întrebe care sînt condițiile sociale care au permis dezvoltarea în Franța a unui curent raționalist (Descartes-Corneille) și a unei viziuni tragice a lumii (Pascal-Racine) în secolul al XVII-lea în Franța sau în Germania secolului al XVIII-lea (Kant-Schiller-Hölderlin) și a romantismului în prima parte a secolului al XIX-lea.

Așadar, în această etapă, cercetarea sociologică se situează într-un raport de posterioritate față de cercetarea imanentă. Nu înseamnă însă că Goldmann face din pasul secund (sociologic) al cercetării un auxiliar exterior muncii istoricului; dimpotrivă, el îl consideră a fi un instrument indispensabil al cercetării istorice în ceea ce are ea mai specific: „... Dacă nu poate fi vorba de a explica o concepție—înainte de a o cunoaște în totalitatea și în structura ei proprie — prin fundamentele sociale și economice, nu este mai puțin adevărat că cercetarea fundamentelor sociale și economice permite, la rîndul ei, să înțelegem mai bine însuși conținutul concepției studiate și să depistăm numeroase semnificații și detalii care înainte ne-au scăpat" [13]. Luminarea „din exterior" a operei este deci la Goldmann un principiu metodologic care intră în funcțiune ulterior studierii ei imanente.

Este vorba aici de ceea ce am numit „liniaritatea" metodologiei lui Goldmann, prezența clară a unui *început* și a unui *punct terminus* al cercetării: studiul imanent al operei, depistarea fundamentelor ei sociale, luminarea retroactivă, prin intermediul acestui parametru social, a unor detalii semnificative ale operei; dar și de impasul unei astfel de structuri a cercetării, deoarece opera — polisemică prin însăși natura ei — nu poate fi abordată (în vederea desprinderii unor semnificații) decît prin alegerea unui punct de plecare *în chiar procesul studierii ei imanente.*

De aceea structura liniară a cercetării, preconizată de Goldmann (anterioritatea abordării imanente a operei față de momentul sociologic)

---

[12] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 50.
[13] *Ibidem*, p. 42.

se va converti într-o nouă structură metodologică, pe care am desemnat-o ca fiind „circulară", structură caracterizată prin instituirea unui raport de *simultaneitate* a explicaţiei textului (literar, filozofic) cu explicaţia social-istorică. Goldmann alege ca punct de plecare al cercetării structurii intrinseci a operei semnificatul istoric, opera ca semn al istoriei.

II. A DOUA STRUCTURĂ METODOLOGICĂ: CIRCULARITATEA

Înainte de a examina mai amănunţit resorturile acestei noi structuri, vom încerca să desprindem coordonatele suportului ei teoretic.

Relaţia stabilită anterior de Goldmann între operă (imanenţa viziunii care structurează opera) şi conştiinţa colectivă (viziunea care apărea la nivelul subiectului transindividual) nu devine un simplu principiu sociologist tradiţional, deoarece ea va fi fecundată de conceptul de *structură*. Subliniam mai înainte că Goldmann pune accentul pe caracterul de *totalitate*, de ordonare necesară a elementelor unei opere, caracter datorit structurării marilor opere de o viziune asupra lumii, care se naşte iniţial la nivel transindividual. Dar originalitatea teoriei lui devine evidentă în momentul în care conceptul de totalitate este înlocuit cu cel de structură *semnificativă*. Deşi echivalente, după cum subliniază chiar el, aceste concepte permit însă o decupare diferită a realităţii, conceptul de structură semnificativă avînd disponibilităţi mai mari. Deşi va mai întrebuinţa noţiunea de „totalitate", pivotul teoriei şi metodologiei lui Goldmann îl va constitui noţiunea de „structură semnificativă".

Dacă sociologia literară tradiţională încerca şi încearcă în continuare să stabilească relaţii între *conţinutul* operei literare şi *conţinutul* conştiinţei colective, nereuşind din această cauză să scoată în evidenţă decît ceea ce în operă este reproducere a realităţii empirice şi a vieţii cotidiene, Goldmann va stabili *impactul esenţial dintre operă şi conştiinţa colectivă la nivelul epurat al structurii*: „...Relaţia... dintre structura conştiinţei empirice a unui grup social şi aceea care guvernează universul operei constituie, în cazurile cele mai favorabile cercetătorului, o analogie mai mult sau mai puţin riguroasă, dar deseori ea reprezintă doar o simplă relaţie semnificativă. Se poate deci întîmpla următorul fapt: conţinuturi eterogene sau chiar opuse să fie omologe din punct de vedere structural sau să se găsească într-un raport comprehensiv pe planul structurilor categoriale" [14]. Un univers imaginar cu totul străin în aparenţă de experienţa empirică ar putea fi, aşadar, riguros omolog în structura lui cu experienţa unui grup social particular.

Majoritatea istoricilor literari, spune Goldmann, au ajuns — tocmai pentru că nu separau structura schematică a viziunii de expresia ei concretă — să lege de viziunea tragică jansenist-creştină acele piese ale lui Racine care îi sînt mai străine (*Esther* şi *Athalie*) (în aceste piese, ca şi în cazul jansenismului, elementul creştin constituie conţinutul vizibil). Dimpotrivă, ar trebui cercetat nu conţinutul gîndirii colective janseniste, ci structura schematică a viziunii janseniste şi influenţa *acestei structuri* asupra filozofiei şi literaturii tragice în secolul al XVII-lea în Franţa. Doar plasarea

[14] L. Goldmann, *Sociologie de la littérature*, p. 10.

cercetării la nivelul *structurilor* viziunii tragice i-a permis, de pildă, lui Goldmann, precizează el, apropierea scrierilor lui Pascal de cele racineene (cu toate diferențele ce existau între o operă filozofică creștină și niște piese de teatru) și pe acestea de structura tragică a ideologiei janseniste *.

Astfel, impactul dintre operă (literară, filozofică) și conștiința colectivă nu s-a mai realizat în mod tradițional la nivelul conținutului, ci la nivelul „rafinat" al structurilor schematice.

Goldmann pleacă de la aplicarea definiției pe care J. Piaget a dat-o structurii (în *Etudes d'épistémologie génétique*, vol. III, *Logique et équilibre*, p. 34) : „Vom spune că avem de-a face cu o *structură* (sub aspectul cel mai general) cînd elementele sînt reunite într-o totalitate ce posedă anumite proprietăți ca totalitate și cînd proprietățile elementelor depind, în întregime sau parțial, de aceste caracteristici ale totalității".

Tocmai caracterizarea operei valabile (fie ea filozofică sau literară) prin existența unei *coerențe interne*, a unui ansamblu de relații necesare între diferitele ei elemente, prin *necesitatea* fiecărui element în cadrul structurii globale i-a permis lui Goldmann să abstragă apoi structura schematică și să instituie astfel în domeniul lui de cercetare o nouă direcție (sociologic-structuralistă). După cum arată R. Barthes în studiul său *Istorie sau literatură ?* (din volumul *Despre Racine*, București, 1969), la Goldmann opera încetează de a mai fi un produs al unei cauze ; din produs, opera a devenit semnul unui semnificat (istoric), ceea ce mărește imens distanța dintre operă și realitate, înmlădiind astfel modul rigid în care era concepută relația operă-realitate de către unii sociologi ai literaturii.

Preluînd de la Piaget noțiunea de structură și aplicînd-o „operelor culturii", Goldmann dă o nouă determinare, îi atribuie o diferență specifică : „structură semnificativă". Apelativul de „semnificativ" subliniază de fapt specificitatea domeniului „operelor culturii" (în sensul dat de Goldmann culturii : operele filozofice, literare și de artă). Aici, „în cercetarea faptelor umane în general și, mai precis, în cercetarea operelor filozofice, literare sau de artă... diferența esențială față de științele fizico-chimice și, poate, față de anumite domenii... ale științelor umane (lingvistica etc.) rezidă în existența *unei finalități interne a acestor fapte...*"[15]. Aceasta ar însemna că domeniul umanului, al istoriei umane este prin esența lui participativ. Totul este interrelație și comunicare. Fiecare palier existențial intră în rezonanță cu celelalte paliere. Fiecare palier este de fapt o structură semnificativă (semnifică, trimite la altceva în afara ei), care în același timp cuprinde o totalitate situată la un palier inferior și este cuprinsă într-o structură semnificativă globală mai vastă. Această modalitate specifică de existență a faptelor din domeniul „umanului", această înlănțuire semnificativă nesfîrșită condamnă ca total insuficientă

---

* Fără a fi criptică, terminologia folosită de Goldmann dă totuși naștere unor dificultăți de înțelegere. Vom încerca de aceea să stabilim „brutal", dar totuși „la text" unele ecuații :

— *viziunea lumii* = totalitate = structură semnificativă (este vorba aici de viziunea încarnată în elementele operei sau conștiinței colective, nedesprinsă din concretețea lor ; de fapt este vorba de însăși totalitatea operei și a conștiinței colective) ;

— *viziune tipică (schematică) a lumii* = schemă structurală de gîndire (aceasta ar fi abstractizarea esenței viziunii, a schemei ei esențiale, din miezul concret în care ea se întrupează într-o operă, într-o conștiință de grup).

[15] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 107.

întrebuinţarea conceptului de structură semnificativă la nivelul unei interpretări *pur imanente* a operelor de cultură. Aceasta nu înseamnă că Goldmann sileşte opera să depună un jurămînt de vasalitate faţă de totalităţile mai vaste care o cuprind. Ea îşi păstrează şi în acest context aceeaşi inteligibilitate intrinsecă. Numai că în acest moment a devenit mai evident caracterul paradoxal (dialectic) al operei : în acelaşi timp *structură închisă* şi *structură participativă*.

Metoda dialectică apare astfel pe deplin adecvată specificităţii obiectului, surprinzînd tocmai complexitatea lui dialectică : „Metoda dialectică constă în primul rînd, atunci cînd îşi propune să studieze un text, în integrarea textului în ansambluri semnificative tot mai vaste, adică în opera din care a fost extras, în ansamblul curentelor literare, filozofice şi religioase ale epocii şi ţării în care a fost scris şi, în sfîrşit, în ansamblul vieţii sociale, economice şi politice"[16]. Aşadar, Goldmann extinde conceptul de structură semnificativă la toate palierele vieţii culturale, sociale şi economice (am putea spune că acest constructivism metodologic este tot ce poate fi mai opus teoriei „descrierii dispersiilor" a lui M. Foucault). Totalitatea (= structura semnificativă) obţinută la un palier inferior este o totalitate *relativă*, care urmează să fie integrată în structura semnificativă care îi succedă şi care, fiind mai vastă, o cuprinde şi o explică (Goldmann exemplifică, subliniind că rezultatele cercetării sale asupra scrierilor lui Pascal şi Racine nu ar fi fost aceleaşi dacă nu ar fi studiat şi următoarele structuri semnificative mai vaste : diferitele curente janseniste, jansenismul în ansamblul său, clasele sociale din timpul lui Ludovic al XII-lea şi Ludovic al XIV-lea şi contradicţiile lor pe plan economic, social şi politic).

S-ar părea la o primă vedere că Goldmann abdică de la acel ideal care făcea din desprinderea semnificaţiei obiective a operei, din studiul ei imanent prima etapă a cercetării („sarcina istoricului dialecticii este de a degaja printr-o analiză.... imanentă *semnificaţia obiectivă* a operei, semnificaţie pe care de-abia ulterior poate încerca s-o pună în legătură cu factorii economici, sociali şi culturali ai epocii"[17]), în favoarea trecerii pe primul plan a ceea ce constituie a doua ei etapă, şi anume înglobarea operei în ansambluri din ce în ce mai vaste. Dar numai aparent. Deoarece afirmarea imposibilităţii de a desprinde semnificaţia obiectivă a operei, dacă nu o punem în legătură cu structurile mai vaste care o cuprind, nu semnifică decît atestarea de drept a unei situaţii existente în fapt ; şi anume, după cum am mai spus, ambiguitatea esenţială a operei, caracterul ei esenţialmente paradoxal : *în acelaşi timp* structură închisă şi deschisă, autonomă şi neautonomă.

Se pune astfel din nou problema stabilirii punctului iniţial al cercetării : studiul imanent, înglobarea în structuri tot mai vaste sau simultaneitatea lor ? Deoarece Goldmann operează în favoarea celei de-a treia soluţii, *liniaritatea* iniţială a metodologiei sale (depistarea structurii operei, punerea ei în legătură cu structurile sociale, efectul metodologic retroactiv al acestei apropieri) se converteşte dialectic în *circularitate*. Înţelegem prin „circularitate" următoarea structură metodologică : demararea cercetării

[16] *Ibidem*, p. 170.
[17] *Ibidem*, p. 50.

trebuie să se efectueze pornind *în același timp* de la ambele extremități ale axei care unește opera cu totalitatea mai vastă care o cuprinde. Plecînd de la o extremitate a axei (de la o *aproximare* a structurii operei, de la elemente *tatonante* privind structura ei, adică de la niște cunoștințe *provizorii*), trebuie ca *de la primii pași* să ținem seama de cealaltă extremitate (decuparea tatonantă a sectorului realității care ar corespunde structurii căutate), urmînd ca cercetarea să se desfășoare prin deplasări permanente în interiorul acestui *cerc* de relații (într-un mod identic cu mișcarea de revoluție și de rotație a Pămîntului *în același timp* în jurul lui și în jurul Soarelui). „Demersul științific cel mai important rezidă în inserarea structurilor semnificative căutate, chiar înainte ca ele să fie complet degajate, în structuri mai vaste care le includ ca elemente parțiale, demers care presupune un du-te-vino permanent de la parte la întreg și invers"[18].

Așadar, cercetarea ar trebui să avanseze *simultan* pe două fronturi, compasul cercetării avîndu-și vîrful în operă și încercînd în același timp să descrie o mișcare de circumscriere a sectorului realității care ar corespunde structurii căutate a operei, reglarea acestei pulsații metodologice înfăptuindu-se printr-un minuțios joc de anticipații și de retroacțiuni. Dialectica unei astfel de abordări pendulatorii oferă uneori surpriza unor invertiri, cînd opera (partea) este aceea care se transformă ad-hoc în instrument de descoperire a unei structuri sociale (întregul) necunoscute de istorici.

Pentru exemplificare ne vom referi la analiza făcută de Goldmann scrierilor lui Racine și Pascal. Schematic, lucrurile se prezintă astfel: încercînd să desprindă structura gîndirii lui Pascal și a pieselor tragice ale lui Racine, el emite ipoteza următoarei scheme esențiale, care ar caracteriza operele celor doi scriitori și care ar constitui un tip particular al viziunii tragice: caracterul paradoxal al existenței și exigența de absolut și de claritate univocă a ființei umane. Presupunînd că nu poate constitui o întîmplare apariția, la o distanță de cîțiva ani numai și în același mediu port-royalist, a doi dintre cei mai mari scriitori tragici ai literaturii universale fără să fi existat în cadrul acestui mediu un curent de gîndire și de afectivitate cu o puternică influență asupra structurii tragice a operelor lor. Goldmann încearcă să verifice dacă nu cumva viața socială, politică și ideologică a grupului jansenist este „răspunzător" de geneza acestor opere. Goldmann s-a izbit însă de o mare dificultate. Cercetînd gîndirea principalilor doctrinari janseniști (Saint-Cyran, Arnauld și Nicole), el constată că viziunea acestora nu este tragică, ci numai rigoristă. Dar nu abandonează cercetarea. Mergînd direct la textele secolului al XVII-lea, Goldmann descoperă prezența a încă unui curent jansenist, de data aceasta nu moderat sau centrist, ci extremist, grupat în jurul lui Martin de Barcos, a cărui gîndire este tragică. Descoperirea acestei structuri semnificative i-a permis apoi să prindă aproape dintr-o dată structura internă a operelor literare și filozofice studiate, adică i-a permis ierarhizarea — nu valorică, ci tipologică — a pieselor lui Racine: piese cu o structură tragică (*Bérénice*, *Britannicus*, *Andromaque*, *Phèdre*); piese care exprimă nu o viziune tragică, ci numai dramatică (*Les Provinciales*, *Esthèr* și

[18] *Ibidem*, p. 116.

Athalie)", piese istorice netragice (*Bajazet*, *Mithridate*, *Iphigénie*), înglobarea în acelaşi tip de viziune tragică a cugetărilor lui Pascal şi a pieselor tragice ale lui Racine. Iar depistarea acestui ansamblu de relaţii structurale, care are un rol esenţial în înţelegerea operelor respective, a fost posibilă tocmai pentru că a folosit drumul metodologic circular, de a insera „aceste fapte încă puţin cunoscute într-o structură mai vastă care le cuprinde (de exemplu scrierile lui Pascal şi ale lui Racine în ansamblul mişcării jansenişte), fără a uita nici un moment că cunoştinţele provizorii despre faptele de la care s-a pornit constituie, *tocmai în măsura în care ele sînt elemente ale unei structuri mai vaste*, unul dintre punctele de sprijin cele mai importante pentru a o degaja pe aceasta din urmă (scrierile lui Pascal şi Racine ca punct de plecare al ipotezei existenţei unui jansenism extremist şi depistarea acestuia transformată în mijloc esenţial de înţelegere a acestei opere)"[19].

Modalitatea în care Goldmann a folosit conceptul de „viziune asupra lumii" pentru a media relaţia existentă între literatură şi societate a suscitat numeroase discuţii. Dacă R. E. Jones (*Panorama de la nouvelle critique en France*, Paris, SEDES, 1968) îi reproşează faptul de a fi ajustat analiza operei literare la o doctrină exterioară ei (viziunea jansenistă asupra lumii), P. Daix (*Nouvelle critique et art moderne*, 1968) şi R. Picard (*Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, 1965) îl acuză de a fi conceput arta ca imitaţie a unei realităţi exterioare ei. Ripostînd, Goldmann arată că el nu a explicat niciodată opera prin imitarea aspectului imediat al realităţii istorice şi sociale şi nici a conţinutului conştiinţei colective, ci a considerat întotdeauna că „relaţia existentă între operele de valoare şi realitatea socială se situează la nivelul structurilor, transpuse într-un univers imaginar diferit de realitatea imediată, şi care este, bineînţeles, creat de scriitor"[20].

Desigur, stabilirea legăturii dintre operă şi societate prin intermediul verigii intermediare a viziunii unui grup, *nu la nivelul conţinutului, ci al structurilor schematice*, înmlădiază sensibil sus-numita relaţie; cu toate acestea se păstrează un anume mecanism, deoarece viziunea se impune în operă oarecum peste capul scriitorului, care ar crea doar universul imaginar al operei. Francastel critică formalismul unei asemenea concepţii care, „considerînd că artiştii nu fac altceva decît să dea o formă unor sisteme mintale existente independent de modul lor specific de expresie, separă conţinutul de expresie, plasînd în afara conştiinţei artistului elaborarea conceptelor sau a valorilor care suscită opera"[21].

De asemenea, deşi influenţa pe care conştiinţa colectivă o exercită asupra universului literaturii are loc în aerul purificat al structurilor schematice, fapt care, aşa cum am mai arătat, măreşte substanţial distanţa dintre operă şi factorii allogenetici, totuşi păstrarea noţiunii de „transpunere" (transpunerea structurilor unei viziuni colective în opera literară) exacerbează potenţele grupului, diminuîndu-le nepermis pe cele ale creatorului.

---

[19] L. Goldmann, *Sociologie de la littérature*, p. 227.

[20] *Ibidem*, p. 227.

[21] P. Francastel, *Problèmes de la sociologie de l'art*, în *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, 1960, p. 282.

La nivelul social al grupului se pot naşte anumite întrebări problematice cu privire la sensul valorilor, al existenţei omului şi al inserării lui în societate, situaţia social-istorică poate chiar circumscrie şi aria răspunsurilor. Dar omul, creatorul, este acela care alege între o viziune şi alta sau elaborează o viziune inedită pentru a răspunde problemelor pe care le ridică epoca. Lui Goldmann îi scapă tocmai momentul libertăţii, momentul opţiunii pentru o viziune ori alta sau al creării unei viziuni cu totul noi, scriitorul, în accepţia sa, transpunînd doar în limbaj propriu structura unei viziuni gata elaborate.

Deşi vorbeşte uneori de „omul viu şi întreg" ca subiect al creaţiei culturale, Goldmann îl reduce, totuşi, în cele din urmă la „un element într-un ansamblu care e grupul social"[22], sărăcind astfel conceptul de „om întreg" de latura lui particulară, individuală, concretă.

Trebuie menţionat însă că, dacă în *Le Dieu caché*, ca şi în numeroase articole, viziunea asupra lumii apare ca fiind transpusă de pe planul conştiinţei colective a unui grup în opera literară, cu alte cuvinte socialul ca punîndu-şi din afară amprenta pe operă, într-un articol apărut în 1970, *Le sujet de la création culturelle*, Goldmann încearcă integrarea viziunii colective în individual, ea nemaiapărînd astfel ca exterioară acestuia, ci intrinsecă conştiinţei lui. Goldmann este de părere că oricîe conştiinţă individuală se compune în acelaşi timp din „elemente libidinale (strict individuale) şi din elemente conştiente, care *ele* vor ţîşni pe planul creaţiei culturale, fiind de ordin transindividual"[23]. Adică în conştiinţa oricărui individ ar exista două domenii de semnificaţii : o semnificaţie de ordin libidinal şi o semnificaţie de ordin social. Goldmann încearcă să înlăture prejudecăţile psihologiste, arătînd că tocmai latura transindividuală din om (latura socială) este aceea care elaborează „viziunile asupra lumii", că interpretarea operei culturale în ceea ce are ea specific cultural nu se poate face prin raportare la subiectul individual şi libidinal, ci numai prin raportare la latura socială a individului.

Într-o discuţie purtată cu reprezentanţi ai psihanalizei literare (în cadrul unui colocviu organizat în 1965 de Institutul de sociologie al Universităţii libere din Bruxelles şi L'Ecole pratique des Hautes Etudes), Goldmann sublinia că, în măsura în care reduce totul la libido şi la subiectul individual, gîndirea psihanalitică devine reducţionistă în abordarea creaţiei culturale, societatea rămînînd pentru ea doar mediul prin care se exprimă subiectul individual. Goldmann era de părere că individualul nu poate pătrunde în opera de artă fără a o distruge decît în măsura în care se integrează semnificaţiei colective[24]. După părerea sa, psihanaliza ar trebui acceptată doar în analiza proceselor psihologice ale creaţiei culturale, nu însă şi în analiza semnificaţiei obiective a creaţiei, semnificaţie care poate fi desprinsă doar prin raportarea la conceptul de viziune asupra lumii. Dar acest concept mediator central în analizele concrete din *Le Dieu caché* dispare cu totul în alte lucrări. În *Pour une sociologie du roman* (1964), de pildă, el distinge această punte a viziunii şi încearcă relevarea prezenţei unui raport direct între infra- şi suprastructură.

[22] L. Goldmann, *Le Dieu caché*, 1965.

[23] Idem, *Le sujet de la création culturelle*, în *Critique sociologique et critique psychanalitique*, Bruxelles, 1970, p. 203.

[24] *Ibidem*, p. 206.

Plecînd de la definiţia pe care a dat-o Lukács romanului (istoria unei căutări demoniace, căutare a valorilor autentice, într-o lume degradată, de către un erou problematic) şi de la încercarea acestuia de a vedea legătura dintre societate şi roman ca gen literar, Goldmann se va strădui faţă de alţi cercetători marxişti care au relevat legătura existentă *pe linia conţinutului* dintre roman şi realităţile sociale, să construiască o sociologie a romanului, care să studieze relaţia dintre *forma* romanului (formă în înţeles de structură esenţială) şi *structura* mediului în care el s-a dezvoltat, adică dintre roman ca gen literar şi „societatea individualistă modernă".

Încercînd să găsească structurii romanului un fundament în viaţa socială, el avansează ipoteza existenţei unei omologii între structura romanului clasic (aşa cum a fost ea definită de Lukács) şi structura schimbului în economia liberală. Goldmann se distanţează astfel de concepţia exprimată anterior în *Le Dieu caché*, unde promovase ideea că viaţa socială nu se poate exprima pe plan filozofic, literar şi artistic decît prin veriga intermediară a conştiinţei colective. El va încerca să demonstreze că în cazul romanului ar avea loc o „transpunere directă a vieţii economice în literatură".

O relaţie normală a oamenilor cu bunurile materiale ar exista, după Goldmann, acolo unde producţia este conştient reglată de consum, de calităţile concrete ale obiectelor, de valoarea lor de întrebuinţare. Or, ceea ce ar caracteriza schimbul în economia liberală ar fi tocmai eliminarea din cadrul acestei relaţii a conştiinţei oamenilor din cauza existenţei exacerbate a valorii de schimb pur cantitative.

Reluînd conceptul de reificare al lui Lukács (şi deci implicit conceptul de „fetişism al mărfii", elaborat de Marx), Goldmann este de părere că în condiţiile economiei capitaliste orice relaţie autentică cu aspectul calitativ al obiectelor şi fiinţelor tinde să dispară din cadrul relaţiilor existente între oameni şi lucruri, ca şi din cadrul *relaţiilor interumane*, pentru a fi înlocuită cu o relaţie mediată şi degradată, relaţia cu valorile de schimb pur cantitative. Înlocuirea calitativului cu cantitativul, a concretului cu abstractul (şi care reprezintă forme de patologie socială) ar cuprinde treptat toate domeniile vieţii sociale, implicit religia, morala, viaţa intelectuală, literatura, arta şi filozofia. Aceasta nu înseamnă însă că valorile de întrebuinţare sînt inexistente; ele de fapt continuă să guverneze ansamblul vieţii economice, numai că acţiunea lor capătă un caracter implicit, *exact ca acela al valorilor autentice din lumea romanului*. „Forma extrem de complexă a romanului reprezintă de fapt forma în care trăiesc zilnic oamenii atunci cînd sînt obligaţi să caute calitatea... sub crusta cantităţii. Astfel, cele două structuri, cea a unui important gen romanesc şi aceea a schimbului se dovedesc a fi riguros omologe, astfel că s-ar putea chiar vorbi de o unică structură, care se manifestă pe două planuri diferite"[25].

Dacă între structurile vieţii economice şi un anumit gen literar (romanul) există o strictă analogie, în schimb Goldmann arată că nu putem descoperi o structură analogă la nivelul conştiinţei colective. Tipul de roman analizat de Lukács ar exprima o căutare de valori pe care

[25] L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, 1964, p. 39–40.

nici un grup social nu le apără efectiv şi pe care viaţa economică ar tinde să le facă implicite la toţi membrii societăţii.

Goldmann subliniază deci faptul că structura romanului (căutarea demoniacă de valori autentice, într-o lume degradată, de către un erou problematic) nu constituie expresia unei viziuni asupra lumii care ar aparţine unui grup social anumit (unei anumite conştiinţe colective), ci reprezintă o transpunere *directă* a vieţii economice în literatură, veriga intermediară a conştiinţei colective lipsind cu desăvîrşire.

Această nesocotire a termenului mediu (conceptul sociologic de „viziune asupra lumii") în cercetarea relaţiilor existente între infrastructura economică şi suprastructura literară nu putea decît să ridice vii obiecţii.

J. Elsberg, într-un articol din „Voprosî literaturî" nr. 41/1967, critică tocmai din această perspectivă lucrarea lui Goldmann, reproşîndu-i că tinde să stabilească numai dependenţele directe dintre structura socială şi economică a societăţii şi structura creaţiei literare, fără să ia în considerare ideologia epocii.

R. Roelens critică, la rîndul său, afirmaţia schematizatoare a lui Goldmann potrivit căreia structura romanului şi cea a schimbului ar constitui, datorită riguroasei lor omologii, o unică structură, denunţînd prezenţa unei „mistici a structurilor", care pedalează fără măsură asupra formelor şi transformă raportul roman-economie într-un raport mecanicist din cauza „exorcizării fantomei medierilor"[26] (a conceptului de viziune).

Într-adevăr, Goldmann se arătase interesat în repetate rînduri de acest raport şi subliniase că economicul nu poate trece în romanesc „printr-un fel de miracol sau de creaţie spontană"; în *Sociologia romanului* însă, problema medierii dispare, în locul ei manifestîndu-se o totală transparenţă. Omul, creatorul, grupul social, viziunile asupra lumii ca trepte intermediare dispar aici cu desăvîrşire. Sîntem însă nevoiţi să arătăm că Goldmann, în ciuda faptului că afirmă la tot pasul existenţa unei legături *directe* între economic şi literatură, el însuşi, prin modul concret cum tratează problemele, nu dă completă acoperire acestei afirmaţii.

În primul rînd, descriind „starea de reificare" a vieţii economice capitaliste, el arată că această stare şi-a pus pecetea pe toate sectoarele activităţii umane, pe toate tipurile de relaţii dintre oameni (nu numai pe cele economice). Cu alte cuvinte, putem spune că „starea de reificare" este un *modus vivendi* care nu se rezumă la capitolul economic. Iar dacă romanul exprimă această stare, el nu o face reflectînd direct numai situaţia existentă pe plan economic, ci pentru că exprimă un mod de existenţă (reificată), pregnant în toate sectoarele vieţii.

În al doilea rînd, cînd subliniază lipsa unei „conştiinţe colective" care să filtreze social-economicul, Goldmann se referă implicit la inexistenţa unei clase sociale, a unui grup social bine definit, cu o viziune pro-

[26] R. Roelens, *Les avatars de la médiation dans la sociologie de Goldmann*, în „L'Homme et la société", 1970, nr. 15, p. 312.

prie a lumii, dar nu neagă existenţa unei *conştiinţe dispersate* prin care s-ar filtra influenţele economicului.

În fapt, Goldmann, punîndu-şi problema modului în care se face legătura dintre structurile economice şi manifestările literare „într-o societate în care aceasta are loc în afara conştiinţei colective", scoate în evidenţă existenţa unui termen mediu, a unei *conştiinţe difuze*, ca punte de legătură între economic şi literatură; el afirmă existenţa unui număr de indivizi problematici în măsura în care gîndirea lor rămîne dominată de valori calitative (se referă aici în primul rînd la creatori : scriitori, artişti şi filozofi); afirmă existenţa unei atmosfere de nemulţumire afectivă, neconceptualizată, la nivelul întregii societăţi, a unei aspiraţii afective ce ţinteşte valori calitative; existenţa în societăţile liberale producătoare pentru piaţă a unui ansamblu de valori care, fără a fi transindividuale, au în interiorul acestor societăţi o validitate generală (libertate, egalitate şi proprietate, cu derivatele lor : drepturile omului, dezvoltarea personalităţii etc.). Aşadar, factorul mediator nu lipseşte, fie chiar numai sub forma unei conştiinţe difuze. Dar senzaţia de legătură mecanicistă se menţine. Ea este întărită şi de modalitatea în care Goldmann a încercat să demonstreze că evoluţia formei romanului este omologă cu evoluţia structurilor reificării. O dată cu dispariţia individualismului datorită transformării vieţii economice (înlocuirea liberei concurenţe cu monopolul), s-ar observa şi o transformare paralelă a formei romanului, care ar ajunge astfel să dizolve personajul individual (psihologia eroului problematic şi istoria căutării lui demoniace).

★

III. A TREIA STRUCTURĂ METODOLOGICĂ : ADÎNCIMEA

Liniaritatea, ca structură metodologică, îşi vădise, aşa cum am văzut, insuficienţa, concepţia lui Goldmann avansînd spre o nouă structură, circularitatea, structură metodologică ce îngloba şi suprima structura iniţială. Circularitatea* va evolua şi ea în mod necesar spre o a treia structură, *adîncimea*.

S-a reproşat deseori teoriei sociologice a lui Goldmann faptul de a se fi limitat aproape întotdeauna la semnificaţie (adică la structura semnificativă globală sau ceea ce în limbaj obişnuit şi neadecvat se numeşte „conţinut"), de a nu se fi referit decît rareori la formă (în sensul cel mai îngust al termenului, sens pe care criticii îl consideră cel mai adesea ca fiind aspectul specific-literar al textului).

Goldmann nu respinge fondul criticii, scoţînd în evidenţă în acelaşi timp motivele punerii temporare în paranteze a semnificantului (a formei) : „...Opera constituie o unitate în cadrul căreia este imposibilă separarea formei de conţinut; dar, în cadrul acestei unităţi, structura semnificativă globală fiind aceea care îşi are originea în conştiinţa colectivă, ea

* După cum am văzut, structura metodologică circulară, întrebuinţată cu succes în analiza gîndirii tragice a lui Pascal şi a teatrului racinean, a fost abandonată de Goldmann în cazul sociologiei romanului.

este aceea care constituie elementul prim din punct de vedere atît cronologic (conştiinţa colectivă şi viziunile asupra lumii există înaintea exprimării lor pe planul literaturii), cît şi structural; astfel că studierea „semnificantului" înaintea „semnificaţiei".... se dovedea a fi imposibilă, în timp ce mişcarea inversă era posibilă, cu condiţia de a rămîne conştient de caracterul incomplet... al cercetării"[27].

Reproşîndu-i-se de asemenea faptul că nu a studiat cu ajutorul metodei sale structuralist-genetice textele poetice, Goldmann se justifică, arătînd că nu le-a inclus în sfera cercetărilor sale tocmai pentru că a fost obligat să se ocupe intens de structura semnificativă globală; or, în textele poetice, *structurile nonsemantice* (sintactice, fonetice şi ritmice) sînt acelea care deţin o mare importanţă.

Din preocuparea sa pentru diferitele nivele ale semnificantului (microstructurile semantice, sintactice, fonetice etc.) se va naşte o nouă structură metodologică, care nu anulează structura precedentă („circularitatea"), ci o completează *pe dimensiunea adîncimii.*

Este vorba de parcurgerea următorului traiect: de la semnificaţie la semnificant, de la structura semnificativă globală (viziunea asupra lumii) la structurile parţiale (de diferite nivele), de la modelul global la microstructurile textului literar. De fapt este vorba de o verificare în aval a adevărului sau falsităţii structurii globale (viziunii asupra lumii) anterior depistate la nivelul structurii metodologice circulare: „sprijină" microstructurile textului structura semnificativă globală sau nu ?

Structura semnificativă globală a operei (adică viziunea asupra lumii care o structurează), structură care constituie centrul de greutate al discursului teoretic la Goldmann, percutează în concepţia acestuia toate nivelele semnificantului (microstructurile semantice, sintactice, fonetice, ritmice etc.); el va încerca să evidenţieze *in vivo* (pe opera lui Genet de exemplu) coerenţa funcţională a structurilor parţiale faţă de modelul global, instituind astfel un control metodic asupra adevărului viziunii globale anterior desprinse.

Analiza globală a pieselor lui Genet şi analiza unor structuri parţiale ale piesei *Negrii* a aceluiaşi scriitor vor demonstra: 1) că structura globală („viziunea asupra lumii") este prezentă pînă în ultimele fibre ale operei; 2) că microstucturile nu pot fi cercetate riguros decît prin prisma unui model semnificativ, global.

Cercetarea structuralist-sociologică a lui Goldmann propune deci, pe lîngă cele două mişcări metodologice care caracterizează „circularitatea" (1) depistarea unui model semantic global al operei; 2) studierea sociologică a genezei acestui model), şi o a treia: prelungirea structurilor semnatice globale într-un întreg ansamblu de structuri parţiale (semantice, sintactice etc.).

Să urmărim cum funcţionează această metodologie în abordarea pieselor lui Jean Genet (trebuie să subliniem că L. Goldmann a lucrat, în etapa studierii microstructurilor, asupra unui material elaborat anterior de semanticieni).

---

[27] L. Goldmann, *Sociologie de la littérature*, p. 37.

Reluînd, în studierea pieselor de teatru ale lui Genet, teza sa principală potrivit căreia relaţia esenţială dintre viaţa socială şi creaţia literară nu se referă la conţinutul celor două sectoare, ci numai la structurile mintale care organizează atît conştiinţa empirică a unui grup, cît şi universul creat de scriitor, Goldmann emite ipoteza existenţei unei corespondenţe a structurii fundamentale a acestor piese cu structura mentală a unei părţi importante a stîngii radicale franceze.

Schematic şi foarte succint lucrurile s-ar prezenta în felul următor : *Les Bonnes*, *Le Balcon*, *Les Nègres*, *Les Paravents* exprimă o unică problematică, posedă o unică structură, şi anume relaţiile ce se stabilesc între dominaţi şi dominatori (*Bonele* şi *Monsieur-Madame*; revoltaţii şi oamenii din *Balcon*; negrii şi albii; colonizaţii şi colonizatorii), raportul dialectic de ură şi fascinaţie în care dominaţii învîng pe planul unui ritual imaginar. În acest univers, dominaţii nereuşind să suprime dominaţia, ritualul (periodic reluat) — datorită căruia dominaţii duc o viaţă intensă şi esenţială într-un univers imaginar — devine singura valoare autentică.

Dacă în *Bonele* realitatea socială şi politică este integrată numai ca structură, în *Balconul* aceasta pătrunde în universul piesei şi ca devenire, şi ca experienţă, tema acestei opere fiind, după Goldmann, „conştientizarea importanţei executivului într-o societate de mult dominată şi condusă de acest executiv..., dar în care oamenii îşi mai imaginează încă puterea în formele ei tradiţionale şi de mult depăşite ale preotului, judecătorului şi generalului"[28]. În această piesă, lupta revoltaţilor împotriva Balconului este aceea dintre „ordinea" în interiorul căreia valorile nu există decît în imaginar şi ritual şi încercarea de a crea o ordine nouă, în care aceste valori ar pătrunde în însăşi viaţa reală, iar fuga în imaginar n-ar mai fi necesară, viaţa devenind autentică. Iar cu *Negrii* evoluţia pieselor lui Genet mai face un pas. În universul piesei pătrunde perspectiva speranţei şi a victoriei : în afara uciderii *imaginare* a femeii albe, negrii duc în depărtare o luptă *reală* şi nu imaginară. Aşadar, acţiunea pieselor lui Genet se desfăşoară într-un univers în care dominaţii se identifică printr-un ritual imaginar fie cu dominatorii, fie cu acei dominaţi care ar fi în stare să pună capăt prin violenţă acestei dominaţii.

Punîndu-şi întrebarea dacă cele trei piese ale lui Genet amintite mai sus sînt scrise dintr-o perspectivă individuală sau, ca în majoritatea marilor opere literare, din perspectiva unei viziuni asupra lumii elaborată de un grup social, Goldmann postulează existenţa unei omologii între structura acestor trei piese şi structura mintală a unei părţi a stîngii franceze. „Dacă această ipoteză s-ar dovedi justă — încheie Goldmann —, ar deveni clar nu numai faptul că orice mare operă literară şi poetică este un produs social şi nu poate fi, în consecinţă, înţeleasă în unitatea ei decît plecînd de la realitatea istorică, ci şi faptul că analiza structurală a operei literare constituie un mijloc de acces deosebit de important în înţelegerea structurilor conştiinţei şi a practicii grupelor sociale existente"[29].

Goldmann a publicat parţial rezultatele analizei microstructurilor, rezumîndu-se în a cerceta (prin prisma structurii globale a pieselor lui

---

[28] L. Goldmann, *Sociologie de la littérature*, p. 22.
[29] *Ibidem*, p. 28.

Genet, anterior desprinsă) primele 25 de replici ale piesei *Negrii*. A dorit să cerceteze piesa replică cu replică pentru a constata care dintre ele se inserează dificil sau de loc în cadrul analizei globale, aceasta permiţînd o eventuală modificare a modelului global, astfel ca el să fie „în acord" cu toate replicile piesei. Fără a intra în amănunte, trebuie să spunem că Goldmann a constatat că legăturile care unesc fiecare replică cu cealaltă şi cu ansamblul piesei sînt mult mai bogate decît îşi imaginase el. În primele douăzeci şi cinci de replici din *Negrii*, el a descoperit patru microstructuri (modele reduse) : în indicaţia de punere în scenă a depistat un model redus al ritualului, ritual care constituie elementul cel mai important al ansamblului piesei din punct de vedere atît calitativ, cît şi cantitativ ; un alt model redus în primele două replici ; un al treilea model în următoarele patru replici ş.a.m.d.

Am putea spune că ipoteza lui Goldmann asupra legăturii existente între structura globală şi microstructurile semantice ale textului literar degajează un optimism semantic exploziv. Deşi subliniază cu prudenţă faptul că „modelul redus" nu reprezintă decît o mică relaţie dintr-un mare număr de relaţii posibile între ceea ce a numit el esenţa operei (structura semnificativă globală) şi forma lingvistică şi literară în care este exprimat universul ei global, Goldmann pare totuşi că nu dă prea mare atenţie reflecţiei moderne asupra limbajului, care a insistat asupra polivalenţei semantice a acestuia.

Încă Husserl arătase că limbajul în acelaşi timp *enunţă* şi *manifestă*. Orice cuvînd poartă o *semnificaţie* şi este depozitarul unui *sens*, laturi ce se află la nivele complet diferite. Cu alte cuvinte, este vorba de ambiguitatea esenţială a limbajului, de polivalenţa lui semantică. De aceea teoria lui Goldmann cu privire la percutarea microstructurilor textului literar de către viziunea globală (de provenienţă socială) îşi poate menţine şi susţine validitatea doar dacă se afirmă ca un tip *preferenţial* de lectură şi nu ca unicul posibil.

În ceea ce priveşte aplicarea metodei structuralist-genetice la textele de poezie, ţinem să relevăm faptul că Goldmann îi aduce un amendament. Deşi consideră că şi aici structura semnificativă globală îşi pune pecetea pe structurile parţiale (semantice, sintactice, fonetice, ritmice etc.), el subliniază că modele semantice trebuie să fie descoperite poem cu poem înainte de a depista modelul global al culegerii, iar *apoi* vor trebuie analizate microstructurile semantice, fonetice, sintactice etc.

Sînt relevante, în direcţia sublinierii eficacităţii acestei metode, consideraţiile semanticianului J. Leenhardt. În studiul său *Sémantique et sociologie de la littérature*, el scoate în evidenţă profitul pe care semantica şi sociologia literaturii l-ar obţine în folosirea reciprocă a datelor lor. Dacă coerenţa unei opere literare sau filozofice constă în funcţionalitatea elementelor faţă de totalitatea operei, aşa cum a demonstrat Goldmann, această situaţie duce la „înţelegerea oricărei cercetări semantice într-un proces global de interpretare, depăşindu-se în acest fel limitele pe care lingvistica le instituie ca valabile pentru sora ei mai mică, semantica"[30].

[30] J. Leenhardt, *Sémantique et sociologie de la littérature*, în *Sociologie de la littérature*, Bruxelles, 1970, p. 99.

În ceea ce priveşte plusul de cunoaştere pe care sociologia literaturii l-ar obţine de pe urma cercetării semantice, Leenhardt subliniază că el nu ar fi de loc neglijabil; „... Sociologia literaturii, în măsura în care ea lucrează esenţialmente la nivelul global al viziunilor asupra lumii, ar fi foarte interesată să descopere în analiza microstructurilor textului o confirmare a propriei sale munci de cercetare"[31].

★

Sistemul de lectură a lui Goldmann prinde în focarul obiectivului său „fiinţa istorică a literaturii"; el relevă existenţa unei relaţii inteligibile între structurile sociale şi cele literare (relaţie deseori de natură izomorfică), ca şi imposibilitatea depistării structurilor literare în mod aprioric printr-o pură intuiţie a esenţelor. Ţinînd seama de modul de existenţă al operelor literare, el instituie *imperativul metodologic al inserării operei în structuri semnificative mai vaste (ideologice, sociale, economice) în vederea desprinderii modelului ei global (adică a viziunii asupra lumii ce structurează opera)*.

Faţă de sociologia literară tradiţională, în sistemul de lectură al lui Goldmann impactul esenţial dintre social şi literar nu se mai realizează, aşa cum am arătat, la nivelul conţinutului, ci la nivelul decantat al structurilor schematice, fapt ce-l fereşte cel mai adesea de o tratare sociologistă. Nu întotdeauna însă, deoarece, aşa cum am văzut în cadrul teoriei sociologice a romanului, situarea cercetării relaţiei existente între social şi literar la nivelul structurilor nu înlătură „de la sine" pericolul unei apropieri nemediate, sociologismul manifestîndu-se, dacă nu se păstrează conceptele explicative de mediere între social şi literar (viziunile asupra lumii, grupul social şi conştiinţa colectivă, elementul transindividual din om etc.), chiar la nivelul epurat al structurilor. Pe de altă parte, cu tot meritul introducerii conceptului mediator de „viziune asupra lumii" apar, aşa cum am arătat mai înainte, avatarurile unui mod de tratare intelectualist al viziunii (denumită „sistem de gîndire", „schemă conceptuală" etc.), prin neluarea în considerare a laturii afective, voliţionale, motivaţionale, valorice a omului care elaborează viziunea.

Este adevărat că în ultimele sale studii putem înregistra o flexibilizare a sociologiei viziunilor, atenţia îndreptîndu-se de astă dată şi asupra subiectului creator. Goldmann va sublinia că răspunsul la problemele existenţiale ale unui grup social rămîn la nivelul grupului în stare latentă, difuză, „de ordinul tendinţei". Grupul social nu mai apare drept factorul creator al viziunii coerente, ci numai ca un mediu ce prefigurează anumite răspunsuri posibile. Goldmann va sublinia de data aceasta rolul activ al operei, care, printr-un *feed-back* spectaculos, va deveni unul dintre elementele constitutive ale conştiinţei colective, datorită faptului că „frecventarea operei" va permite membrilor grupului o *prise de conscience* aceea ce gîndeau şi simţeau sau a felului în care acţionau ei[32].

---

[31] *Ibidem*, p. 99—100.

[32] L. Goldmann, *La méthode structuraliste génétique en histoire de la littérature*, în *Pour une sociologie du roman*,

Un alt drum deschis de L. Goldmann în cercetarea sociologică a literaturii este studierea microstructurilor textului literar. Considerînd că structura semnificativă globală a operei, adică structura viziunii asupra lumii (structură care constituie centrul de greutate al discursului teoretic la Goldmann), percutează straturile ei microstructurale (microstructurile semantice, sintactice, fonetice, ritmice etc.) şi că deci evidenţierea coerenţei funcţionale a structurilor parţiale faţă de modelul global constituie de fapt un control metodic al adevărului viziunii globale anterior desprinse, el îşi asumă, aşa cum a arătat R. Barthes, ,,aventura unei critici totale'', palparea metodologică a nucleului vital al operei fiind întregită de analiza coerenţei *tuturor* nivelelor semnificantului (fie ele semantice, sintactice, fonetice sau ritmice). Aducînd ca atestare a adevărului semnificaţiei globale a operei, semnificaţie desprinsă prin procedee structuralist-sociologice, *coerenţa sistemului semnificant la toate nivelele semnificantului*, demersul structuralist-genetic, îşi vădeşte în mod plenar eficacitatea metodologică.

375 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI RENÉ DESCARTES

CONSIDERAŢII ASUPRA POZIŢIEI ISTORICE A FILOZOFIEI CARTEZIENE

DE

ALEXANDRU MANOILESCU

Scopul scurtului studiu de faţă este acela de a reliefa în cîteva cuvinte faptul că dualismul cartezian, rod al contradicţiilor timpului lui, constituie un moment dialectic, care cuprinde, pe de o parte, principiile fundamentale ale progresului întregii gîndiri filozofice moderne, întemeind ştiinţa vremii noastre, şi, pe de alta, unele elemente de îndepărtare de la reflectarea filozofică a unităţii lumii. Progresul nu a avut un caracter liniar şi nu toate aspectele cugetării umane au înaintat paralel.

Henri Lefèbvre arată cu drept cuvînt că dualismul cartezian a reprezentat pentru vremea sa un compromis şi un *modus vivendi*[1]. Într-adevăr, cartezianismul a fost rezultanta unei situaţii specifice, a unui joc de forţe, pe care ne permitem să-l rezumăm pe scurt : spiritul ştiinţific de cercetare a naturii, postulat ca ideal de către Renaştere, se consolida pe baza rezultatelor obţinute de astronomie. Acest spirit risca însă să fie înăbuşit de către biserică, în special datorită alianţei realizate de către tomism între dogmele religioase şi filozofia lui Aristotel. Ascendentul tomismului se explică în primul rînd prin faptul că filozofia Stagiritului, cu caracterul ei de enciclopedie ştiinţifică, a corespuns nevoii organice a bisericii de a poseda şi o biblie a lumii fizice, în care să fie înscrise toate cunoştinţele asupra naturii. Prin aceasta însă orice contrazicere a teoriilor aristotelice devenea o erezie echivalentă cu un atac faţă de dogmele religiei. De aceea lupta reprezentanţilor spiritului ştiinţific se concentra în vremea aceea asupra desprinderii teologiei de aristotelism şi separării totodată a ştiinţei de religie. Norma metodologică de separare a ştiinţei de religie, formulată de Bacon, a reprezentat prima formă implicită a dualismului epocii moderne. Această formă nu era însă în stare să facă durabilă coexistenţa temporară dintre cele două discipline. Împărţirea existenţei în două domenii diferite presupunea stabilirea precisă a hotarului dintre ele. Mai

[1] Henri Lefèbvre, *Descartes*, Paris, Edit. Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 179—180.

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1571—1578, Bucureşti, 1971

mult decît atît : omul era obiect comun al celor două discipline. El nu putea fi exceptat de cercetarea ştiinţifică şi în acelaşi timp alcătuia un punct central al dogmelor religioase. Acest sector de interferenţă a domeniilor celor două discipline putea deveni un nou *casus belli*, un motiv de redeschidere a conflictului. Orice graniţă durabilă între domeniile care se constituiau trebuia neapărat să treacă prin fiinţa umană. Omul, ca şi universul însuşi, trebuia să fie şi el împărţit. În acel moment a apărut ca o soluţie adecvată şi ca un răspuns la imperativele epocii dualismul lui Descartes. El a împărţit existenţa în două substanţe diferite şi a tras hotarul prin fiinţa umană. Bacon arătase necesitatea unei separări a ştiinţei de religie ; Descartes dă o îndrituire filozofică acestei separări, fundînd metafizic regula lui Bacon. Primul postulase un dualism al disciplinelor, al doilea construieşte unul de sistem. Dualismul disciplinelor a căpătat un suport metafizic. Dualitatea a fost săpată chiar în existenţă. *Dualismul cartezian a fost astfel filozofia care a pus bazele culturii moderne, făcînd posibilă coexistenţa pe o anumită perioadă de timp a cercetării ştiinţifice cu credinţa religioasă.*

Alt rol fundamental al filozofiei carteziene este legat de idealul de început al ştiinţei moderne. Descartes a vrut să constituie o ştiinţă universală a naturii, care să explice toate fenomenele în mod raţional. El a găsit modelul acestei ştiinţe în astronomie, în care a văzut exemplul unei discipline care explică fenomenele numai prin cauze naturale, fără a recurge la forţe oculte. Descartes a înţeles atunci că, pentru ca noua ştiinţă a tuturor fenomenelor naturii să înlăture orice forţă ocultă, ea va trebui să fie asemănătoare astronomiei. *Ştiinţa universală, aşa cum a conceput-o Descartes, era o astronomie generalizată la toate fenomenele naturii.* Pentru ca o asemenea ştiinţă să fie însă posibilă trebuia presupus în prealabil că întreaga natură este un mecanism. Descartes nu s-a sfiit să facă acest pas.

Un alt aspect al rolului cartezianismului în fundarea ştiinţei moderne este *determinarea metodei de cercetare a naturii*, metodă a cărei esenţă se caracterizează prin reducerea complexităţii calitative a fenomenelor la raporturi cantitative. Lucrarea postumă *Regulae ad directionem ingenii* reflectă esenţialul metodei carteziene, mult mai pregnant decît celebrul *Discours de la méthode*. Regula a 14-a din această lucrare fundamentală arată cît se poate de precis : „Pentru a putea compara şi deci explica un lucru necunoscut prin unul cunoscut, trebuie să reducem raporturile existente între mărimile comune celor două lucruri la raporturi ale dimensiunii, adică numai la lungimi şi la suprafeţe". Ştiinţa modernă a urmat permanent această regulă carteziană. Ea se întemeiază pe posibilitatea echivalării calităţilor supuse subiectivităţii în calităţi perfect obiective şi măsurabile. Toate aparatele noastre de măsurat (spre exemplu termometrul) nu sînt altceva decît nişte instrumente de echivalare în mărimi geometrice a energiilor care nu pot fi cuantificate direct prin simţurile specifice corespunzătoare. Descartes nu s-a mărginit însă la simpla enunţare a acestei noi metode. El i-a construit justificarea metafizică. *Reducerea efectuată nu are, după Descartes, caracterul unei simplificări metodologice, ci ea corespunde în sistemul său filozofic însăşi structurii profunde a naturii.* Obiective nu sînt decît nişte particule, care au drept unice calităţi forma, mărimea şi mişcarea. Toate celelalte calităţi sensibile ale lumii înconju-

rătoare se datoresc interinfluenței acestor particule. Pe scurt: dualismul cartezian reprezintă metafizica de compromis, care, împărțind lumea și omul în două domenii deosebite, a obținut pentru știință dreptul și libertatea de a cerceta natura. El a făcut posibilă o epocă de tranziție.

Mecanicismul, afirmat de altfel de către întreaga epocă carteziană, a fundat metafizic idealul inițial al noii științe. El a reprezentat o ipoteză comodă în numele căreia știința modernă a putut porni cu încredere la cercetarea naturii și la explicarea ei matematică.

Sărăcirea calitativă a structurii obiective a existenței a reprezentat de asemenea un postulat în numele căruia s-a putut întemeia fără rezerve prima regulă de metodă a științei care se forma, regula reducerii la raporturi cantitative.

★

Faptul că această filozofie a corespuns astfel imperativelor epocii nu însemnează însă că ea a reprezentat totodată o imagine despre univers sub toate aspectele, mai aproape de adevăr decît toate înțelegerile pe care le cunoscuse filozofia înainte de apariția lui Descartes. În ceea ce privește reflectarea realității, cartezianismul prezintă unele elemente care ne îndepărtează de unitatea obiectivă e existenței. Este incontestabil că din acest punct de vedere sistemul metafizic constituit de către Descartes:

— rupe imaginea unitară despre univers pe care au avut-o anterior unii reprezentanți ai gîndirii antice și medievale. Era vorba la ei, bineînțeles, de o imagine confuză. Ea era însă mai aproape de concepția noastră despre unitatea existenței decît dualismul sistemului cartezian. În acest sens, Descartes, prin substanțele sale, adîncește în loc să atenueze dualismul religios al evului mediu;

— reduce viața organică la fenomene mecanice;

— creează un model reducționist al realității obiective;

— atribuie ideii de raționalitate un caracter strict mecanic, am putea spune vădit inferior.

Să examinăm pe rînd aceste aspecte.

Gîndirea filozofică a Greciei antice a avut intuiția unității existenței. Față de această unitate implicit admisă, sistemul metafizic cartezian reprezenta o îndepărtare evidentă. Adîncirea de către Descartes a dualismului religios al evului mediu este de asemenea evidentă. Ideea unei lumi de dincolo diferită de lumea materială este, fără îndoială, de origine religioasă. Totuși, în cadrul culturii medievale, această împărțire nu avea caracterul tranșant dualist pe care l-a căpătat o dată cu instituirea substanțelor carteziene. Se admitea, ce-i drept în mod destul de confuz, existența unei continuități de planuri de la cer la pămînt. Această continuitate era cel mai clar susținută în ceea ce privește ființa umană. Omul nu era un compus dualist ca în sistemul lui Descartes, ci conținea o seamă de principii intermediare. René Guénon exprimă cît se poate de clar această poziție proprie culturii medievale: „Occidentalii moderni au obiceiul să-și imagineze compusul uman cît mai simplificat și cît mai redus posibil. Ei îl consideră alcătuit numai din două elemente, din care unul este corpul, iar celălalt este numit fie suflet, fie spirit. Am precizat că este vorba de occidentalii moderni, deoarece, în realitate, această teorie dualistă nu

s-a încetăţenit în mod definitiv decît de la Descartes încoace... Mai înainte, ideea pe care oamenii şi-o făceau despre suflet şi corp nu conţinea această completă opoziţie de natură care face unitatea lor cu totul inexplicabilă şi... existau, chiar în Occident, concepţii mai puţin „simpliste" şi mai apropiate de cele ale orientalilor, pentru care fiinţa umană este un ansamblu mult mai complex"[2]. *În locul acestei unităţi bănuite, Descartes a substituit o dualitate tranşantă.* Dualismul său nu exprimă realitatea obiectivă, nu sesizează o caracteristică a existenţei, ci reprezintă o teorie impusă acesteia. Acest dualism a rezultat nu atît dintr-o observare adecvată a lumii, cît dintr-o necesitate a timpului său. Ascultînd de imperativele vremii lui, Descartes a rupt existenţa în două substanţe, pe care le-a definit cu caracteristicile cele mai depărtate : sufletul numai prin gîndire, iar corpul numai prin spaţialitate, făcînd astfel de neexplicat orice interacţiune a lor. El a creat astfel problematica de bază a filozofiei moderne. Dacă pentru antici problema ontologică se punea în termeni simpli, explicarea a ceea ce există, pentru filozofia modernă problema a început să se complice : o dată cu Descartes, filozofia a început să se întrebe cum se explică faptul că există două substanţe deosebite şi cum este posibil ca ele să se influenţeze reciproc. Se poate spune chiar că, dînd o rezolvare temporară prin dualismul său opoziţiei dintre ştiinţă şi religie, Descartes a creat, în schimb, problema metafizică a filozofiei moderne. El a pus în ecuaţie metafizică dificultăţile de cultură ale epocii moderne.

Epoca modernă reprezintă trecerea de la forma de cultură medievală, care se întemeia pe credinţă, către o nouă formă de cultură, întemeiată exclusiv pe raţiunea umană şi avînd drept sursă de informaţii cercetarea naturii. Dualismul cartezian apare, evident, ca un regres faţă de unitatea medievală ; ea a reprezentat însă calea spinoasă obligatorie către o nouă formă superioară de unitate. *Ne găsim în faţa unui proces dialectic contradictoriu, care constituie însuşi germenul unui progres calitativ ulterior.* Dualismul cartezian a rupt într-adevăr unitatea existenţei. Prin aceasta însă el a pus bazele dezvoltării unui domeniu nou al culturii, domeniul cercetării ştiinţifice.

★

Să observăm acum modul în care Descartes a redus specificul calitativ deosebit al fenomenelor biologice. Realitatea înconjurătoare s-a înfăţişat, la începuturile cercetării ei mai sistematice, divizată în trei categorii deosebite de fenomene, clasate pe trei trepte diferite : în primul rînd, *fenomenele naturii anorganice*, adică toate fenomenele mecanice, fizice şi chimice cunoscute ; apoi *fenomenele vieţii*, adică existenţa unei multitudini de fiinţe vii, care prin formele lor, prin organizarea lor interioară, prin spontaneitatea şi prin modul lor de a se perpetua se impun ca un regn cu totul aparte de cel al materiei anorganice ; în fine, în al treilea rînd, *fenomenele sufleteşti ale omului*, pe care le cunoaştem prin introspecţie şi care diferă prin natura lor atît de prima, cît şi de cea de-a doua categorie. Natura apărea astfel ierarhizată în trei ordine de fenomene diferite, pe care diferitele metafizici încercau în fel şi chip să le interpreteze. Ele nu făceau de fapt altceva decît să atribuie sau să

[2] René Guénon, *L'erreur spirite*, Paris, Edit. Didier et Richard, p. 10.

conteste fiecăreia dintre cele trei trepte ale naturii o substanțialitate proprie. Unii gînditori considerau, de pildă, că, așa după cum fenomenelor anorganice le corespunde în accepția lor o substanță specifică, la fel și celorlalte regnuri ale naturii—viața și fenomenele sufletești — le corespunde cîte un principiu propriu și ireductibil. Alți autori de sisteme metafizice afirmau, dimpotrivă, că anumite trepte ale naturii sînt lipsite de o substanțialitate independentă, fenomenele respective reducîndu-se în ultimă analiză la cele ale substanței proprii unei trepte alăturate. Concepțiile despre lume ale antichității și ale evului mediu, ca și filozofia Orientului, admiteau uneori substanțialitatea pentru toate cele trei trepte ale naturii. Ele recunoșteau, pe lîngă existența corpului și a spiritului, un principiu vital complex și ierarhizat, un suflet vegetativ și senzitiv, propriu nu numai omului, ci și celorlalte ființe vii.

Pentru aceste culturi trecute, spirit și suflet nu erau cuvinte sinonime. Toate ființele vii erau privite ca deosebite de lumea materială, prin faptul că li se atribuia un principiu universal în plus : sufletul. Omul, la rîndul său, era considerat ca posesor al unui al treilea principiu de origine divină : spiritul. Plutarh a spus-o cît se poate de clar : „Majoritatea oamenilor cred cu drept cuvînt că omul este un compus, dar ei îl consideră pe nedrept ca fiind un compus din două părți. În realitate, dacă ei consideră gîndirea ca o parte a sufletului, se înșală la fel ca și aceia care fac din suflet o parte a corpului. Gîndirea este superioară sufletului, după cum sufletul este superior corpului"[3].

Descartes atribuie însă substanță proprie numai extremelor. După el, există numai două substanțe în lume : o substanță *corporală*, care stă la baza tuturor fenomenelor naturii, inclusiv a celor care țin de viața organică, și una *spirituală*, proprie numai rațiunii umane. *Descartes neagă astfel fenomenelor vieții organice orice fel de caracter specific diferit de natura neanimată.* Ființele vii sînt niște automate ale substanței corporale. Eliminînd planul fenomenelor vitale, Descartes face imposibilă în cadrul sistemului său filozofic interacțiunea dintre spirit și corp și sapă o prăpastie de netrecut între cele două substanțe. Dificultățile ulterioare ale filozofiei moderne în căutarea unei explicații a acestei interacțiuni, artificiile lui Malbranche, o dovedesc pe deplin. În această reducere a specificității vieții organice, și în mecanizarea întregii naturi stă caracteristica principală a metafizicii carteziene.

Reducerea specificității fenomenelor organice și exagerările mecaniciste, la fel ca împărțirea lumii în două, nu reprezintă, fără îndoială, o reflectare filozofică adecvată a realității. Ea a avut însă un rol constitutiv în formarea culturii științifice a Europei moderne, reprezentînd condiția *sine qua non* pentru apariția unei culturi bazate pe o nouă disciplină.

Reducerea specificității vieții era necesară în contextul acelei epoci. Ea a reprezentat trasarea unei frontiere optime între cele două substanțe carteziene. Descartes fixează cezura dintre substanțele sale cît mai sus posibil pe scara naturii, și anume între om și animale. Numai în aceste condiții, pe de o parte, știința putea cuprinde în cîmpul ei de activitate și fenomenele vieții și, pe de altă parte, prin afirmarea unicității omului

---

[3] Plutarh, *De facie in orbe lunae*, p. 28 ; citat de Victor Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1929, p. 59.

în univers se menţinea poziţia lui privilegiată cerută de religie. Dacă Descartes, în cadrul dualismului său, nu ar fi plasat cezura naturii atît de sus, dacă ar fi considerat că şi animalele au suflet, atunci, pe de o parte, el nu ar fi putut face din regnul vital obiect al ştiinţei, iar pe de alta omul ar fi decăzut din poziţia sa de fiinţă privilegiată a universului, fiind coborît pe aceeaşi treaptă cu animalele. Este ceea ce s-a întîmplat în cadrul vitalismului contemporan. Vitalismul a mutat frontiera dualismului din locul unde o stabilise Descartes, între animale şi om, mult mai jos pe scara naturii, şi anume între viaţă şi materie. În timp ce pentru Descartes între materie şi viaţă nu era decît o deosebire de grad de complexitate, iar între animale şi om o deosebire calitativă, pentru vitalism situaţia este inversă : există o deosebire calitativă între materie şi viaţă, orice fiinţă vie fiind dualistă (posedînd un principiu în plus), dar nu există decît o deosebire de grad între animale şi om. Vitalismul poate fi considerat astfel în istoria filozofiei ca o contraofensivă a substanţei spirituale din dualismul lui Descartes, de pe graniţa restrînsă pe care i-o fixase iniţial creatorul cartezianismului pe una mult mai largă, încercînd a ocupa întregul domeniu al fenomenelor biologice, treapta intermediară a naturii. Concluziile acestei filozofii vitaliste erau cît se poate de defavorabile : pe de o parte, viaţa era scoasă din raza de acţiune a ştiinţei, iar pe de alta omul era coborît în rînd cu celelalte vieţuitoare. Bergson a tras prima consecinţă : viaţa fiind de esenţă spirituală, ea trebuie să fie obiectul exclusiv al unei metafizici bazate pe intuiţie, neputînd fi studiată de ştiinţă, care este raţională. Cealaltă consecinţă a vitalismului, coborîrea omului, a avut ca urmare etica nietzscheană. Prin urmările ştiinţifice şi morale ale vitalismului apare clar că Descartes a tras graniţa dualismului său prin punctul optim funcţiunii pe care urma s-o îndeplinească. Nu numai împărţirea universului în două substanţe arbitrar alese, ci şi delimitarea zonelor lor reprezintă o conformare a sistemului filozofic elaborat de Descartes la imperativele vremii. *Din nou se reliefează aceeaşi situaţie dialectică, contradictorie : cartezianismul, temeiul de progres evident al gîndirii moderne şi al dezvoltării ştiinţelor, nu a reprezentat în acelaşi timp un pas înainte şi în ceea ce priveşte aprofundarea cunoaşterii realităţii, aprofundarea cunoaşterii realităţii obiective.*

*

Dualismul cartezian simplifică însă existenţa nu numai în ceea ce priveşte planurile intermediare ale scării naturii, ci şi în domeniul calităţilor sensibile, cu excepţia formei, mărimii şi mişcării. În fond, experienţa noastră sensibilă este unitară ; în orice act de cunoaştere se împletesc calităţi de mai multe genuri, forme şi culori. Noi nu cunoaştem niciodată forme pure, lipsite de culoare, şi nici dimensiuni abstracte. *Dualismul cartezian a separat însă calităţile în două categorii, considerînd obiective numai pe unele dintre ele.* Această reducere a avut consecinţe neprevăzute în cursul dezvoltării ulterioare a filozofiei moderne. După cum eliminarea specificităţii vieţii a dus inevitabil la mecanicism, împărţirea tranşantă a calităţilor sensibile în obiective şi subiective, împărţire reluată de Locke, a dus pînă la urmă la dizolvarea integrală a obiectului exterior, concluzie idealistă la care a ajuns Berkeley. Opera filozofică a lui Mircea Florian este străbătută ca un laitmotiv de demonstrarea acestei filiaţii. Confun-

darea în problema originii calităților lucrurilor a planului psihofiziologic cu planul existențial, considerarea conștiinței umane drept creatoare ontologică de calități, a fost sursa idealismului filozofiei moderne. La originea acestui idealism de tip epistemologic a stat împărțirea tranșantă a calităților lucrurilor, stabilită de către Descartes.

Trebuie subliniat însă că și acest aspect al filozofiei carteziene a avut rolul lui în fundarea culturii științifice moderne. Pe el s-a întemeiat regula fundamentală de metodă a noii științe, regulă care cere transformarea tuturor impresiilor sensibile nemăsurabile în segmente măsurabile. Din punct de vedere logic, nu este necesar să presupui că numai impresiile asupra cărora simțurile oamenilor sînt de acord există obiectiv în lumea din afară pentru a determina știința să le studieze numai pe ele. Nu sîntem obligați să admitem această teză pentru a postula echivalarea prin aparate a tuturor energiilor — despre care avem prin simțurile specifice doar impresii subiective — în diferențe de lungime. Această regulă de metodă a rămas și va rămîne, fără îndoială, regula fundamentală a științei moderne, regulă care îi garantează obiectivitatea. Teoria carteziană asupra structurii substanței corporale a fost însă de mult abandonată. Între ele nu există, așadar, o legătură indestructibilă. Pentru momentul genezei principiilor metodologiei carteziene, legătura cu metafizica respectivă reprezenta însă o necesitate. Regula nouă de metodă nu se putea impune mentalității lumii de atunci, impregnată de idei medievale asupra calităților lucrurilor, dacă nu s-ar fi întemeiat pe metafizica reducționistă a sistemului filozofic cartezian. Reducerea metafizică a calităților subiective a fost justificarea necesară dată metodei prin care știința modernă s-a constituit. Și sub acest aspect metafizica carteziană a îndeplinit o funcție de întemeiere. *Ea a reprezentat o simplificare filozofică care a născut progresul.*

Ultima simplificare adusă de cartezianism constă în caracterul prea restrîns pe care l-a dat ideii de înțelegere rațională. *Se poate spune că pentru Descartes, înțelegerea rațională echivalează cu explicarea mecanicistă.* Ceea ce nu este explicat prin cauzalitate pur mecanică nu poate fi pe deplin înțeles. Această accepție restrînsă a dăinuit pînă aproape de zilele noastre. Ea este cauza reacției contemporane a vitalismului arațional ist. Deoarece nu a reușit să se descătușeze de ideea carteziană care consideră rațional numai ceea ce se lasă explicat mecanicist și nu s-a ridicat niciodată la concepția unei raționalități de ordin superior, vitalismul a tras concluzia că ordinul fenomenelor vitale este arațional. Araționalismul contemporan a fost astfel o consecință a ideii mecaniciste despre raționalitate pe care a impus-o lumii moderne dualismul cartezian. În realitate, există însă forme de înțelegere rațională superioare, și sistemele matematice, de pildă, reprezintă exemple de acest gen.

Explicarea mecanicistă reprezintă, într-adevăr, forma cea mai simplă a înțelegerii raționale. Tocmai de aceea însă știința modernă a trebuit să înceapă cu ea. Pentru începuturile primei științe raționale a naturii, acest mod de a-și explica fenomenele a fost cel mai adecvat, a avut rolul de a disciplina cercetarea științifică și gîndirea umană. Pentru trăsăturile încă adolescente ale științei de atunci, el a avut un rol educativ incon-

testabil. Nu se putea trece direct de la epoca credinței la formele superioare de înțelegere rațională. Toate încercările de acest fel care au avut loc în Renaștere au eșuat în construcții metafizice fantastice, lipsite de criterii de control. Linia de gîndire Cusanus—Leibniz—Boscovici, care a pus bazele unei înțelegeri matematice a universului, mult superioară mecanicismului cartezian, nu a putut fi utilă pentru vremea respectivă și a trecut oarecum neobservată, ca orice adevăr prematur. Preferarea în epocă a mecanicismului adoptat de către Descartes a reprezentat o necesitate istorică, o necesitate impusă de înseși legile dezvoltării capacității umane de înțelegere. Progresul științei moderne de la explicațiile mecaniciste la forme de înțelegere rațională superioară, la sinteze matematice nonintuitive, cum sînt, spre exemplu, teoriile fizicii moderne, este evident. Pentru timpul său însă, limitarea carteziană a ideii de înțelegere rațională a avut o funcție constitutivă în procesul de formare a noii științe. *Și acest aspect al sistemului lui Descartes reprezintă astfel o limitare deschizătoare de orizonturi.*

★

Dualismul cartezian a fost în mod incontestabil filozofia dominantă a epocii de tranziție de la cultura religioasă la cultura științifică a epocii moderne. Este greu de găsit un exemplu mai edificator care să ne reliefeze mai pregnant atît legăturile organice ale genezei unei filozofii cu forțele vremii lui, cît și caracterul ei de moment dialectic, cuprinzînd în mod contradictoriu atît elemente de simplificare excesivă în înțelegerea realității, cît și temeiuri incontestabile ale progresului ulterior.

„SÎNT, EXIST, ACEST LUCRU E SIGUR; DAR CÎT TIMP? ATÎT TIMP CÎT GÎNDESC"

DE

EUGEN IACOB

A încerca să urmărești destinul temelor filozofice carteziene e un deziderat ce nu s-ar putea împlini decît printr-o refacere a întregii dezvoltări culturale care ne separă de epocă; ca orice creație autentică, cartezianismul s-a integrat solului primordial al culturii umane, hrănind cu substanța sa teoretică tot ceea ce i-a urmat. Un nou comentariu asupra lui Descartes nu-și găsește temeiul decît în reluarea acelei dinamici inițiale a gîndirii filozofului, în separarea temelor sale, purificate de sedimentele culturale ulterioare. Astfel se poate schița o polemică cu portretul larg difuzat al unei filozofii.

I. SPIRITUL — *RES COGITANS*

Descoperirea pămîntului sigur al *entității gînditoare* survine în *Meditația* a doua, subintitulată *Despre noțiunea spiritului uman și despre faptul că este mai ușor de cunoscut decît corpul*; în aventura intelectuală a *Meditațiilor*, aceasta consacră momentul dezvăluirii punctului ferm din dezvoltare, moment pregătit de climatul necruțător al îndoielii din prima meditație (*Despre lucrurile care pot fi puse la îndoială*).

În această „apă foarte adîncă", în care „nici nu poți da de fund, nici nu poți înota spre a te menține la suprafață"[1], punînd ipoteza existenței unui spirit înșelător și atotputernic, care dejoacă toate încercările de a cunoaște (ipoteza cea mai defavorabilă cu putință), chiar din această nesiguranță extremă răsare un domeniu al certitudinii: „Nu este nici o îndoială că eu exist din moment ce sînt înșelat..."[2]; astfel este deter-

[1] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Adolphe Garnier, 1835, p. 99.
[2] *Ibidem*, I, 100.

minată ca sigură afirmarea existenței mele, a subiectului chestionant, aflat în îndoială, afirmare sigură atît în timp cît este concepere în spirit.

Încercînd apoi conturarea caracteristicilor acestei existențe care sînt eu (corelatul afirmării certe a lui *je suis, j'existe*), acest eu care se întreabă, Descartes respinge modalitatea definiției clasice, prin gen proxim și diferență specifică (se pare că aici Descartes a intuit primejdia îndepărtării de real prin abstractizare și schematism logic) și adoptă metoda *descrierii* fenomenului care se prezintă reflexiei speculative. Prin descrierea bazată pe variația reprezentării despre sine ca eu existent, variație efectuată în limitele unui cîmp fundamental unitar (căci tocmai acest *invariant al variației* este ceea ce se caută și ceea ce se află de fapt în procesul reprezentării), filozoful elimină din chestionare o serie de facultăți și elemente; în primul rînd, corpul apare ca străin de domeniul căutat, apoi facultățile legate de corp. În sfîrșit, analiza descriptivă ajunge la facultatea cogitativă: „O alta (facultate.— E. I.) este aceea de a gîndi, și găsesc aici că acesta este un atribut care îmi aparține; doar ea singură nu poate fi detașată de mine"[3].

Ideea fundamentală care dirijează gîndul este găsirea unei certitudini în existența celui care practică îndoiala. Aceeași nesiguranță, coexistența subiectului și a lumii ca două serii oscilante într-o continuă modificare aleatorie, fapt ce nu permite statuarea perspectivei unui punct fix, genera și unduirea sceptică a gîndului lui Montaigne. Un alt înțeles capătă problematica carteziană: „Sînt, exist, acest lucru e sigur; dar cît timp? Atît timp cît gîndesc; căci dacă ar fi posibil să încetez de a mai gîndi, poate că aș înceta în același timp să mai fiu"[4]. Existența (corelatul afirmării certe a lui *je suis*) celui care își analizează în acest fel statutul firii sale, fiind în esență gîndire, va înceta o dată cu aceasta; nu rezultă de aici o derivare a materialului din ideal (a trupului din spirit), ci doar conturarea unui *mod de a fi specific uman*. Încetarea raționării nu „distruge" trupul sau facultățile legate de trup, ci pur și simplu modifică calitatea acestei existențe, o *alterează*; însăși afirmarea *je suis* devine imposibilă pentru un astfel de *eu alterat* sau, oricum, superficială, aparentă și, în ultimă instanță, falsă, deoarece ar proveni dintr-o observație analogică exterioară. Descartes descoperă acel domeniu ontologic care este caracterizat prin conștiința de sine și de altul; dacă dihotomia *res cogitans — res extensa* apare ca o tăiere brutală a lumii, aceasta este explicabil prin insuficiențele științei timpului, repercutate asupra viziunii generale a lumii, fragmentară dacă se voia științifică, mistică dacă se voia unitară.

Mai mult decît atît, ceea ce confirmă și explicitează modul în care Descartes a descoperit ființa umană ca domeniu ontologic este faptul că în acest plan nu este încă pusă problema obiectivității, a adecvării conținuturilor de conștiință la lucruri. Aceasta este o problemă ulterioară analizei propuse aici; ceea ce deocamdată îi este necesar filozofului pentru demonstrația sa este certitudinea faptului că *aceste conținuturi de conștiință există*, indiferent de veridicitatea sau de falsitatea lor.

Revenind la analiza descriptivă din *Meditația* a doua, atingem chestiunea fundamentală referitoare la raționalismul cartezian, definirea (o

[3] *Ibidem*, I, 103.
[4] *Ibidem*, I, 103.

definire sui-generis prin descripţia fenomenului care se prezintă conştiinţei) a existenţei cogitative : „Deci eu nu sînt, vorbind riguros, decît ceva care gîndeşte..."[5] şi apoi „*Ce este acest ceva care gîndeşte ? Este ceva care se îndoieşte, care înţelege, care concepe, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care imaginează şi care simte*"[6].

Acest fragment are o valoare deosebită pentru caracterizarea nuanţată a raţionalismului cartezian. Ocolind definiţia clasică prin gen proxim şi diferenţă specifică, Descartes dă o determinare descriptivă şi funcţională a ce-ului gînditor ; ierarhizarea funcţiilor acestei entităţi nu este de loc întîmplătoare. Este evidenţiată aici funcţionarea ideală a facultăţilor : *îndoiala* este primul act, purificator (un catharsis teoretic), care readuce spiritul *ad fontes*, dincolo de prejudecata şi de falsa siguranţă cotidiană ; *înţelegerea* poate avea atît sensul de comprehensiune a situaţiei teoretice în care este pus spiritul prin practicarea îndoielii, cît şi sensul de intuire a adevărurilor primare, clare şi distincte, fundament al actelor ulterioare ; *conceperea* iniţiază partea propriu-zis teoretic-raţionalistă, de construire a conceptelor şi de aplicare a relaţiilor conceptuale (printre care, desigur, deducţia) pe baza adevărurilor înţelese. Dar actul conceperii rămîne un act pur teoretic într-un sens strict, căci se află dincolo de adevăr şi de eroare (aici anticipăm asupra doctrinei adevărului, inspirată de gnoseologia stoică). *Afirmarea* sau *negarea* sînt cei doi operatori care pun spiritul în ipostaza culpabilităţii logice, deschid posibilitatea adevărului şi falsului. Cu aceste funcţii partea teoretică a ce-ului gînditor este „încheiată" dacă nu luăm în considerare că *funcţia conativă*, enumerată la punctul următor, îşi extinde structura asupra actului de negare-afirmare, după cum rezultă din *Meditaţia* a patra. Urmează deci *funcţia conativă*, care include şi *afectivitatea* în măsura în care aceasta depinde de dorinţă (a voi, a nu voi), cea *imaginativă* şi cea *senzitivă*. Din această sumară descriere analitică se desprinde că înţelesul dat de Descartes lui *res cogitans* nu corespunde cu cel de lucru gînditor, şi aceasta într-un dublu sens. De aceea ne-am ferit să traducem *chose qui pense* prin lucru care gîndeşte, preferînd traducerea prin *entitate*, ce-ul care gîndeşte.

În primul rînd trebuie descurajată prezentarea acestui *res cogitans* cartezian ca o reificare a gîndirii ; fără a ne hazarda în ipoteze fragile, putem totuşi presupune că termenul *res* a fost ales *doar prin simetrie* faţă de *res extensa*. Căci un lucru căruia i se ia atributul întinderii, după cum specifică Descartes, nu mai poate fi numit lucru în sensul obişnuit al cuvîntului, căpătînd mai mult semnificaţia de *ens*, entitate, domeniu ontologic unitar.

În al doilea rînd, atributul *cogitans* nu este reductibil la operaţiile teoretice ale gîndirii, aşa cum sînt ele prezentate în logica clasică ; dimpotrivă, este implicată aici o teorie a existenţei umane integrale, cu potenţele sale dubitative, comprehensive, teoretice, conative, afective, imaginative şi senzitive. „Căci este atît de evident că eu sînt cel care mă îndoiesc, care înţeleg şi care doresc, încît nu mai este nevoie să mai adaug nimic pentru a explica acest fapt" [7]. Este, poate, aici o încercare de explicitare *avant la lettre* a ceea ce Kant va numi unitatea aper-

[5] *Ibidem*, I. 103.
[6] *Ibidem*, I. 104.
[7] *Ibidem*, I, 105.

ceptivă a eului, unitate a funcţiilor sale şi a conţinuturilor de conştiinţă.

Cartezianismul a fost deformat (aici acest termen nu e luat nici într-un sens peiorativ, nici acuzator) şi de discipoli şi de adversari care, păstrînd sau criticînd conceptul *res cogitans*, l-au lipsit treptat de semnificaţia sa integralizatoare, reducîndu-i funcţionarea doar la aspectul teoretic. În acest fel înţelegea şi Gassendi lucrurile : „Recunosc aici că m-am înşelat, căci credeam că vorbesc unui suflet uman sau acestui principiu intern prin care omul trăieşte, simte, se mişte pe sine şi înţelege, dar de fapt nu vorbeam decît unui spirit pur ; căci observ că v-aţi lipsit nu numai de corp, ci chiar şi de o parte a sufletului"[8]. Obiecţie la care, după ce expune ambiguităţile limbajului cotidian care l-au determinat să recurgă la cuvîntul *ésprit* şi nu la acela de *âme*, Descartes răspunde : „Eu nu consider spiritul (*ésprit*) ca o parte a sufletului, ci ca acest suflet întreg care gîndeşte"[9]. Entitatea cugetătoare numită *ésprit* este concepută deci ca o totalitate umană, şi anume ca o totalitate dinamică (*qui pense*).

Astfel, încă din definirea lui *res cogitans*, facultăţile diverse ale acestuia sînt integrate unităţii eului ; de la bun început nu se pune problema unei separări dihotomice dintre sensibil şi raţional. E drept, modul în care sînt enumerate în descripţie facultăţile eului lasă să se vadă nu o abordare genetic-istorică a articulării facultăţilor umane, ci una *à l'envers*, generată de situaţia speculativă a subiectului reflexiv, aflat într-o poziţie excesiv teoretică.

„Eul cartezian ...este subiectul unei gîndiri universale sprijinite pe o intuiţie care nu se limitează la reflectarea calităţii din afară, care îşi creează ei înseşi lumina, independent de circumstanţele accidentale de timp şi de spaţiu"[10]. Atenuînd afirmaţia lui Brunschvicg, care insistă mai ales asupra clarităţii interne a eului, reţinem din această referinţă faptul că raţionalismul cartezian nu este, de fapt, un abstractism, un conceptualism uscat, o construcţie bazată pe generalităţi. Conceperea entităţii gînditoare ca totalitate (o totalitate neîncheiată) a facultăţilor umane îi permite filozofului să nu se limiteze la operatorii teoretici clasici ; semnificativ este faptul că Descartes şi-a construit demersul fundamental al gîndului nu pe un silogism, ci sub forma *implicaţiei*, fapt care arată preţuirea faţă de logica stoică, considerată mai apropiată de situaţia reală a cunoaşterii umane.

Dacă aristotelismul, în forma sa trunchiată, a fost izvorul şi substanţa continuă a scolasticii, iar platonismul a pătruns în cultura creştină prin părinţii bisericii şi apoi a cunoscut un nou reviriment în Renaştere prin intermediul neoplatonismului, perioada clasică a secolului al XVII-lea se îndepărtează de sursele greceşti şi le cultivă mai ales pe cele latine : Lucreţiu, Cicero, Seneca. Îşi găsesc largi rezonanţe în epocă epicurismul (Gassendi şi Hobbes) şi stoicismul (Descartes, Malebranche, Pascal şi Spinoza).

Descartes a operat cu distincţiile gnoseologiei stoice, intuind opoziţia lor originară faţă de aristotelism. La Aristotel, senzaţia este actul

[8] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. II, p. 183 (*Cinquième objection*).
[9] *Ibidem*, p. 294 (*Réponses aux objections*).
[10] L. Brunschvicg, *Descartes*, Paris, Les Editions Rieder, 1937, p. 5.

comun al celui ce simte și al obiectului; acești doi poli se întîlnesc în senzație, care devine astfel punctul de contact dintre subiect și lume. Prin aceasta senzația se distinge de imaginație, care produce în independență totală față de obiect; dincolo de senzații, aceasta fantazează. Subiectul cunoscător în accepția aristotelică este dependent de lucruri, de alteritate, este construit pe această fundație a senzațiilor, acte comune ale eului și ale obiectului; alteritatea participă din fundament la construcția eului.

Un cu totul alt punct de vedere este adoptat de gnoseologia stoică (Zenon); aici modalitățile gîndirii sînt separate complet de modalitățile obiectelor exterioare, căci senzația cade în întregime în subiect; cunoașterea ia o formă dramatică, punîndu-și mai acut problema adecvării la lucruri. Imaginația nu mai este distinsă de senzație, gîndirea este de fapt *imagine* (φαντασία), determinată de „modificarea apărută în suflet".

Viziunea stoică are și avantaje teoretice, dar și dezavantaje față de cea aristotelică; sub primul aspect, ea ne apare ca o gnoseologie umanistă, subiectul bucurîndu-se aici de o tratare unitară și independentă, nebazată pe alteritate; este un umanism orgolios al speculației, origine a unei lumi de constituit. Sub al doilea aspect, această poziție implică un paradox gnoseologic, care dă și nota dramatică: cum pot fi cunoscute lucrurile dacă se face separarea dintre imagine (φαντασία) și obiect? Acest dualism stoic se află, probabil, și la originea dualismului cartezian. Paradoxul nu rămîne nerezolvat în gîndirea stoică, iar soluția este preluată de gînditorii secolului al XVII-lea. Reținem comentariul lui E. Bréhier (*Les Stoïciens*), reluat și de J. Moreau[11]: imaginea (φαντασία) vine de la φῶς „lumină"; etimologia stabilește și o analogie funcțională, căci la fel cum lumina, revelîndu-se pe sine revelează obiectele, imaginea se revelează pe sine concomitent cu obiectul care o produce. Soluția e preluată, probabil prin Sextus Empiricus (cf. J. Moreau) de Arnauld în *Les vraies et les fausses idées*: „Nu pot să am o percepție care să nu fie în același timp perceperea spiritului meu ca percepînd și perceperea unui lucru ca perceput". Ținînd seama de inspirația stoică, ne vom feri să explicăm gnoseologia carteziană cu ajutorul schemelor aristotelice, deși tentația poate fi cu greu ocolită din cauza obișnuințelor curente care s-au structurat mai ales pe aristotelism.

Din cele de mai sus putem extrage cîteva concluzii provizorii: 1) Descartes consideră entitatea gînditoare ca un domeniu ontologic delimitat de atributul conștiinței de sine și de altul; esența existenței umane este dinamismul acestei entități, mișcarea complexă și structurată a eului care, *faute de mieux*, este denumită cugetare, dar care integrează operațiile teoretice ca parte și ca moment, nereducîndu-se la ele; 2) plecînd de la stoici, Descartes separă modalitățile lucrurilor de modalitățile gîndirii, cu corectivul rezolvării ulterioare a paradoxului creat; rezolvare care, după cum am văzut, era destul de răspîndită în epocă; 3) în gnoseologia carteziană nu există o separare dihotomică a senzației de rațiune: îndepărtăm această perspectivă ca fiind rezultată din aplicarea unei scheme aristotelice, străină cartezianismului. Pentru Descartes, gîndirea este *imagine*, deci și senzația, și funcțiile teoretice, conative, afective, imaginative, amintite în descripția citată, cad *în întregime* în eu ca domeniu

[11] J. Moreau, *Les stoïciens et la philosophie classique*, în „Revue philosophique", 1965, nr. 4.

ontologic, funcţional integrate în acesta. Trebuie adăugat că Descartes disociază această indistincţie originară a gîndirii-imagine prin analiză; sînt detaşabile, în interiorul entităţii gînditoare, funcţii de naturi diferite şi deci există o diferenţiere între funcţiile teoretice, senzitive ş.a.m.d. Dar este o diferenţiere internă, iar dacă există o ierarhizare, aceasta e realizată în cadrul unei unităţi.

II. TEORIA CUNOAŞTERII

a) *Critica dogmatismului.* Este de acum un loc comun a aminti repulsia faţă de dogmatismul scolastic manifestată de filozofi, începînd din Renaştere şi ajungînd pînă în perioada clasică. Reţeaua uscată, rigidă, a structurilor teoretice medievale, îndelung elaborată, deşi a ajuns în unele probleme la distincţii de o subtilitate extremă (care astăzi nu mai par atît de inutile), apăsa greu asupra spiritelor efervescente ale unui început de eră. În bună tradiţie franceză, scepticismul umanist şi iubitor de cugetare introspectivă al lui Montaigne nu este decît una din modalităţile celebre de sustragere din formele fixe ale scolasticii. Dar, oricînd şi oriunde, filozofului autentic i-a repugnat dogmatismul, formă de înţepenire, de mortificare a gîndirii, şi a cultivat cugetarea problematică şi creatoare. Lucru plin de semnificaţii, unui creator de şcoală ca Descartes nu i-a plăcut specia discipolilor „fideli"; *fidelitatea filozofică este credinţa în efortul de dinamizare a teoriei, nu mentalitatea conservatoare.* Un statuquo este imposibil de menţinut aici; gîndul înaintează sau decade, stagnarea este iluzorie. Sensurile imobile se pierd, se degradează. Poate şi o experienţă amară l-a făcut pe Descartes să se îndoiască de posibilitatea ca tezele unei teorii şi mai ales nuanţele ei, să fie susţinute, în modul în care au fost concepute originar, de altcineva decît de autorul însuşi: „...Sînt gata să-i rog aici pe nepoţii noştri să nu creadă niciodată că lucrurile care le vor fi spuse vin de la mine dacă nu le-am mărturisit eu însumi"[12].

Ironia acidă, caracterizările minuţios lucrate atestă că Descartes a cugetat îndelung asupra dogmatizării, determinat de persistenţa în universităţi a scolasticii medievale. Iată doar un fragment dintr-un lung pasaj referitor la discipolii care mortifică gîndirea maestrului: „Ei sînt ca iedera, care nu încearcă să urce mai sus decît arborii care o susţin şi care chiar coboară după ce a ajuns la vîrf; mi se pare că coboară, adică ajung într-un fel mai puţin învăţaţi decît dacă s-ar fi abţinut să studieze, şi aceia care nemulţumiţi cu faptul de a cunoaşte doar tot ceea ce este explicat în mod inteligibil în autorul lor vor, în afară de aceasta, să găsească în el rezolvarea mai multor dificultăţi despre care acesta nu spune nimic şi la care poate că nici nu s-a gîndit"[13].

Desigur, nu există numai un dogmatism al doctrinelor, ci şi un dogmatism al simţului comun. Descartes nu face o clasificare a idolilor ca aceea făcută de Bacon, însă procedeul îndoielii metodice (avînd, printre altele, un rol curativ, cathartic) are funcţia de a elibera spiritul de fantomele obişnuinţei. Falsele opinii, primite atît prin educaţie, cît şi prin deprinderile vieţii cotidiene într-o societate întîmplătoare, sînt distruse

[12] Descartes, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, p. 62.
[13] *Ibidem*, I, 62.

sistematic, pornind de la fundamentul lor; chiar şi în acest domeniu al părerilor, al doxei, spiritul structurat matematic al filozofului găseşte serii deductibile de erori, formate dintr-un fundament şi derivatele lui. „Tot ceea ce am primit pînă în prezent drept ce e mai adevărat şi mai sigur am învăţat din simţuri sau prin simţuri; or, am observat de cîteva ori că simţurile sînt înşelătoare şi e prudent să nu te încrezi niciodată în întregime în cei care te-au înşelat o dată"[14].

Ideea unei „curăţiri" a spiritului, anterior fundamentării unei cunoaşteri sigure a obiectului, este frecventă în epocă; e suficient să-l citäm pe Spinoza: „Trebuie mai întîi să găsim un mijloc de a vindeca intelectul şi de a-l purifica atît cît se poate la început pentru ca să poată înţelege lucrurile în cel mai bun mod şi fără greşeală"[15]. Cît de general admisă era această pregătire a spiritului pentru cunoaştere ne-o arată faptul că, chiar şi un adversar al cartezianismului, Gassendi, scrie referitor la prima meditaţie: „În ceea ce priveşte meditaţia primă nu mai e nevoie să mă opresc mult asupra ei, căci aprob scopul pe care vi l-aţi propus de a vă îndepărta de toate felurile de prejudecăţi"[16].

b) *Critica senzualismului.* Această problematică a purificării spiritului de opinia curentă (de fapt o propedeutică a cunoaşterii) este strîns legată de raportul dintre empirism şi raţionalism. După cum arătam mai sus, în concepţia carteziană originară (deci nu în felul în care s-a perpetuat), dată fiind sorgintea stoică, facultăţile enumerate ca aparţinînd lui *res cogitans* acoperă o arie existenţial-umană, nelimitîndu-se la domeniul teoretic propriu-zis. „Gîndirea" este „imagine", deci subiect sub toate aspectele ei; înainte de orice, Descartes accentuează unitatea originară a eului cunoscător, sau — în termeni kantieni — unitatea aperceptivă a eului. „Unitatea cunoaşterii e, desigur, principiul şi scopul lui Descartes. Şi se pare că l-a realizat în opera sa în măsura în care ne putem plasa în centrul de perspectivă care este omul şi care-i conferă sistemului unitatea sa funciară"[17].

Însă, dincoace de această unitate a entităţii cugetătoare se pun, bineînţeles, problemele complexe ale raporturilor dintre facultăţile eului, ale funcţiilor specifice fiecăreia în procesul cognitiv: această problematică alcătuieşte desfăşurarea gnoseologiei carteziene pe fundamentul unitar al eului ca domeniu ontologic distinct.

În ceea ce priveşte empirismul senzorial, după cum rezultă din pasajul anterior coroborat cu alte fragmente din discurs, Descartes critică modalitatea de cunoaştere exclusiv prin simţuri, nu specificitatea cognitivă a simţurilor; într-adevăr, senzorialul este amorf, nestructurat (sau, pentru Kant, structurat în cadrele extreme ale spaţiului şi timpului), o stare de vag, nesiguranţă şi imposibilitate de prevedere, o stare de receptare amorfă a alterităţii. A susţine posibilitatea cunoaşterii exclusiv prin simţuri ar însemna frustrarea omului de plenitudinea forţei sale existenţial-cognitive.

---

[14] *Ibidem*, I, 92.
[15] Spinoza *Traité de la réforme de l'entendement*, apud Misrahi, *Spinoza*, 1964, p. 127.
[16] *Œuvres philospophiques*, vol. II, p. 177 (*Cinquième objection*).
[17] J. Chevalier, *L'unité de la philosophie de Descartes*, în *Travaux du IX Congrés International de Philosophie*, vol. I, 1937, p. 17.

Dar nu numai acest exclusivism static este criticat, ci şi exclusivismul dinamic, dacă-l putem numi astfel; mai concret, e criticată afirmarea numai a unui singur sens al procesului cognitiv, acela dirijat de la receptarea senzorială spre organizarea raţională. „...Filozofii au ca maximă în şcolile lor afirmaţia că nu există nimic în intelect care nu a fost mai înainte în simţuri, unde, totuşi, este sigur că ideea de Dumnezeu şi de suflet n-au fost niciodată" [18]. Ceea ce susţine Descartes este posibilitatea apriorismului, deci, mai general, ambivalenţa sensului procesului cognitiv. Faptul a fost sesizat de Brunschvicg, care nota: „Într-adevăr, noutatea întreprinderii carteziene se va găsi aici, în ruperea alternativei în care se claustrează Gassendi şi în care încearcă să-l îngrădească şi pe Descartes: empirism sau conceptualism. Conceptualismul este un fals raţionalism; ordinea adevărată cere să se plece nu de la idei generale şi abstracte, ci de la elemente care posedă o capacitate de legare, o virtute de compoziţie, în aşa fel încît obiectul gîndirii, pe măsură ce se construieşte după o ordine de complexitate crescîndă, să rămînă transparent pentru spirit [19].

Se impun, pentru că am vorbit despre integralitate şi despre poziţia umanistă în gnoseologie, cîteva precizări în legătură cu ambianţa de epocă. Este cunoscut faptul că, la Paris, Descartes a fost apropiat de cercurile augustiniene care gravitau în jurul cardinalului de Bérulle, iniţiatorul teocentrismului augustinian şi fondatorul Oratoriului (1611). În aceste cercuri s-a apropiat Descartes şi de prietenul său, părintele Marin Mersenne. Cultivînd lupta contra libertinajului, al ereziei, rolul lui de Bérulle în epocă este contradictoriu, cu multe aspecte pozitive, dincolo de misticismul fundamental al ideilor sale. Cuvinte ca acestea: „Să reintrăm în noi înşine, să păstrăm liniştea interioară şi astfel vor apărea noţiunile primare şi Dumnezeu", atestă un umanism fundamentat pe o concepţie asupra omului ca unitate, ca microcosm simetric universului. De Bérulle a ajutat într-un fel ciudat la răspîndirea teoriei copernicane, aplicînd-o la domeniul mistic al salvării sufletului uman. Şi în Olanda această orientare augustiniană (şi, în ultimă instanţă, platonică: reîntoarcerea la ideile eterne şi la teoria anamnesisului) se răspîndeşte sub forma gomarismului, începînd din 1619, cînd sinodul de la Dordrecht a sancţionat favorabil principiile pastorului Gomar.

Atît Henri Gouhier (*La pensée religieuse de Descartes*), cît şi Roland Mousnier în mai recenta *Histoire générale des civilisations* (*Les XVIe et XVIIe siècles*) afirmă că filozofia carteziană are ca sursă principală misticismul augustinian. Fără a nega influenţa certă a cercurilor augustiniene, este însă probabil că mişcarea din jurul cardinalului de Bérulle şi a pastorului Gomar, cu principiile sale privitoare la interiorizarea omului, a putut servi doar ca un catalizator, ca ambianţă orientativă favorabilă pentru gîndul filozofului, care îşi caută sursele mult mai departe, în antichitate şi, în general, în gîndirea laică.

c) *Îndoiala.* „Istoria gîndirii lui Descartes nu este altceva decît istoria îndoielii metodice" [20]. Poate că această afirmaţie categorică a lui Lefebvre nu este exagerată; dacă, pe de o parte, îndoiala nu este cunoaştere

---

[18] *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 34.
[19] L. Brunschvicg, *Descartes*, 1937, p. 24.
[20] Lefebvre, *Descartes*, Paris, Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 116.

propriu-zisă, ci doar o propedeutică a cunoașterii ale cărei articulații sînt expuse ulterior, pe de altă parte îndoiala carteziană poate fi considerată fundamentală sub două aspecte.

Mai întîi, doar la prima vedere o propedeutică pare ceva neesențial și oarecum în afara corpului propriu-zis al elaborării; în fond, orice propedeutică se află nu numai la începutul unei elaborări, ci constituie și fundamentul ei, cuprinzînd sensurile originare care vor direcționa elaborarea. Apoi îndoiala însăși este cunoaștere, și anume cunoaștere a *lipsei de fundament* a unui sistem teoretic existent; această cunoaștere negativă poate dezvălui, pentru Descartes, adevăratele baze ale unei cunoașteri pozitive autentice.

Expunerea procesului îndoielii metodice nu este făcută sub formă de precepte, ci se explicitează în măsura în care îndoiala este practicată și în care rezultatele speculative ale practicării sale se prezintă spiritului; fiind expusă în *Meditația* întîi, s-ar putea părea că îndoiala se integrează doar sistemului speculativ, avînd o minimă importanță în teoria cunoașterii științifice. Dar în concepția carteziană corpul cunoștințelor umane nu se prezintă ca o sumă indiferentă de discipline autonome, ci ca un organism unitar. Celebrul pasaj din scrisoarea lui Descartes către Picot, traducătorul în franceză al *Principiilor*, este edificator în această privință: „Astfel, întreaga filozofie este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, iar ramurile care cresc din acest trunchi sînt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala" [21].

Problemele științifice nu sînt concepute de Descartes decît ca elemente ale unei teorii filozofice despre lume, ca ramuri ale unui arbore unic. Intenția depășea posibilitățile epocii (poate tocmai de aceea figura ca aspirație, confundată uneori cu realitatea), ceea ce pare să îndreptățească reproșul adresat de Lefebvre tentativei carteziene: „Greșeala sa este doar aceea de a fi confundat problema precisă a începuturilor teoretice și metodice ale științei cu un început metafizic absolut" [22].

După cum arătam mai sus, practicarea îndoielii începe prin criticarea senzualismului, a modului de cunoaștere amorfă, nestructurată; J. Moreau consideră că argumentele acestei critici sînt inspirate de topii sceptici, cunoscuți de Descartes prin Cicero (*Academicae*), Augustin (*Contra Academicos*), Fr. Sanchez (*Quod nihil scitur*) [23]. Nu există nici un temei în a acorda valoare de adevăr senzațiilor corporale în afara domeniului unor constatări banale, de ordinul existenței cotidiene. Comparînd senzațiile din timpul stării de veghe cu imaginile din vis, deosebirea este neesențială, doar de ordinul clarității și al stabilității: „...Văd atît de clar că nu există indici siguri prin care să se poată distinge net starea de veghe de aceea de somn, încît sînt tulburat; și tulburarea mea este într-atît de mare, încît e capabilă să mă convingă că dorm" [24].

Această indistincție principială dintre conținuturile senzoriale din starea de veghe și cele din starea de somn suspendă chestiunea adecvării lor la lucruri; în acest punct al demersului nu se poate pune problema ade-

[21] *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 192.
[22] H. Lefebvre, *Descartes*, p. 143.
[23] J. Moreau, *op. cit.*, în „Revue philosophique", 1965, nr. 4.
[24] *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 93.

vărului şi a erorii. „...Aş putea crede că cerul, aerul, culorile, figurile, sunetele şi toate celelalte lucruri exterioare nu sînt nimic altceva decît iluzii şi visări de care s-a servit (Dumnezeu. — *E.I.*) pentru a întinde capcane credulităţii mele" [25].

Autoflagelarea spiritului dusă pînă la dezvăluirea unei problematici a delirului (de altfel respinsă imediat : „Dar nu ! aceştia sînt nebuni, iar eu n-aş fi mai puţin ieşit din comun dacă m-aş conduce după exemplul lor" [26]) cuprinde în sine şi elementele rezolvării. Căci, chiar şi pictorii care reprezintă pe pînză satiri şi sirene le compun din reunirea unor elemente corporale reale, luate de la fiinţe diferite ; deci, dacă ansamblul este ireal, există elemente simple (*naturi simple*) care sînt adevărate, iar falsă e doar compoziţia, modul în care sînt reunite. Mai mult, dacă un pictor ar reuşi să pună pe pînză ceva complet ireal şi din punctul de vedere al compoziţiei, şi din cel al elementelor, atunci, totuşi, cel puţin culorile pe care le-a folosit sînt reale [27]. Deci în această stare de incertitudine în care ne pune îndoiala putem găsi fundamentele certitudinii. Punctul de siguranţă se dezvăluie chiar în instrumentul (mediatorul) reprezentării : culorile pentru pictor, actul de conştientizare pentru filozof :

1) dacă există ceva adevărat, atunci acestea sînt elementele simple (*naturile simple*), primare, precum şi „culorile" cu care acestea sînt „pictate", deci actele efectuate de entitatea care gîndeşte (eul, *res cogitans*) pentru a le gîndi ;

2) dacă există ceva fals, atunci acesta este modul, *metoda de a compune* elementele simple. În genere, compunerea lor se face în mod necritic, după circumstanţele aleatorii ale senzaţiilor. În acest punct intervine critica carteziană a senzualismului, privit ca metodă de cunoaştere necritică, nestructurată ;

3) dat fiind că eul care reflectează la toate acestea este deja prins într-un sistem de prejudecăţi, e necesară suspendarea aprecierilor (adevăr, fals) asupra conţinuturilor de conştiinţă pînă la găsirea unei metode de dezvăluire a *naturilor simple* şi apoi de recompunere a lor în imagini adevărate.

„De aceea cred că nu fac rău... dacă mă prefac că cred pentru cîtva timp că toate aceste opinii sînt în întregime false şi imaginare pînă ce, în sfîrşit, cîntărind într-atît vechile şi noile mele prejudecăţi încît să nu mai fiu nevoit să-mi dau acordul mai mult într-o parte decît în alta, judecata mea nu va mai fi condusă de deprinderi rele şi îndepărtată de drumul drept care ar putea-o conduce la cunoaşterea adevărului" [28]. Şi apoi : „...Stă în puterea mea de a-mi suspenda judecata" [29], lucru afirmat şi în principiul 6 din *Tables des principes de la philosophie* [30].

Astfel este realizată suspendarea judecăţii, *epoché*-ul, care permite spiritului să se menţină în stare de neutralitate în faţa lumii ; în toată această demonstraţie, influenţa sceptică (*epoché*) se grefează pe un fundament stoic : distincţia dintre imagine (concepere în spirit) şi asentimentul

[25] *Ibidem*, I, 97.
[26] *Ibidem*, I, 93.
[27] *Ibidem*, p. 94.
[28] *Ibidem*, I, 97.
[29] *Ibidem*, I, 98.
[30] *Ibidem*, I, 203.

dat la aceasta. Doar asentimentul (ca act distinct de actul conceperii) pune problema valorii de adevăr. Suspendarea asentimentului aduce cu sine starea de neutralitate.

III. PARTEA CONSTRUCTIVĂ

a) *Teoria metodei.* Afirmaţia lui Gassendi că metoda carteziană se găseşte de fapt în *Meditaţii* poate fi, cel puţin din punct de vedere principial, adevărată, în sensul că se află cuprinsă aici în mod implicit o metodă speculativă originală. Dar nu aceasta interesează într-o teorie a cunoaşterii ştiinţifice, ci metoda aplicabilă în ştiinţe, expusă în *Discurs* şi în *Regulae ad directionem ingenii.*

Credinţa în infailibilitatea unei metode raţionale, preocupările pentru determinarea sa exactă au dominat secolul al XVII-lea. Cartezianul olandez Huebner, într-o scrisoare către părintele Mersenne, semnala cartea protestantului Acontius *De methodo*, apărută în 1550, carte care devansa *Discursul* lui Descartes. După 1620 apar *Novum Organon* (Bacon), *De emendatione intellecti* (Spinoza), *De medicina mentis* (Tschirnhaus), *Art de penser* (de Port-Royal), *Recherche de la verité* (Malebranche).

Falsitatea cunoaşterii senzoriale, rezultată din conducerea gîndurilor pe căi neanalizate, implicite, impune cu necesitate constituirea unei metode unice ale cărei precepte să ne poată conduce spre adevăr : „*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*" [31].

Primul principiu (şi regula a II-a, „*Omnis scientia est cognitio certa et evidens*"...) postulează necesitatea fundamentării ştiinţei pe adevăruri clare şi distincte, care nu pot fi puse la îndoială [32]. Pe bună dreptate O. Hamelin considera că acest prim principiu (cît şi primele trei reguli) e deosebit de restul principiilor, nefiind propriu-zis procedeu al cunoaşterii ştiinţifice, ci mai mult scop, deziderat [33].

Adevărurile clare şi distincte, care nu pot fi puse la îndoială, nu pot fi decît certitudini de ordin metafizic, conform desfăşurării înseşi a *Meditaţiilor*, deci, revenind la imaginea arborelui cunoaşterii umane, ele se pot găsi doar la rădăcina acestuia. Intenţia totalizantă a filozofului, sau, după cum se exprima Lefebvre, confuzia pe care o face Descartes între „începuturile teoretice şi metodice ale ştiinţei şi un început metafizic absolut", atrage după sine posibilitatea interpretărilor multiple a afirmaţiilor sale. „...Nu există nimic care să mă poată asigura de adevăr decît perceperea clară şi distinctă a ceea ce spun... şi deci mi se pare că pot stabili ca regulă generală că toate lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sînt toate adevărate" [34]. Descartes a stabilit ca unic criteriu al adevărului claritatea şi distincţia ; dar este vorba de un criteriu metafizic şi de un adevăr metafizic. Cînd se va pune problema nu a adevărului, ci a adevărurilor ştiinţelor particulare, filozoful îşi va da seama de inoperanţa acestui criteriu şi va apela la experienţă.

---

[31] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. III, p. 65.
[32] *Ibidem*, vol. I, p. 16.
[33] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 1921, p. 64.
[34] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. III.

În acest sens trebuie să reamintim clasificarea analitică a „gîndurilor", prezentă în *Meditația* a treia („...Trebuie să-mi împart toate gîndurile în cîteva genuri și să consider în care din aceste genuri există propriu-zis adevăr și eroare" [35]); o primă împărțire e aceea în *idei* (reprezentări de lucruri) și *acte* (prin care se concep lucrurile, adăugîndu-se și ceva subiectiv), dintre care ultimele pot fi afective, conative și judicative [36]. Ideile, la rîndul lor, sînt clasificate în trei categorii: 1) înnăscute (*innatae*), 2) adventice, străine de eu, venite din afară (*adventitiae*) și 3) inventate (*a me ipso factae*). Or, din aceste trei categorii, doar prima (*ideae innatae*), din care face parte un număr limitat de concepte metafizice, se bucură de claritatea și de distincția conceperii. Această clasificare susține afirmația că în primul principiu (respectiv în primele trei reguli) se pune problema adevărului metafizic și nu a adevărurilor științei și posibilității lor de a fi verificate; acest adevăr fundează în concepția lui Descartes posibilitatea veracității propozițiilor științei.

Al doilea principiu stabilește necesitatea împărțirii dificultăților în „*autant de parcelles qu'il se pourrait*", deci, altfel spus, necesitatea analizei pentru a dezvălui părțile cele mai simple ale dificultăților. După efectuarea analizei, după rezolvarea fiecărei dificultăți în parte, se impune recompunerea, de data aceasta din elemente simple, binecunoscute, a unei imagini complete a obiectului. Această operație sintetică presupune „conducerea în ordine a gîndurilor, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, spre a ajunge încetul cu încetul, gradat, pînă la cunoașterea celor mai complexe" [37]. Acest al treilea principiu pare să fie și cel fundamental („*Tota methodus consistit in ordine et dispositione...*", regula V) [38], exprimînd operatorul principal al raționalismului cartezian; urmărirea unei ordini a cugetării constructive care trebuie să fie și ordinea lucrurilor („...și presupunînd o ordine chiar între cele care nu se precedă unele pe altele" [39]), extragerea gradelor de complexitate și recompunerea lucrurilor după aceste grade.

Al patrulea principiu preconizează efectuarea unor enumerări atît de complete (regula VII), încît să existe siguranța că nimic nu a fost omis. Pus în relație cu celelalte două principii anterioare, acesta din urmă exprimă necesitatea epuizării cazurilor particulare, fiind pasibil de mai multe interpretări, căci el se poate referi la:

a) totalitatea cazurilor particulare formate din elementele simple găsite prin procedeul al doilea al analizei;

b) totalitatea „treptelor" prin care trebuie să treacă rațiunea, de la elementele cele mai simple la construirea obiectelor complexe;

c) totalitatea obiectelor complexe reconstruite prin aceste procedee.

În oricare din sensurile a, b, c, principiul al IV-lea exprimă necesitatea completitudinii, necesitatea epuizării obiectelor (relațiilor) dintr-un cîmp de observație, ceea ce-i dă nuanța unui procedeu inductiv.

Metoda carteziană apare ca un sistem de procedee care vizează realizarea unei mișcări discursiv-logice și constructive a gîndirii; atît intuiția (dacă nu luăm în considerație primul principiu), cît și senzațiile par a fi

[35] *Ibidem*, I, 115.
[36] *Ibidem*.
[37] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 18.
[38] *Ibidem*, III, 71.
[39] *Ibidem*, I, 18.

excluse din corpul metodei. Cîteva din reguli însă aduc un corectiv acestei prime imagini a metodei raţionalist-discursive. Regula XI încearcă să stabilească o reducţie a discursului logic (enumerare) *la o intuiţie instantanee* a seriei deductive sau, cel puţin, la parcurgerea continuă a acesteia: „*Postquam aliquot propositiones simplices sumus intuitis, si ex illis aliquid aliud concludamus, utile est easdem continuo et nullibi interrupto, cogitationis motu percurrere...*" [40]. Regula XII, deşi asertează „*solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax...*" [41], recomandă participarea tuturor facultăţilor sufletului (simţuri, imaginaţie, memorie) la intuirea naturilor simple. În alt loc (*Meditaţia* a şasea), Descartes notează despre imaginaţie şi senzaţie: „În conceptul lor formal ele cuprind un fel de intelecţie" [42].

Atras irezistibil de metoda matematică, de înlănţuirea riguroasă a elementelor demonstraţiei, Descartes a încercat să împace discursul logic cu aspiraţia spre o teorie a cunoaşterii integrale, care să completeze raţionalismul cu intuiţia, senzaţia, memoria şi imaginaţia. Aceste încercări au rămas totuşi undeva în marginea teoriei sale, nerealizîndu-se într-un sistem.

b) *Deducţie şi experienţă.* Educaţia primită în colegiul iezuit, prin reacţie negativă, l-a determinat pe Descartes să critice deducţia silogistică, întrebuinţată excesiv în dezbaterile scolastice. Argumentele critice nu sînt noi; ele se găsesc, printre altele, şi la Francesco Sanchez (*Quod nihil scitur*), care, la rîndul său, le-a preluat de la sceptici; silogismul nu este un instrument de cercetare, de descoperire a adevărului, ci doar un mod pretenţios de a expune lucruri cunoscute; adevărul este presupus înainte de a fi descoperit (în *Discurs*, I, 17 şi regula X). După O. Hamelin, atacul cartezian este îndreptat împotriva înţelegerii extensionale a silogisticii ca exprimare a unui raport de sfere; era vizată astfel logica extensională scolastică, exprimată, printre altele, în celebrul arbore al lui Porphyrios. Problema deducţiei în filozofia carteziană este una dintre problemele mult controversate în amănunt, deşi liniile conturului general au fost trasate.

În comunicarea sa la Congresul IX de filozofie din 1937 consacrat lui Descartes, Sreenivasa Iyengar (Mysore) denumeşte metoda carteziană metodă presupoziţională. Logica presupoziţiei ar fi o formă de logică realistă, în care se operează cu elemente *reale*, independente unele de altele, scăpînd unei deducţii reciproce, dar care în existenţa lor susţin o relaţie de aşa natură, încît se presupun unul pe altul. „Fiecare treaptă a inferenţei fiind o intuiţie separată, concluzia apare nu *din* sau *din cauza* premiselor, ci doar *în acord cu ele*, pentru că şi ea este o intuiţie separată şi evidentă prin sine şi în nici un fel, ca în cazul adevăratei deducţii, nu este o reaşezare sau o reformulare a ceea ce a fost odată stabilit în treptele anterioare" [43].

Din această perspectivă, deducţia carteziană apare ca o serie de intuiţii, separate şi evidente prin ele însele, care se leagă prin presupoziţie, fiind *în acord* una cu alta. Aceasta ar respinge mişcarea gîndirii prin treceri de la particular la general, de la abstract la concret, în sensul dat

---

[40] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. III, p. 93.
[41] *Ibidem.*
[42] *Ibidem*, I, 165.
[43] Sreenivasa Iyengar, *The Nature of Descartes' Method*, în *Travaux du IX-e Congrès de philosophie*, vol. II, p. 15.

acestor operații într-o logică extensională. Brunschvicg remarca : „Raționalitatea cunoașterii nu are nimic comun cu transformarea imaginilor sensibile în concepte generice. Ea constă doar în mișcarea neîntreruptă a spiritului" [44].

Iar Jean Wahl, abordînd problema timpului în filozofia carteziană, înțelege deducția tot ca o mișcare într-o serie de intuiții, împotriva faptului că este folosit discursul logic. „Orice discurs implică timpul. Slăbiciunea omului vine din aceea că e forțat să recurgă la memorie, că atenția sa nu e constantă, că spiritul său e lent și limitat" [45]. După Jean Wahl, discursul logic cartezian (deci desfășurarea în timp a argumentelor) este reductibil (și, efectiv, redus) la intuiția instantanee a adevărului. „Chiar și deducția, unde totuși spiritul a recurs la discurs și la memorie, va apărea, în fond, ca o serie de intuiții legate printr-o mișcare neîntreruptă și rataşate astfel la o intuiție primară, reduse la această intuiție" [46], sau, cum spune Descartes, „*per continuum hunc et repetitum cogitationis motum*". J. Wahl conchide : „Sîntem mereu puși în fața aceleiași tendințe, a aceluiași efort de a vedea lucrurile *într-o clipă*" [47].

Fără îndoială, se poate afirma că timpul este eliminat, într-un anumit sens, din filozofia carteziană, ea fiind un sistem construit pe o viziune spațial-geometrică a lumii. Dar, înglobînd intuiția rațională instantanee a adevărului, deducția carteziană o presupune alături de constructivismul logic, care presupune efectuare în timp. De-abia după ce operațiile presupuse de construcția logică au fost efectuate (necesitatea analizei și a sintezei), de-abia după realizarea seriei deductive urmează reducerea acesteia, în măsura în care este posibil (și folosind toate facultățile spiritului) la o intuiție instantanee a adevărului exprimat în ea și a modului ei de desfășurare.

Jacques Maritain atribuie unei revelații reforma carteziană în științe ; visul din noiembrie 1619, în care i-au apărut filozofului cuvintele lui Ausonius : „*Quod vitae sectaboriter?*", i-ar fi revelat „*mirabilis Scientiae fundamenta*". „Astfel credem noi că a observat Descartes, întrunită într-o singură intuiție, ideea vitală, λόγος σπερματικός, a reformei filozofice" [48]. Și apoi „claritatea cu care sînt văzute naturile simple și raporturile lor, a căror noțiune este din naștere imprimată de Dumnezeu în suflet, iată instrumentul rațiunii noastre, mai mult intuitivă decît discursivă" [49]. Prin asemenea considerații este lăsat la o parte constructivismul logic pe care se fundează intuiția finală asupra obiectului, iar imaginea asupra mecanicii interne a gnoseologiei carteziene este deformată.

Un alt cercetător al gîndirii lui Descartes, Paolo Rotta, găsește o altă distincție : între gîndirea considerată static și gîndirea considerată dinamic ; procesul propriu-zis de căutare și de evidențiere a adevărului ar consta în egalarea dinamismului cu ceea ce e static în gîndire. „Această evidență e posibilă de fiecare dată cînd gîndirea considerată dinamic, ca o activitate care deduce, se egalează cu gîndirea în ceea ce are ea static,

---

[44] L. Brunschvicg, *Descartes*, 1937, p. 25.
[45] J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, p. 2
[46] *Ibidem*, p. 44.
[47] *Ibidem*.
[48] J. Maritain, *Le songe de Descartes*, 1932, p. 25.
[49] *Ibidem*, p. 62.

adică ansamblul principiilor şi al ideilor înnăscute. Există deci în gîndire un statism şi un dinamism; or, avem adevăr de fiecare dată cînd dinamismul gîndirii se egalează cu conţinutul său primar, încît evidenţa primelor elemente de la care se pleacă să nu fie umbrită în nici un moment de procedeul deductiv'' [50].

Aceste cîteva puncte de vedere diferite, luate în ansamblu, conturează o imagine destul de clară asupra deducţiei carteziene. Înlăturînd exclusivismele şi bazîndu-ne pe analiza anterioară a principiilor metodei, putem extrage cîteva puncte principale ale procedeului de cunoaştere utilizat de Descartes.

Deducţia nu înseamnă o procedare de la general la particular, efectuată prin raportarea sferelor unor noţiuni sau clase. Inspirat de logica stoică, o logică a implicaţiei, Descartes consideră procedeele extensionale ca procedee oţioase; este respinsă ca ineficientă modalitatea definirii spiritului prin gen proxim şi diferenţă specifică; în afară de aceasta, prin deducţie nu se înţelege doar un singur tip de inferenţă, ea cuprinzînd şi drumul analitic, şi pe cel sintetic, drumul spre elemente şi drumul spre ansamblu. Desigur, în conceperea atît de largă a deducţiei, un rol important l-au avut sursele de inspiraţie greceşti; chiar şi dialectica platonică cuprindea două sensuri, τωναγογή şi διαιρέσις, dar nu despre Platon este vorba în primul rînd, ci despre matematicienii greci, ale căror opere Descartes le-a cunoscut. „Pappus ne spune că în τόπος ἀναλυόμενος sinteza e folosită în acelaşi timp cu analiza; ... ultimul termen al analizei furnizează punctul de plecare al sintezei, care reface în sens invers acelaşi drum'' [51].

Legat de aceeaşi influenţă stoică, construcţia teoretică bazată pe implicaţie, construcţia concluziilor *în acord cu* premise evidente prezintă caractere diferenţiate faţă de logica extensională. Pe cînd aceasta are o nuanţă de operaţie statică, de raportare a sferelor, logica bazată pe implicaţie presupune tocmai „mişcarea neîntreruptă a spiritului'', remarcată de Brunschvicg şi Paolo Rotta.

Construcţia *în acord cu*, prin structura sa catenară (este eliminat termenul mediu care îngreuiază mersul gîndirii), permite ca în fiecare moment al procesului cognitiv obiectul logic să rămînă transparent pentru spirit de la origini pînă la stadiul prezent al cunoaşterii. De aici şi posibilitatea de a se realiza dezideratul parcurgerii seriei deductive într-o mişcare continuă, care, în ultimă instanţă, este redusă la intuirea integrală a obiectului logic. Iar în scopul unei intuiri complete se recomandă folosirea tuturor facultăţilor entităţii cugetătoare (regula XII): senzaţia, imaginaţia, afectivitatea, memoria.

Astfel, dintre facultăţile sufletului, cele teoretice au rolul cel mai laborios; facultăţile teoretic-discursive propriu-zise sînt cuprinse între intuire şi facultăţile conative, afective, senzitive. În modul *funcţional* în care este descris spiritul, ordinea enumerării facultăţilor nu este de loc întîmplătoare. Pentru Descartes, cunoaşterea nu începe şi nu sfîrşeşte cu discursul logic, acesta e doar un element interior al procesului, iar nu scop în sine. Cunoaşterea debutează, excluzînd aici momentul îndoielii, prin intuirea unor principii şi, trecînd prin intermediul (căci, într-adevăr,

[50] Paolo Rotta, *Le platonisme de Descartes*, în *Travaux du IX Congrés de philosophie*, vol. III, p. 6.

[51] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 1921, p. 56.

elaborarea teoretică este realmente un *inter-medium* în procesul cognitiv) construcției logice, se sfîrșește printr-o intuire a obiectului logic, a adevărului construit, iar la acest ultim act al cunoașterii participă entitatea cugetătoare în integritatea ei.

Dar chiar momentul elaborării teoretice nu este o elaborare logică „pură". Este cunoscut faptul că Descartes a fost unul dintre cei mai perseverenți experimentatori ai epocii, spre deosebire de Bacon, care, se pare, mai mult a scris despre experiență decît a practicat-o. În cercetările sale, Descartes a folosit ipoteza, verificarea acesteia prin experiment, corectarea ipotezei după rezultatele experimentului, nefiind străin nici de conștiința certitudinii limitate care poate fi extrasă dintr-o serie (în mod necesar limitată) de experiențe. „Deductivismul" cartezian înglobează ca element interior momentul inducției bazate pe experiență.

În partea a șasea a *Discursului* (*quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature*), descriind schematic procesul cunoașterii naturii, se formulează trei momente : găsirea principiilor primare, extragerea primelor și celor mai obișnuite efecte care pot rezulta din ele și apoi a efectelor particulare deductibile din cele cîteva principii simple. Ajungînd la acest al treilea moment, Descartes notează : „...Trebuie de asemenea să mărturisesc că puterea naturii este atît de amplă și de vastă și că principiile noastre sînt atît de simple și de generale, încît nu observ aproape nici un efect particular de care să nu-mi dau seama că poate fi dedus în mai multe moduri și că dificultatea cea mai mare este de obicei de a găsi în care din aceste moduri depinde de principii" [52].

Experiența este introdusă ca moment fundamental în construcția teoretică ; fără efectuarea experiențelor („...am remarcat în ceea ce privește experiențele că ele sînt cu atît mai necesare, cu cît sîntem mai avansați în cunoaștere" [53]), efectele deduse din principiile simple pot fi false, căci nu există numai un drum al deducției, ci nenumărate drumuri între care *trebuie ales*. A-ți da asentimentul la unul dintre aceste drumuri fără a-l verifica prin experiență înseamnă a deschide posibilitatea erorii, a cunoștințelor false.

În mișcarea neîntreruptă a spiritului, „care se îndoiește, înțelege, concepe, afirmă, neagă, vrea, nu vrea, care imaginează și simte", momentul receptării și al interpretării datelor empirice are o funcționalitate de care cunoașterea nu se poate dispensa.

c) *Adevăr și eroare.* Problema erorii poate fi pusă în două momente diferite ale evoluției spiritului de la necunoaștere spre cunoaștere. În primul rînd ne putem întreba asupra surselor erorii înainte de formularea și aplicarea principiilor unei metode raționale, deci în timp ce sîntem prinși în rețeaua prejudecăților dogmatice (atît de dogmatismul sistemelor, cît și de cel al simțului comun). În acest caz, eroarea provine din conducerea greșită a spiritului, iar pentru înlăturarea ei se impune o critică a dogmelor și a senzualismului.

Dar cunoașterea este supusă erorii nu numai în această fază necritică, ci și pe întreg parcursul procesului cognitiv organizat rațional. Lăsînd la o parte aspectul speculativ referitor la dubla participare a omului

---

[52] Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 58.
[53] *Ibidem*, I, 57.

(participare la perfecţiunea divină şi, în acelaşi timp, la neant), posibilitatea erorii este explicată printr-o distincţie tot de origine stoică, aceea dintre facultatea de cunoaştere şi facultatea de alegere (implicată în cea conativă). „Căci numai prin intelect eu nu afirm şi nu neg nici un lucru, ci doar concep ideile lucrurilor, pe care apoi le pot afirma sau nega" [54].

Facultăţile umane sînt limitate, imperfecte (şi intelectul); doar o singură facultate deţine atributul infinităţii, al perfecţiunii : liberul arbitru, faţă de care nu poate fi conceput ceva mai „întins". „Nu există decît voinţa sau libera determinare, pe care s-o pot experimenta în mine ca fiind atît de mare, încît nu pot concepe ideea nici unei alte facultăţi mai amplă şi mai întinsă" [55]. Prin simpla concepere intelectuală, care nu este altceva decît o modificare născută în suflet (πάτος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον), nu putem să ajungem la adevăr sau la eroare; acest πάτος este real ca eveniment psihologic (sau ontologic dacă privim din perspectiva carteziană a descripţiei modificărilor sufletului). Doar intrarea în acţiune a voinţei, act de acordare sau de refuz al asentimentului la o anumită reprezentare, act prin care se afirmă sau se neagă, ne duce spre adevăr sau spre eroare. Or, după cum scria Pascal (şi el influenţat de stoicism), „spiritul crede în mod natural şi voinţa iubeşte în mod natural, astfel încît, în lipsă de adevărate obiecte, trebuie ca ele să se ataşeze la cele false" (*Pensées*, 81).

Metoda carteziană are ca scop evitarea situaţiei de ataşare naturală a spiritului la falsele obiecte. Alegerea, acordarea asentimentului trebuie făcută numai după ce există claritatea reprezentării. La atingerea claităţii şi evidenţei, în etapa ultimă a parcurgerii continue a seriilor deductive, parcurgere care tinde spre crearea unei intuiţii a adevărului elaborat (o φαντασία, imagine integrală clară şi distinctă), concurează toate facultăţile umane. La acest nivel nu se pune problema unei excluderi a modalităţii empiric senzoriale de la cunoaşterea autentică. Claritatea şi distincţia intuiţiei sînt rezultatul punerii în mişcare, efectuate după principii stabilite critic, a sistemului structural şi funcţionalizat al facultăţilor umane. Acest dinamism este spiritul.

---

[54] *Ibidem*, I, 139.
[55] *Ibidem*, I, 140.

CONSULTAŢIE

HEGEL, PRECURSOR AL FILOZOFIEI MARXISTE

DE

AL. VALENTIN

Filozofia clasică germană constituie unul din momentele cele mai semnificative ale istoriei filozofiei. Reprezentanţii ei cei mai de seamă — Kant, Fichte, Hegel şi Feuerbach — au adus o contribuţie remarcabilă la dezvoltarea gîndirii umane, respectiv la adîncirea analizei unor probleme filozofice mai vechi sau la punerea şi la tratarea unor probleme filozofice noi, izvorîte din condiţiile istorice în care au trăit. Engels a declarat spre sfîrşitul vieţii lui că socialiştii germani sînt mîndri că se trag nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen, ci şi din Kant, Fichte şi Hegel.

Printre numeroasele probleme de care s-au ocupat filozofii menţionaţi, primul loc îl ocupă, fără îndoială, aceea privitoare la existenţa umană, *problema omului*. Privit din punctul de vedere al acestei probleme, conţinutul principal al dezvoltării filozofiei de la Kant la Marx şi Engels poate fi definit ca *trecerea de la „cultul omului abstract" la „oamenii reali", consideraţi în acţiunea lor istorică* [1].

Desigur că pasul hotărîtor în acest dificil şi complex proces de gîndire a fost făcut de fondatorii marxismului, dar reprezentanţii filozofiei clasice germane au un merit nepieritor în pregătirea lui.

În forma sa extremă, „cultul omului abstract" apare la *Immanuel Kant* şi poate chiar într-o măsură mai mare la discipolul său, *Johann Gotlieb Fichte*. Totuşi, sub veşmîntul gîndirii abstracte, speculative şi idealiste, aceşti doi mari filozofi au formulat numeroase idei care au intrat în patrimoniul filozofiei marxiste.

Depăşirea neajunsurilor din concepţiile lui Kant şi Fichte au constituit obiectul străduinţelor lui *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Faţă de

[1] Vezi F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 289.

Rev. filoz., 18, 12, p. 1597–1612 Bucureşti, 1971

înaintaşii săi, care au exagerat de multe ori pînă la limitele ultime, autonomia subiectului şi rolul lui activ în raporturile sale cu lumea înconjurătoare, Hegel reprezintă revenirea la o poziţie mai echilibrată, mai lucidă şi mai apropiată de realitate, cu toate că şi el continuă să rămînă prizonierul concepţiei idealiste despre istorie şi despre lume în general. Simţul său istoric neobişnuit şi cultura sa enciclopedică l-au ajutat să elaboreze o concepţie despre om, despre viaţa socială şi evoluţia ei, mai concretă şi mai bogată în conţinut decît aceea a predecesorilor săi, a cărei valoare excepţională a fost subliniată în repetate rînduri de clasicii marxismului.

Printre lucrările cele mai importante în această ordine de idei trebuie să fie socotite *Fenomenologia spiritului*, *Prelegerile de filozofie a istoriei* şi *Principiile filozofiei dreptului*.

În ceea ce priveşte *Fenomenologia spiritului*, Marx considera că „măreţia" ei constă în aceea că Hegel „sesizează esenţa *muncii* şi concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*" [2]. Engels, pe de altă parte, afirma că lucrarea amintită reprezintă „o paralelă a embriologiei şi a paleontologiei spiritului, o dezvoltare a conştiinţei individuale pe diferitele ei trepte, concepută ca o reproducere prescurtată a treptelor pe care le-a parcurs conştiinţa umană de-a lungul istoriei..." [3].

Într-adevăr, în *Fenomenologia spiritului*, Hegel şi-a propus să analizeze dezvoltarea conştiinţei umane, manifestarea ei în mod succesiv sub diferite forme sau figuri, începînd cu simpla certitudine sensibilă şi terminînd cu ştiinţa absolută, prin care, după părerea lui, *spiritul devine conştient de faptul că el constituie esenţa lumii*. Hegel socotea că pentru a se elibera de dominaţia lumii exterioare asupra lui şi pentru a recunoaşte în el însuşi realitatea esenţială, omul trebuie să vadă în obiect, în realitatea obiectivă, produsul muncii sale, propria sa creaţie [4].

O trăsătură caracteristică de mare valoare a gîndirii lui Hegel este aceea că ea urmăreşte evoluţia spiritului în interacţiuna lui cu lumea exterioară. Totodată, Hegel are meritul de a fi analizat problemele filozofice privitoare la natura raportului dintre subiect şi obiect, dintre conştiinţă şi existenţă nu ca probleme abstracte, pur teoretice, ci ca probleme interesînd viaţa nemijlocită a omului. Din păcate însă, omul şi lumea înconjurătoare apar la Hegel sub formă de *conştiinţă* şi, respectiv, de *obiect al conştiinţei*, iar relaţiile dintre om şi realitatea înconjurătoare sînt înţelese ca diferite atitudini pe care conştiinţa le ia faţă de obiectul ei [5].

Prin ideea supremaţiei conştiinţei faţă de obiect, respectiv, prin opinia că realitatea este produsul activităţii conştiinţei, al spiritului îşi găseşte expresia, într-o formă speculativă, faptul real şi important că prin activitatea sa omul ajunge să transforme şi să domine natura.

În lucrările anterioare *Fenomenologiei spiritului* *, bazîndu-se pe studiile economiştilor englezi Steuart şi Smith, Hegel făcuse deja din

---

[2] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 613.

[3] F. Engels, *op. cit.*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 269.

[4] Cf. Aug. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Editions sociales, 1947, p. 57; vezi şi D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 24, 30 şi 78.

[5] Aug. Cornu, *op. cit.*, p. 57.

* Este vorba de *Prelegerile de la Jena* (*Jenasche Vorlesungen*) şi de *Sistemul moralităţii* (*System der Sittlichkeit*).

muncă obiectul cercetărilor sale şi evidenţiase unele raporturi dialectice inerente elementelor ei. Aşa, de exemplu, el s-a străduit îndeosebi să pună în lumină corelaţia dialectică dintre *individual* şi *general* (social), inerentă procesului muncii însuşi, diviziunii sociale a muncii, raporturilor de proprietate şi schimbului de mărfuri. În aceste lucrări, de asemenea, Hegel a evidenţiat un fapt fundamental pentru înţelegerea corectă a istoriei omenirii, şi anume acela că *la om raportul dintre trebuinţă şi satisfacerea ei este mijlocit de muncă şi, respectiv, de unealtă.*

Asupra acestui fapt Hegel va reveni mereu în lucrările sale de mai tîrziu. El însuşi nu a ajuns pînă la urmă la o concepţie despre istorie în ansamblu justă, dar a pregătit apariţia ei, scriind astfel de rînduri : „Omul se raportează la trebuinţele sale, la natura externă în chip practic, satisfăcîndu-se pe sine prin natură şi mijlocind astfel opera sa. Anume, obiecte din natură sînt puternice şi opun felurite rezistenţe. Ca să le constrîngă, omul introduce alte lucruri din natură, opunînd astfel natura naturii însăşi, inventînd *instrumente* în acest scop. Invenţiile omeneşti aparţin spiritului şi unui asemenea instrument i se va atribui o valoare superioară obiectului din natură" [6].

Din ultima propoziţie a pasajului citat se poate vedea că Hegel împărtăşeşte iluzia idealistă potrivit căreia istoria în general, deci inclusiv istoria muncii, este, în ultimă instanţă, *istoria „invenţiilor" spiritului omenesc.* Hegel absolutizează rolul activ, creator al gîndirii umane în procesul muncii, necunoscînd şi neglijînd baza materială, premisele obiective ale oricărei activităţi omeneşti creatoare. El nu înţelege corect relaţia dialectică, interdependenţa dintre momentul *reflexiv* şi cel *constructiv* sau dintre „receptivitate" şi „spontaneitate", inerente activităţii umane.

Totuşi, principalul constă în faptul că Hegel s-a apropiat foarte mult de ideea că în muncă se află esenţa omului şi baza desprinderii sale de natură.

În această ordine de idei sînt semnificative pagini din *Fenomenologia spiritului* în care el se ridică împotriva unor pretinse ştiinţe ca *fiziognomia* şi *frenologia*, întrucît vedeau în anumite elemente exterioare, cum sînt trăsăturile feţei sau forma craniului, manifestarea esenţei omului, respectiv manifestarea caracterului său, a personalităţii sale, a vieţii sale interioare [7]. Pentru a şti ce este omul, arăta Hegel, trebuie să ne adresăm nu trăsăturilor feţei sau altor însuşiri exterioare ale fiinţei sale, ci faptelor şi creaţiilor sale. Omul nu poate şti ce este el cu adevărat înainte de a se fi afirmat prin faptă. *Fapta, acţiunea este sinele adevărat al omului.* „Dar ca să fie *pentru sine* ceea ce este *în sine* — scrie Hegel —, conştiinţa trebuie să acţioneze, adică acţiunea este tocmai devenirea spiritului *ca conştiinţă.* Ceea ce ea este *în sine* ea o ştie deci din realitatea ei. Individul nu poate deci să ştie ceea ce *el este* înainte ca el să se fi realizat prin acţiune" [8].

Subliniind rolul muncii, al activităţii în autodeterminarea omului, Hegel se ridică împotriva concepţiilor materialist-naturaliste, care vedeau în om *produsul pasiv* al naturii, al condiţiilor exterioare. Prin activitatea lui, afirmă Hegel, omul se manifestă ca o esenţă *negativă*, cu alte cuvinte

---

[6] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 233.

[7] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1965, p. 222—236.

[8] *Ibidem*, p. 224.

ca o esență a cărei particularitate constă în depășirea perpetuă a ceea ce există în mod nemijlocit, în modificarea realității. „...Nu este nimic *pentru* individualitate — afirmă Hegel — care să nu fie *prin ea*, adică nu există nici o *realitate* care să nu fie natura ei și fapta ei..." [9].

În timp ce pentru Kant binele și fericirea se află în îndeplinirea datoriei, pentru Hegel, ca și pentru Fichte, numai în acțiune poate omul să dobîndească o satisfacție deplină, sentimentul de sine autentic. Experiența pe care conștiința de sine o face în procesul realizării (al obiectivării) sale arată că fericirea se află nemijlocit în muncă și că numai munca este binele.

După părerea lui Hegel, cînd opera sau fapta omului, pe de o parte, și capacitățile și intențiile lui, pe de altă parte, sînt opuse unele altora, trebuie să vedem numai în operă și în fapte adevărata lui realitate. Nu dorințele, intențiile și opiniile oamenilor sînt hotărîtoare pentru definirea lor, ci acțiunile și realizările lor. Dezmembrarea faptei împlinite în intenții, motive etc. e considerată de el un joc steril, căci în felul acesta omul real și fapta sînt reduse la simple reprezentări. Pentru Hegel, „cursul lumii" sau comportarea obișnuită a oamenilor în viața de toate zilele, în pofida multiplelor motive egoiste și imorale pe care le implică, este mai presus de o atitudine virtuoasă, dar inactivă, care se limitează la vorbe goale. Prin urmare, spre deosebire de Kant, Hegel este preocupat, cum se vede, mai mult de „succesul acțiunii", decît de „puritatea inimii". Poziția lui Hegel corespunde mai mult nevoilor clasei și timpului său [10].

În pasajele din *Fenomenologia spiritului* corespunzătoare ideilor subliniate pînă aici, Hegel are în vedere munca într-un sens foarte general și nedeterminat. În sensul mai precis al termenului, mai apropiat de concepția marxistă, Hegel se ocupă de muncă și de implicațiile ei sociale în capitolul „Independența și dependența conștiinței de sine; stăpînire și servitute". În acest capitol, autorul lucrării se apropie într-un mod remarcabil de înțelegerea bazei economice a raporturilor de dominație și, respectiv, de supunere politică din societate. Aceste raporturi există, după părerea lui, în orînduirile sociale precapitaliste, adică în sclavagism și feudalism. Hegel a nutrit convingerea că în capitalism contradicțiile sociale pot fi înlăturate. El a împărtășit deci iluziile tinerei burghezii legate de capitalismul aflat la începutul dezvoltării sale și nu a înțeles esența reală a raporturilor sociale din această perioadă istorică. Înăuntrul limitelor subliniate, Hegel a dezvoltat însă o seamă de idei valoroase cu privire la viața socială.

„Stăpînul" și „sluga" sînt două figuri ale „conștiinței de sine", care, la un moment dat, se opun una celeilalte. În „stăpîn" sînt întruchipate clasele avute și dominante din orînduirile menționate, iar în „slugă" masele populare.

„Stăpînul", în concepția hegeliană, reprezintă *conștiința independentă*, „ce este *pentru sine*" [11], a cărei independență însă este mijlocită de „slugă". „Sluga" reprezintă *conștiința dependentă*, pentru care „esențialul este ce e de ordinea lucrului", cu alte cuvinte care este legată de

[9] *Ibidem*, p. 226.

[10] Cf. Gottfried Stiehler, *Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes"*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 206.

[11] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 111.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

lucru. Acesta este „lanțul ei, de care sluga nu a putut face abstracție în luptă, și de aceea s-a dovedit ca nefiind independentă, ca avîndu-și independența în ce are natura lucrului" [12]. Lupta la care se referă Hegel în acest pasaj este „lupta pentru recunoaștere". În această „luptă pe viață și pe moarte", cele două conștiințe „s-au încercat" pe ele însele și una pe alta.

Dovedind în lupta pentru recunoaștere că nu-i este frică de moarte, „conștiința de sine independentă" a dobîndit putere asupra lucrului și prin el asupra „slugii".

Raportul dintre „stăpîn" și „slugă" este deci mijlocit de lucru („obiectul dorinței", „ființa independentă"), iar raportul dintre „stăpîn" și lucru este mijlocit de „slugă". Numai prin această mijlocire poate lucrul să-i procure „stăpînului" *plăcerea*, care caracterizează atitudinea acestuia față de lucru. Atitudinea „slugii" față de lucru se caracterizează, dimpotrivă, prin aceea că „sluga" *prelucrează* lucrul.

Astfel, într-o formă speculativă, Hegel dezvăluie substratul economic al dominației politice a unei clase sau stări sociale de către alta. Lipsa de libertate a „slugii" (a sclavului, a iobagului) este condiționată de dependența acesteia de lucru, adică, în termenii marxismului, de mijloacele de producție, care se află în posesiunea „stăpînului". Posedînd aceste mijloace de producție, „stăpînul" dispune și de „slugă". Cu toate că, în general, Hegel împărtășește părerea dominantă în secolul al XVIII-lea că forța, violența, constrîngererea, deci *factorul politic*, se află la baza vieții sociale („teoria violenței"), totuși în concepția sa despre raporturile dintre „stăpîn" și „slugă" se întrevede o primă încercare de a o depăși.

În ideea hegeliană a „recunoașterii" se manifestă conștiința juridică a burgheziei, potrivit căreia, pentru a deveni persoană juridică, pentru a fi recunoscut ca cetățean, individul trebuie să apară în fața celorlalți ca proprietar [13].

În cadrul raportului dintre „stăpîn" și „slugă" se asigură doar o recunoaștere unilaterală. „...Pentru recunoașterea propriu-zisă — scrie chiar Hegel — lipsește momentul potrivit căruia stăpînul face față de sine ceea ce face față de celălalt și acela în care sluga face față de stăpîn ceea ce face și față de sine. *S-a produs prin aceasta o recunoaștere unilaterală și inegală*" [14].

Depășirea acestei recunoașteri unilaterale se realizează prin munca „slugii". La prima vedere s-ar părea că relația dintre „slugă" și lucru este *neesențială*, căci „sluga" nu are putere asupra lucrului, iar atitudinea ei „negativă" față de lucru constă doar în prelucrarea acestuia, deci este o negație, o nimicire parțială. Atitudinea negativă a „stăpînului", dimpotrivă, este totală, deoarece el dispune de lucru și, desfătîndu-se cu el, îl nimicește în întregime.

Dar întrucît „stăpînul", în raporturile sale cu lucrul, urmărește doar plăcerea, întrucît el caută doar propria sa satisfacție pe seama lucrului, se dovedește pînă la urmă că el nu posedă o putere reală asupra lumii lucrurilor. Atitudinea „negativă" a „stăpînului" față de lucru duce la nimicirea lucrului, la dispariția lui, în timp ce atitudinea „negativă"

[12] *Ibidem*, p. 112.
[13] Gottfried Stiehler, *op. cit.*, p. 210.
[14] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 113 (subl. ns.).

a „slugii" duce la prelucrarea lui, adică la ceva permanent, persistent. Prelucrarea, munca îi asigură deci conştiinţei de sine *o obiectualitate concretă* (în produsele muncii), în care ea îşi contemplă propria sa esenţă, propriile sale forţe şi capacităţi. Astfel, în procesul muncii, „sluga" ajunge să-şi cunoască puterea asupra lucrului, de care ea s-a temut şi pentru care motiv ea a ajuns în situaţia de „slugă". Deci conştiinţa de sine ajunge prin intermediul muncii la cunoaşterea faptului că ea este o existenţă *în sine* şi *pentru sine*, adică o existenţă obiectivă independentă.

În aceste teze hegeliene, după cum se vede, este exprimată ideea că prin muncă se modifică nu numai obiectul muncii, ci şi cel care munceşte, subiectul ei, respectiv ideea *că munca este baza umanizării naturii, a devenirii omului ca om.* Această idee, bineînţeles, nu a fost exprimată într-o astfel de formă de către Hegel. În *Fenomenologia spiritului*, munca în înţelesul de activitate economică, de producţie materială are, în cele din urmă, un rol secundar. Rolul principal revine muncii intelectuale, spirituale, activităţii conştiinţei de sine.

Pentru Hegel, ca şi pentru înaintaşii săi Kant şi Fichte, esenţa omului se află *în raţiune.* În prefaţa la ediţia a doua a *Ştiinţei logicii*, Hegel, scrie: „...Ceea ce deosebeşte pe om de animal este gîndirea"; „logicul... constituie *natura* lui (a omului. — *Al. V.*) specifică"; „el (logicul, raţiunea — *Al. V.*) pătrunde în întreaga comportare naturală a omului, în senzaţiile, intuiţiile, dorinţele lui, în nevoile şi impulsurile lui, transformîndu-le în acest chip... în ceva uman, adică în reprezentări şi scopuri" [15].

Acest punct de vedere, fundamental pentru Hegel, este subliniat în toate lucrările sale; în perspectiva lui sînt interpretate toate manifestările omului. Principiul activităţii umane fiind voinţa, iar raţiunea fiind şi esenţa voinţei, care nu e decît „o modalitate particulară a gîndirii" [16], înseamnă că a acţiona presupune *totdeauna a da unei idei o existenţă obiectivă, deci a trece în mod absolut univoc de la ideal la real, de la gîndire la existenţă.* Începutul, sursa, punctul de plecare al oricărei acţiuni se află totdeauna în subiect, în spirit.

După părerea lui Hegel, activitatea omului este termenul mediu al unui silogism *„practic"*. „Activitatea este termenul mediu al silogismului — scrie el —, în care unul dintre extremi este generalul, ideea care sălăşluieşte în sipetul lăuntric al spiritului, celălalt fiind exterioritatea în genere, materia obiectivă. *Activitatea este termenul mediu, care transpune generalul şi lăuntricul în obiectivitate*" [17].

Prin urmare, la Hegel, ca şi la Fichte sau la Kant, obiectul, realitatea obiectivă presupune un *act de obiectivare*, activitatea unui subiect, dar, în timp ce Fichte, din dorinţa de a transforma lumea, face din ea *opera unei voinţe necondiţionate*, Hegel deduce dezvoltarea realităţii dintr-o raţiune superioară raţiunii individuale, subiective, dintr-o raţiune obiectivă, care este totodată subiect şi obiect [18].

După ce a afirmat în vestita prefaţă la *Principiile filozofiei dreptului* că „ce este raţional este real şi ce este real este raţional", Hegel arată că

---

[15] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 14.
[16] Idem, *Principiile filozofiei dreptului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 30.
[17] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 29 (subl. ns.)
[18] Aug. Cornu, *op. cit.*, p. 43.

raționalul se manifestă printr-o infinitate de forme, apariții, manifestări, își învăluie „sîmburele" într-o „coajă colorată", la care se oprește mai întîi conștiința și numai după aceea, prin concept, ajunge ca la „sîmbure", descoperă „pulsația interioară" și o simte „cum bate în manifestările exterioare" [19].

Cu alte cuvinte, a cunoaște istoria în ceea ce are ea esențial *înseamnă a o sesiza ca o necesitate logică, ca o mișcare conceptuală.* Avem de-a face deci cu o concepție idealistă despre istorie, dar în această concepție idealistă se află un conținut rațional de o mare însemnătate. Conținutul rațional constă în ideea că *istoria comportă o necesitate, că ea este guvernată de o lege proprie.* Încercarea de a prezenta istoria omenirii ca pe o succesiune de momente care decurg în mod necesar unul din altul este, desigur, unul din meritele principale ale lui Hegel, mai ales că adeseori el a sesizat corelațiile reale dintre aceste momente și că, spre deosebire de materialiștii din epoca sa, care, în general, situau necesitatea în natură și o concepeau ca pe o forță oarbă ce se impune omului din afară, neistoric, la Hegel necesitatea este interioară istoriei, se manifestă prin intermediul activității oamenilor (mai ales prin intermediul oamenilor mari), are un caracter specific și evolutiv (își schimbă conținutul concret de la o etapă la alta) și este corelată dialectic cu libertatea.

Considerînd istoria dintr-un punct de vedere finalist, teleologic și înțelegînd prin libertate *conștiința de sine a spiritului* („ea este, conform conceptului său, știința despre sine"), Hegel afirmă că libertatea este propriul ei scop, unicul scop al spiritului, către care „s-a tins necontenit în cursul istoriei universale" și căruia „i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pămîntesc" [20].

Dacă libertatea este „conceptul lăuntric" al istoriei, adică principiul ei intern și scopul ei final, mijloacele pe care le întrebuințează ea pentru a se realiza sînt necesitățile, interesele, pasiunile, caracterele și talentele oamenilor. În drama activității umane, spune Hegel, numai asemenea necesități, pasiuni și interese apar ca mobiluri, ca *factor activ principal.* Există, desigur, și alte feluri de mobiluri, „ca voința de a face bine ori nobila iubire de patrie", dar cei mînați de asemenea mobiluri sînt puțini în raport cu masa genului uman [21].

Spiritul și determinările sale ca principiu intern al istoriei reprezintă doar posibilitatea. Transformarea acesteia în realitate depinde de activitatea omului și de mobilurile particulare pe care ea le presupune. Oamenii acționează din interes, iar ca să aibă interes pentru ceva ei trebuie să se găsească pe sine în acel ceva, să-și satisfacă sentimentul propriului lor interes [22].

În general, spune Hegel, nimic nu s-a realizat fără interesul celor care au colaborat prin activitatea lor proprie; nimic mare în lume nu s-a înfăptuit fără pasiune, prin pasiune Hegel înțelegînd interesele particulare, intențiile egoiste. Deci istoria este alcătuită din două momente: „unul este ideea, iar celălalt pasiunile omenești. Unul este urzeala, celălalt bătătura marelui covor al istoriei universale care se întinde în fața

[19] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 17—18.
[20] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 22.
[21] *Ibidem*, p. 23.
[22] *Ibidem*, p. 25.

noastră. Media concretă şi îmbinarea ambelor, constituie libertate morală în cadrul statului" [23].

„Mersul lăuntric al spiritului fiinţînd în sine şi pentru sine" reprezintă *necesitatea*, iar „ceea ce apare în voinţa conştientă a oamenilor drept interes al acestora" reprezintă *libertatea*. Oamenii urmăresc propriile lor interese, acţionează din egoism, „dar din activitatea lor rezultă şi ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric, ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conştiinţa şi în intenţia oamenilor" [24].

Ceea ce constituie puterea oamenilor mari, a personalităţilor istorice este faptul că în scopurile lor personale este cuprins, fără ştirea şi fără voia lor, un conţinut care reprezintă voinţa spiritului universal. Ei apar în perioadele de criză, cînd se produc marile ciocniri dintre instituţiile existente pînă atunci şi posibilităţile care li se opun şi le subminează, întrucît au un conţinut care de asemenea apare ca bun şi necesar. Aceste posibilităţi reprezintă un nou moment în dezvoltarea istoriei, o nouă determinaţie, superioară, a spiritului.

Realizarea unor scopuri mai îndepărtate, care reprezintă voinţa spiritului, prin mijlocirea pasiunilor egoiste ale „eroilor", Hegel o numeşte „viclenia istoriei" sau „viclenia raţiunii" (*Die List der Vernunft*).

Într-o formă speculativă, pe o bază filozofică idealistă, născocită, cum va spune Engels, Hegel sesizează aspecte reale ale vieţii sociale, corelaţiile dialectice profunde dintre obiectiv şi subiectiv, spontan şi conştient, necesitate şi libertate, individual şi general (social). Vădind o perspicacitate şi o luciditate deosebită, Hegel pune accentul pe termenii care corespund bazei obiective a istoriei. El combate, uneori chiar cu vehemenţă, atitudinile subiectiviste şi utopice faţă de istorie ale predecesorilor săi. El dezaprobă pe aceia care opun realităţii obiective, prezentului, dorinţele şi părerile lor despre ceea ce ar trebui să fie. În *Introducere* la primul volum din *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, el scrie: „Dar ruperea realităţii de Idee este afecţionată cu deosebire de către intelect, care ia visurile abstracţiilor sale drept ceva veridic şi este mîndru de acel **trebuie** (*Sollen*) pe care îi place să-l prescrie cu deosebire în domeniul politic, ca şi cum lumea l-ar fi aşteptat pe el ca să afle cum **trebuie** ca să fie, dar nu **este**" [25].

Realismul lui Hegel, ideea că istoria comportă o determinare obiectivă şi are, în esenţă, un caracter necesar au fost adeseori interpretate în mod greşit ca manifestare a unor tendinţe reacţionare. Este adevărat că Hegel a scris aceste rînduri: „Înţelegerea la care trebuie să ajungă filozofia, confruntată cu idealurile de mai sus, constă în a recunoaşte că *lumea reală este aşa cum trebuie să fie...*" [26], dar prin „lumea reală" Hegel nu înţelege *tot* ce există în mod nemijlocit, ci *numai ceea ce are o justificare raţională*. El era convins că ceea ce există, dar nu are un caracter raţional trebuie să părăsească mai curînd sau mai tîrziu scena istoriei. Hegel nu a fost un revoluţionar, dar nici un reacţionar. Cercetările întreprinse în ultima vreme îndreptăţesc situarea lui printre personalităţile progresiste ale timpului său, aşa cum, de altfel, l-au socotit şi clasicii marxismului[27].

---

[23] *Ibidem*, p. 27.

[24] *Ibidem*, p. 30.

[25] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea întîi, *Logica*, Bucureşti, Edit. Acad, R.P.R., 1962, p. 46.

[26] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 38 (subl. ns.).

[27] Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, Editions Sociales, 1968, .295—299 şi urm.

★

O idee care ocupă un loc important în concepția lui Hegel despre viața socială și despre istorie, o idee care totodată a avut un rol foarte mare în filozofia lui Feuerbach și în critica făcută de Marx acestor doi filozofi, deci și în procesul constituirii concepției marxiste despre societate, este *ideea înstrăinării.*

Conținutul social istoric real al teoriei hegeliene a înstrăinării îl constituie relațiile dintre om și produsele muncii lui și implicit relațiile dintre oameni în orînduirile bazate pe proprietatea privată și pe antagonisme sociale, unde *produsul muncii omenești capătă o anumită autonomie față de producător, i se opune, ajungînd să-l domine ca o forță străină, iar drept urmare a acestui fapt omul se înstrăinează de sine însuși, se dezumanizează.* După Hegel însă, conținutul înstrăinării îl constituie experiența pe care „conștiința de sine" o face în legătură cu opoziția momentelor dialectice inerente ei (opoziția dintre individual și general), cu alte cuvinte lumea înstrăinării este lumea în care individul face experiența raporturilor sale cu societatea.

Situația, în general, a omului (a individului) în lumea înstrăinării este caracterizată de Hegel astfel : „Dar ființa acestei lumi, ca și realitatea conștiinței de sine, se bazează pe mișcarea prin care conștiința de sine se exteriorizează personalității ei, își creează prin aceasta lumea ei și se comportă astfel față de ea, ca față de ceva străin, pe care trebuie acum să-l însușească. Adică, conștiința-de-sine este numai *ceva*, ea are *realitate* numai întrucît se înstrăinează..." [28].

„Lumea spiritului înstrăinat de sine" se situează, la Hegel, între „lumea etică" și „lumea spiritului cert de el însuși", adică, din punctul de vedere al istoriei universale, între perioada antică și perioada care a urmat revoluției burgheze din Franța, mai precis perioada corespunzătoare orînduirii capitaliste. Prin urmare, „lumea spiritului înstrăinat de sine" corespunde orînduirilor sclavagistă și feudală. De aici se poate vedea, încă o dată, că Hegel a considerat orînduirea burgheză ca o orînduire în care își pot găsi rezolvarea contradicțiile sociale și în care pot fi armonizate interesele generale cu interesele particulare (pe baza unui sistem corporatist și a monarhiei constituționale).

Experiența pe care „conștiința de sine" o face în ceea ce privește înstrăinarea începe în momentul în care se destramă unitatea nemijlocită, legătura naturală existentă, după părerea lui Hegel, în Grecia antică, între individ și societate ca urmare a instaurării dreptului pozitiv în sînul statului roman. Din acest moment, raporturile dintre individ și societate capătă un caracter contradictoriu, în sînul societății apare o sciziune între „individual" și „general", care se adîncește neîncetat și atinge momentul ei culminant în timpul revoluției burgheze din Franța, al dictaturii iacobine, menționată în *Fenomenologia spiritului* prin expresia „libertatea absolută și teroarea". În „lumea spiritului cert de el însuși", corespunzătoare dezvoltării societății burgheze și filozofiei clasice germane, afirmă Hegel, unitatea dintre individual și general, dintre individ și societate se restabilește, *potrivit naturii ei dialectice*, în urma experienței dobîndite de „conștiința de sine", cu alte cuvinte pe baza cunoașterii, a înțelegerii.

[28] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 277—278.

Restabilirea unității menționate pe această bază superioară înseamnă, de fapt, în concepția hegeliană că individul se raportează corect la societate (la stat, la bogăție etc.), acceptînd subordonarea intereselor sale față de interesele generale, acceptînd deosebirile dintre diferitele stări și clase sociale ca pe ceva rațional și necesar, înțelegînd, în sfîrșit, că esența lui constă *în a exista pentru altul*. În această formă, raporturile dintre individ și societate dobîndesc din nou conținutul moral pe care l-au avut la început, numai că acum nu mai este vorba de o stare naturală, nemijlocită, ci de un produs *al culturii*.

„Lumea înstrăinării" este, prin urmare, în același timp și „lumea culturii", în sensul că în sînul ei „conștiința de sine" (omul) se produce pe sine prin muncă, experiență, educație, într-un cuvînt *prin cultură*. „Aceea prin ce individul are deci aici valoare și realitate este cultura... Această individualitate devine prin cultură ceea ce este în sine și are o existență reală; cîtă cultură are, atîta putere și realitate are. Deși Sinele, se știe aici în mod real ca acest *Sine particular*, realitatea lui nu constă totuși decît în depășirea sinelui natural" [29].

Legătura dintre ideea înstrăinării și ideea de muncă, de efort creator ca esență a omului și a istoriei apare cît se poate de limpede.

În concluzie, întrucît Hegel caracterizează cu ajutorul ideii de înstrăinare, *de fapt*, cea mai mare parte din istoria omenirii, dînd astfel un conținut concret dialecticii vieții sociale, ea are o importanță deosebită pentru aprecierea concepției sale despre om, mai precis pentru determinarea locului pe care-l ocupă Hegel în procesul de trecere de la „cultul omului abstract" la „oamenii reali, considerați în acțiunea lor istorică". În acest scop trebuie să se țină seama, pe de o parte, de faptul că subiectul înstrăinării, prin urmare și cel al istoriei, este, la Hegel, *conștiința de sine*, un concept *abstract* prin care sînt vizați oamenii reali, iar pe de altă parte de faptul că în acest cadru idealist și abstract, în care chipul adevărat al omului și conținutul adevărat al istoriei sînt adesea estompate sau chiar ascunse de ceața speculațiilor filozofice, Hegel a pus, ba de multe ori a și rezolvat numeroase probleme, a acumulat și a corelat fapte de o importanță excepțională pentru apropierea gîndirii umane de înțelegerea adecvată și profundă a istoriei omenirii, adică pentru apariția concepției marxiste.

Este de ajuns să ne gîndim că, în fond, și materialiștii premarxiști, inclusiv materialiștii francezi, au crezut că viața socială depinde de conștiința de sine a omului sau, în alți termeni, de cunoașterea de către om a propriei sale naturi. Dar în timp ce progresul în acest domeniu avea pentru ei un caracter întîmplător, datorîndu-se puterii de înțelegere a unor personalități geniale, la Hegel „conștiința de sine" progresează în autocunoașterea sa pe baza raporturilor ei cu obiectul, adică pe baza experienței, a „practicii", iar procesul dezvoltării ei este prezentat de Hegel în strînsă legătură cu istoria reală, cu etapele ei principale, cu evenimentele mai importante care s-au produs la un moment dat.

Hegel n-a ajuns, bineînțeles, la noțiunile fără care nu poate fi vorba de o cunoaștere profundă a fenomenului uman, cum ar fi noțiunile de formațiune socială, mod de producție, bază, suprastructură, clasă socială,

[29] *Ibidem*, p. 277—278.

luptă de clasă etc., legate de „punctul de vedere al practicii", care stă la baza filozofiei marxiste. Totuși, Hegel este unul dintre primii filozofi care a studiat *ca filozof* fenomenele economice, care a înțeles prin prisma acestor fenomene unitatea internă dintre individual și social, dintre subiectiv și obiectiv, care a înțeles de asemenea, măcar într-o anumită măsură, condiționarea economică ori cea socială în general a anumitor situații politice sau ideologice.

Prin urmare, ideile lui Hegel despre viața socială îndreptățesc întru totul afirmația lui Lenin că „idealismul obiectiv (și, mai mult încă, idealismul absolut)... s-a apropiat **complet** de materialism, iar în parte chiar *s-a transformat în el*" [30], astfel încît materialismul istoric poate fi socotit „una dintre aplicările și dezvoltările unor idei geniale care există în germene la Hegel" [31].

★

Un alt rezultat deosebit de valoros la care a ajuns filozofia clasică germană, tot prin Kant, Fichte și Hegel, este *dialectica* [32]. În această privință, ca și în privința filozofiei istoriei, se poate spune că rolul de precursor principal l-a jucat tot Jean-Jacques Rousseau, mai ales prin lucrarea sa *Discurs asupra originii inegalității dintre oameni*. Evidențierea dialecticii evoluției omenirii din momentul desprinderii ei de natură pînă în preajma revoluției franceze este unul dintre meritele cele mai de seamă ale acestei lucrări.

În filozofia clasică germană, categoriile dialecticii au fost elaborate de asemenea mai ales în legătură cu studiul fenomenelor sociale, ceea ce se explică prin faptul că aceste fenomene, fiind mai complexe, au și un caracter dialectic mai pronunțat. Metoda dialectică de gîndire a fost deci, pe de o parte, o consecință și, pe de altă parte, o condiție esențială a adîncirii cunoștințelor despre viața socială.

Reprezentanții filozofiei clasice germane au făcut, desigur, și primele încercări de a înțelege întreaga existență, inclusiv natura, cu ajutorul dialecticii. Rezultatele obținute de ei în această privință sînt însă mai puțin valoroase din cauza poziției idealiste, speculative pe care s-au situat.

Așa după cum toate ideile importante, valoroase privitoare la esența omului și a vieții sociale existente la precursorii săi au fost sintetizate și dezvoltate de Hegel, tot astfel s-a întîmplat și cu elementele valoroase ale gîndirii dialectice.

Referindu-se la meritele lui Hegel în ceea ce privește dezvoltarea dialecticii, Marx scrie că el, adică Hegel, a fost acela care a făcut prima oară „o expunere atotcuprinzătoare și conștientă a formelor ei generale de mișcare" [33]. În termeni foarte elogioși au vorbit despre dialectica hegeliană Engels și Lenin. Engels, de exemplu, considera că „a învăța dialectica de la Kant ar fi o muncă inutil de laborioasă și prea puțin rodnică de cînd dispunem în operele lui *Hegel* de un compendiu cuprinzător al

[30] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 232.
[31] *Ibidem*, p. 160.
[32] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 25.
[33] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 27

dialecticii, chiar dacă e dezvoltat de la un punct de plecare cu totul greşit" [34].

Chiar şi pe baza ideilor sale privind istoria ne putem face o părere generală atît despre partea pozitivă, cît şi despre partea negativă a dialecticii lui Hegel. Dar metoda dialectică hegeliană poate fi înţeleasă corect şi profund numai dacă se cunoaşte sistemul filozofic hegelian în ansamblul lui; aceasta deoarece între metodă şi sistem la Hegel există o anumită unitate internă, în sensul că dialectica este adaptată cerinţelor construcţiei speculative a sistemului.

Pentru cunoaşterea sistemului filozofic hegelian, o importanţă deosebită au lucrările *Ştiinţa logicii*, *Filozofia naturii* şi *Filozofia spiritului*. Acestor trei lucrări le corespund cele trei „momente" din dezvoltarea *ideii*, principiul existenţei din filozofia hegeliană.

Conţinutul *Logicii* hegeliene îl constituie determinările abstracte ale raţiunii umane, dar considerate ca fiind independente de aceasta. Prin urmare, întrucît în cadrul ei dispare deosebirea dintre subiectiv şi obiectiv, ea are, mai ales în primele două dintre cele trei capitole, semnificaţia unei teorii generale, speculative a existenţei; cu alte cuvinte, la Hegel, *logica*, teoria gîndirii, se confundă cu *ontologia*, teoria existenţei. „Logica hegeliană este în acelaşi timp şi ontologie, logică a formelor gîndirii dar şi logică a realităţii, această logică avînd pretenţia de a fi o logică a « lucrului în sine »" [35].

Hegel începe expunerea sistemului său cu categoria pe care o socoteşte cea mai nedeterminată şi necondiţionată, nemijlocită, anume cu *existenţa* (fiinţa). El consideră că noţiunea de existenţă este singura noţiune care poate îndeplini rolul de „început absolut" al sistemului său filozofic, deoarece ea este atît „gînd pur" (nu poate fi nici simţită, nici intuită, nici reprezentată), cît şi „nemijlocitul, nedeterminat şi simplu" (un gînd care nu presupune nici un alt gînd şi nici altceva). Acest început al logicii, arată Hegel, îl găsim şi la Parmenide ca început al istoriei filozofiei, al gîndirii omeneşti în general.

Această fiinţă pură, absolut nedeterminată, este totodată şi abstracţie pură şi, ca atare, fiinţa absolut negativă, adică nici acesta, nici acela, într-un cuvînt *nimicul* (neantul, nefiinţa). Nimicul sau nefiinţa, care însă este luată tot nemijlocit (nu ca rezultînd dintr-o negaţie). Deosebirea dintre fiinţă şi nefiinţă (nimicul) este o deosebire cu totul abstractă, „care, în acelaşi timp, nu e deosebire". Doi termeni se deosebesc unul de altul, spune Hegel, prin aceea că fiecare dintre ei are altă determinaţie. Fiinţa şi nimicul însă sînt lipsite de orice determinaţie şi de aceea în legătură cu ele nu poate fi vorba de o adevărată deosebire. Pe de altă parte, ori de cîte ori este vorba de o deosebire reală între termenii deosebiţi, există şi ceva comun (genul lor), care cuprinde în sine ceea ce a fost deosebit. În ceea ce priveşte fiinţa şi nimicul, deosebirea este lipsită de bază comună, căci amîndouă determinaţiile exprimă aceeaşi lipsă de bază (ele nu au gen).

Adevărul atît al fiinţei, cît şi al nimicului se află numai în *unitatea* lor, care este devenirea, definită de Hegel ca sinteza imanentă a fiinţei

[34] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 35.
[35] D. D. Roşca, *op. cit.*, p. 79.

și a neființei. „Devenirea este primul gînd concret și, prin aceasta, primul concept, pe cînd ființa și nimicul sînt abstracții goale" [36]. În filozofia lui Hegel, devenirea este o determinație esențială a ideii, a conceptului. Printre definițiile date „Absolutului" de către Hegel este și aceasta: „*Absolutul este proces*".

Din devenire se naște ființa determinată, adică o realitate concretă, un *ceva*. Astfel, prin intermediul categoriei de devenire se ajunge la *calitate*. Devenirea înseamnă, de fapt, trecerea de la o calitate la alta.

Continuînd în felul acesta, adică prin raționamente abstracte, de multe ori forțate, artificiale, dar adeseori bazate pe intuiția unor corelații dialectice reale, Hegel deduce determinările fundamentale ale existenței și ale gîndirii unele dintr-altele prin forța *negației* sau a *contradicției dialectice*.

Preocuparea lui majoră este aceea de a proceda astfel încît trecerea de la o determinare la alta să apară ca o trecere proprie determinărilor, respectiv conceptelor înseși. Filozoful vrea să lase impresia că el doar dezvăluie, aduce doar în raza de bătaie a conștiinței noastre ceea ce este imanent obiectului, respectiv conceptului.

Momentul culminant al deducției sau, mai bine spus, al construcției hegeliene îl reprezintă *ideea absolută*.

Pentru Hegel, viața este „ideea ființînd *în sine*", iar cunoașterea „ideea ființînd *pentru sine*"; ideea absolută este „ideea ființînd *în și pentru sine*" și de aceea ea este *unitatea* și *adevărul* celor dintîi.

Conținutul ideii absolute îl constituie întregul sistem filozofic hegelian. În lumina acestuia, fiecare moment, care, luat separat, apare ca ceva mărginit, poate fi văzut în valoarea sa adevărată *ca un moment al întregului*. Fiecare dintre aceste momente sau trepte este o imagine limitată a absolutului și de aceea este împinsă înainte de propria sa natură către întreg, iar desfășurarea acestuia este chiar *metoda*.

O dată ce am ajuns aici, putem înțelege într-un mod mai precis în ce constă caracterul idealist al filozofiei lui Hegel. Acest caracter rezidă în afirmarea ideii, a rațiunii ca bază și conținut al existenței. În filozofia lui Hegel, conceptul nu este numai o funcție a gîndirii umane, *ci substanța și principiul oricărei realități*. „Numai în conceptul său — afirmă Hegel — are un ce oarecare realitate; în măsura în care acest ceva se deosebește de conceptul său, încetează de a mai fi real și e neant; natura palpabilă și a exterioritații sensibile aparține acestei laturi a neantului" [37].

Parcurgînd toate determinațiile pe care conceptul le conține în sine în mod virtual, obținem, după părerea lui Hegel, conținutul filozofiei ca *știință absolută* („știința științelor").

Între științele particulare și filozofie, arată Hegel, există o deosebire esențială, care constă în aceea că în cazul celor dintîi „obiectul despre care se tratează și metoda științifică sînt distincte", iar „conținutul nu are un început absolut, ci depinde de alte concepte și are legături multilaterale cu alte materii" [38]. În filozofie însă totul, inclusiv începutul și metoda, trebuie să aibă un temei, mai precis un temei intern.

---

[36] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 179.
[37] *Ibidem*, p. 366.
[38] *Ibidem*, p. 25.

În ceea ce privește începutul, Hegel crede a fi rezolvat problema acestuia, pornind, cum s-a văzut, de la o noțiune, de la o determinare extrem de săracă în conținut, astfel încît punerea ei, chipurile, nu este condiționată de nimic, nu comportă nici o „mijlocire". Acest început al filozofiei hegeliene părea să satisfacă cerințele precizate mai înainte, cu atît mai mult cu cît între el și sfîrșitul sistemului există sau, cel puțin, așa credea Hegel, o legătură internă și o condiționare reciprocă. Începutul și sfîrșitul coincid, pentru că ceea ce la început este dat *în mod virtual* există la sfîrșit *în mod actual*. Înaintînd din determinație în determinație, ideea (conceptul) efectuează totodată o mișcare de adîncire și de întoarcere în sine.

Deci Hegel și-a gîndit *sistemul* în accepția absolută a acestui cuvînt. Pentru el, adevărul nu poate exista altfel decît ca sistem, ca întreg. *Adevărul, susține el, este întregul, iar întregul este esența care se împlinește prin dezvoltarea sa* [39].

În ceea ce privește metoda, Hegel afirma că pînă la el filozofia nu a reușit să-și găsească o metodă proprie și de aceea fie că a folosit metodele unor științe particulare, fie că a aruncat la o parte „în chip barbar" orice metodă. Metodele științelor particulare prezintă însă neajunsul că sînt exterioare față de obiectul și conținutul lor. Hegel le-a reproșat unor filozofi, ca Spinoza și Wolff, faptul că s-au lăsat amăgiți de metoda matematicii și au aplicat-o în filozofie, vrînd să facă din „mersul exterior al cantității lipsite de concept mersul conceptului", ceea ce, după părerea sa, e „un lucru în sine contradictoriu". Neajunsul cel mai important al metodei matematice în raport cu filozofia, credea Hegel, constă în faptul că „mișcarea demonstrației matematice nu aparține obiectului, ci este o mișcare *exterioară*" [40].

Această metodă se potrivește cu „obiectele abstracte" de care se ocupă matematica, dar ea nu convine filozofiei, al cărei conținut este „devenirea necesară și completă a conceptului" sau, cu alte cuvinte, „procesul care-și produce și parcurge momentele sale" [41].

Dacă metoda filozofiei ar fi exterioară față de conținut, atunci filozofia nu ar mai avea dreptul la titlul de cunoaștere absolută. Rezultă că metoda nu poate fi altceva decît „conștiința formei pe care o ia automișcarea interioară a propriului ei conținut", „structura întregului înfățișat în pura sa esențialitate" [42], „conținutul în sine, dialectica ce-i este imanentă, care-i face obiectul să înainteze" [43].

Nici o expunere a filozofiei nu poate fi științifică, susține Hegel, dacă nu urmează mersul acestei metode și dacă nu e pe măsura ritmului ei simplu, „deoarece acest mers e acela al lucrului însuși".

Valoarea în sine a acestor teze este incontestabilă, numai că în gîndirea hegeliană ele au rămas de cele mai multe ori la stadiul de deziderat. Aplicarea fructuoasă a principiilor dialecticii este posibilă numai în cadrul materialismului dialectic, unde construcțiile teoretice sînt puse sub controlul experienței, al practicii sociale.

---

[39] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 18.
[40] *Ibidem*, p. 29—30.
[41] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 36.
[42] Idem, *Fenomenologia spiritului*, p. 33.
[43] Idem, *Știința logicii*, p. 36.

Hegel socotea că momentul cel mai important, „sufletul" dialecticii, este *negativul* (*negația*); în aceasta rezidă natura cu adevărat dialectică a conceptului, el (principiul negativității) e ceea ce pune în mișcare conceptul. Pentru a pune stăpînire pe demersul progresiv al științei, scria Hegel, singurul lucru care prezintă interes este acceptarea afirmației potrivit căreia „negativul e tot atît de mult și pozitiv", cu alte cuvinte că „enunțul care se contrazice pe sine nu se rezolvă în nimic, în neantul abstract, ci numai în negarea conținutului său particular". O asemenea negație nu este deci o negație în general, *ci o negație a unui lucru anumit*. În consecință, rezultatul ei conține în mod necesar elementul din care ea rezultă, căci altfel nu ar fi un rezultat, ci ceva nemijlocit. Prin urmare, întrucît ceea ce rezultă din negație este *o anumită* negație, aceasta are un *conținut*. „Ea este un nou concept, dar un concept superior, mai bogat decît precedentul, căci ea s-a îmbogățit cu negația sau opusul acestuia. Ea îl conține deci, îl conține mai mult decît pe el și e unitatea lui și a opusului său. *Sistemul conceptelor trebuie în general să ia ființă, parcurgînd acest drum și să se împlinească printr-un mers progresiv neîntrerupt, pur și care să nu încorporeze în înaintarea sa nimic din afară*" [44].

Reflectînd asupra acestui pasaj din opera lui Hegel, ne putem da seama că meritul marelui filozof constă în aceea că el a privit contradicția logică din perspectiva dezvoltării gîndirii, și aceasta i-a permis să-i descopere rolul pozitiv, constructiv.

Hegel arată că dialecticienii dinaintea lui nu au cunoscut acest enunț privitor la caracterul sau conținutul pozitiv al negativului, al negației.

După Hegel, dialectica, sau „cuprinderea opuselor în unitatea lor, a pozitivului în negativ", este o funcție a *rațiunii*, pe care el o opune *intelectului*. „*Intelectul determină și menține fixe determinațiile* — scrie Hegel — ; *rațiunea e negativă și dialectică*, deoarece ea rezolvă în neant determinațiile intelectului?..." [45]. Prin intelect Hegel înțelege, de fapt, *metafizica* sau raționalismul abstract, spiritul analitic, disociativ, rigid, gîndirea care se mișcă numai după schema „sau—sau". „Prin intelect reflexiv trebuie să se înțeleagă în general, intelectul abstractizator și deci separator, *intelect care persistă în separațiile sale*" [46]. În atacurile sale îndreptate împotriva metafizicii, Hegel îi ține, în general, pe filozofii din secolele XVII—XVIII, iar de multe ori în mod direct pe Spinoza, Wolff, Kant și Schelling.

În concluzie, ca dialectician, Hegel are marele merit de a fi considerat determinările fundamentale ale existenței și ale gîndirii în geneza și în conexiunea lor internă. Hegel însă nu s-a limitat doar la dezvăluirea dialecticii inerente determinărilor generale ale existenței și ale gîndirii, ci a căutat să pună în evidență în mod concret „firul roșu al evoluției", cum spune

---

[44] *Ibidem*, p. 36 (subl. ns.).
[45] *Ibidem*, p. 10
[46] *Ibidem*, p. 28 (subl. ns.).

Engels, în toate domeniile pe care le-a cercetat. El a prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală, istorică şi spirituală ca un proces în continuă schimbare şi dezvoltare şi a încercat să dezvăluie legătura internă a acestui proces [47].

Dar, deoarece Hegel a văzut în dialectică o metodă a raţiunii pure, a gîndirii speculative, el i-a dat o formă inutilizabilă de către ştiinţă, improprie pentru cunoaşterea realităţii obiective.

Abia după ce a fost supusă criticii de către fondatorii marxismului şi a fost elaborată pe o altă bază filozofică, ea a devenit o metodă corespunzătoare ştiinţei moderne.

---

[47] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 29.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

UN MEMORABIL EVENIMENT ŞTIINŢIFIC: AL IV-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ŞI FILOZOFIA ŞTIINŢEI

(Bucureşti, 29 august—4 septembrie 1971)

Timp de o săptămînă, între 29 august şi 4 septembrie 1971, capitala ţării noastre a fost gazda ospitalieră a unui eveniment de excepţie în viaţa ştiinţifică internaţională: *Al IV-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofia ştiinţei.* Referinţele bibliografice vor putea cita de acum o nouă şi autorizată sursă de idei: lucrările Congresului de la Bucureşti. După cele trei întîlniri internaţionale de la Stanford (1960), Ierusalim (1964) şi Amsterdam (1968), capitala României a avut cinstea de a găzdui impunătoarea manifestare ştiinţifică întrunită sub auspiciile Uniunii internaţionale de istorie şi filozofie a ştiinţei (Diviziunea de logică, metodologie şi filozofia ştiinţei).

Alegerea ţării noastre ca loc al prestigioasei întîlniri nu a fost, desigur, un act al întîmplării. Aşa cum preciza într-un interviu acad. Ath. Joja, nu întîmplător se aleg ţările în care au loc congresele: „Cred că motivul principal este aprecierea aproape unanimă, marele prestigiu internaţional de care se bucură România, sub conducerea înţeleptului său conducător, Nicolae Ceauşescu. În al doilea rînd, o asemenea alegere confirmă încă o dată valoarea cercetărilor efectuate la noi în ţară în domeniul logicii matematice şi logicii clasice, al epistemologiei şi al filozofiei ştiinţei". Raţiunea prestigiului politic a fost sugestiv surprinsă, în termeni proprii congresului, de prof. Aldo Testa (de la revista italiană „Il Dialogo"): „Logica forţei, criticată de şeful statului român, se cere înlocuită cu forţa dialogului". Este tocmai ideea fundamentală cuprinsă în *Mesajul* adresat participanţilor la congres de către preşedintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România: „După părerea noastră, extinderea largă a contactelor internaţionale, a schimbului de experienţă şi de păreri, a circulaţiei de idei, de noi descoperiri este o condiţie a progresului ştiinţific al fiecărei naţiuni şi a dezvoltării civilizaţiei mondiale".

Solemnitatea deschiderii congresului a avut loc duminecă 29 august în sala Ateneului Român (orele 10—12 a.m.). Au fost prezenţi, alături de reprezentanţi ai conducerii politice a ţării, membrii *Comitetului de program al congresului*: Patrick Suppes (S.U.A.), preşedinte; Yehoshua Bar-Hillel (Israel); Leon Henkin (S.U.A.); Mary Hesse (Anglia); Athanase Joja (România); Stephan Körner (Anglia); A. A. Markov (U.R.S.S.); Grigore Moisil (România); Nicolas Rescher (S.U.A.); J. F. Staal (S.U.A.); Wolfgang Stegmüller (R. F. a Germaniei). De asemenea membrii *Comitetului naţional român de organizare*: Athanase Joja, preşedinte; Petre Botezatu; George Ciucu; Dumitru Ghişe; Crizantema Joja; Ştefan Milcu; Grigore Moi-

Rev. filoz., **18**, *12*, p. 1613—1623, Bucureşti, 1971

sil; Mihai Neculce; Radu Negru; Octav Onicescu; Dionisie Pippidi; Gabriel Sudan; Șerban Țițeica; Solomon Marcus; Constantin Popovici (secretar general). În fața a sute de eminenți participanți străini și români s-a dat citire *Mesajului* tovarășului Nicolae Ceaușescu, sub al cărui înalt patronaj reuniunea și-a înscris lucrările. După cuvîntul de deschidere al președintelui Comitetului național român de organizare, acad. Athanase Joja, și cuvîntul de salut al prof. Stephan Körner, președintele Diviziunii de logică, metodologie și filozofia științei, au rostit cuvîntări de salut conducătorii celor trei foruri științifice naționale sub egida cărora s-a organizat reuniunea de la București: Academia de Științe Sociale și Politice (președinte Miron Constantinescu), Academia Republicii Socialiste România (președinte Miron Nicolescu) și Ministerul Învățămîntului (ministru Mircea Maliță).

În aceeași zi de 29 august, după-amiază, congresul și-a început laboriosul program de comunicări și dezbateri pe secții (douăsprezece), în clădirea Universității București (Facultatea de Drept). Timp de o săptămînă, conform unui orar încărcat, însă bine organizat, s-au ținut peste 500 de referate și comunicări, s-au desfășurat discuții și schimburi fertile de idei între sute de personalități științifice din 35 de țări. În ziua de 2 septembrie a fost organizată o conferință de presă, în cadrul căreia membri ai Comitetului de program și ai Comitetului român de organizare (P. Suppes, St. Körner, M. Hesse, A. A. Markov, Gr. Moisil, Miron Constantinescu) au împărtășit ziariștilor români și străini impresii și aprecieri cu privire la mersul congresului. Un eveniment deosebit și cu larg ecou în rîndurile invitaților străini l-a constituit recepția oferită de președintele Consiliului de Stat, Nicolae Ceaușescu, în onoarea participanților la congres (2 septembrie seara).

Sîmbătă 4 septembrie, după-amiază, epuizînd un imens program de activitate științifică, al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei și-a încheiat lucrările printr-o ședință solemnă de închidere (orele 4—6). Au luat cuvîntul: savantul sovietic B. M. Kedrov, acad. Ath. Joja, prof. A. Mostowski (Polonia) și președintele Comitetului de program, Patrick Suppes. Concluzia acestuia din urmă, exprimată cu vie și deplină satisfacție, pare a fi rezumat impresiile generale asupra reuniunii de la București: „Cred că nu vom mai întîlni ușor un cadru atît de propice discuțiilor libere și un nivel intelectual atît de ridicat ca al acestora. Trebuie să recunoaștem că hotărîrea luată la Amsterdam de a ține acest congres în România a fost o decizie fericită. Dintre toate congresele organizate de U.I.I.F.S., acesta a fost cel mai strălucit".

Într-adevăr, reuniunea de la București s-a deosebit în primul rînd prin marele număr de participanți. Au fost înregistrați oficial în actele congresului circa *850 de participanți* din *35 de țări* ale lumii. Europenii au constituit masa covîrșitoare. Dar iată numărul participanților pe țări:

1. Anglia	35	15. India	2
2. Australia	1	16. Italia	18
3. Austria	7	17. Iugoslavia	4
4. Belgia	2	18. Izrael	6
5. Brazilia	1	19. Japonia	3
6. Bulgaria	44	20. Liban	1
7. Canada	20	21. Mexic	2
8. Cehoslovacia	32	22. Norvegia	8
9. Danemarca	9	23. Noua Zeelandă	2
10. Elveția	5	24. Olanda	28
11. Finlanda	7	25. Polonia	25
12. Franța	22	26. R. D. Germană	14
13. Ghana	1	27. R. F. a Germaniei	48
14. Grecia	1	28. România	202

29. Spania	3	33. Ungaria	15
30. S.U.A.	112	34. U.R.S.S.	157
31. Suedia	7	35. Uruguay	1
32. Turcia	1		

Ca o simplă observație statistică, am reține faptul că peste 450 de participanți (mai bine de jumătate) aparțin țărilor socialiste ale Europei. Constatarea nu comportă, desigur, semnificații de alt ordin pentru congres, numărul participanților atîrnînd uneori de factori și împrejurări variate. Absența unei țări de la asemenea întîlniri nu înseamnă, evident, lipsa preocupărilor pentru tematica întîlnirilor. Totuși, prezența masivă a țărilor socialiste poate da seama de cel puțin două lucruri : în aceste țări se acordă un real interes problemelor și domeniilor cărora le-a fost consacrat congresul ; afirmarea acestui interes pe plan internațional nu este ruptă de politica generală a statelor socialiste față de știință ca factor important al progresului social.

★

Sub impulsul revoluției științifice și tehnice contemporane, problematica străveche a legăturilor științei cu filozofia și-a cucerit în ultimele decenii un loc și un rol atît de important, încît preocupările teoretice generate de aceste raporturi (interferențe) s-au constituit în domenii „specializate" de cunoaștere, în activități cu forme instituționale de manifestare : centre și sectoare de cercetare științifică, discipline și catedre universitare, reviste filozofice cu profil special, asociații și reuniuni internaționale etc. Astfel, alături de congresele mondiale de filozofie, s-au *instituționalizat începînd din 1960, ca formă superioară și organizată de manifestare*, reuniunile periodice internaționale consacrate problemelor de *logică, metodologie* și *filozofia științei*, adică ale disciplinelor care cercetează în chip special căile, condițiile și garanțiile de validitate ale cunoașterii în general și ale celei științifice în particular.

În stadiul istoric actual al dezvoltării gîndirii științifice, omul de știință nu mai poate avansa fără a supune iterativ sau constant reflecției critice și filozofice propriile metode și demersuri, fără a se întreba în ce măsură scopul urmărit — adevărul despre obiectul științei sale — poate fi atins prin cutare sau cutare metodă (cale), prin cutare sau cutare demers cognitiv. Îl obligă la acest examen teoretic însuși ritmul progresului în cunoașterea obiectului său, îl obligă tot mai strînsa corelație a domeniului său cu alte domenii, în primul rînd cu cele învecinate, ca și cerințele societății față de specialitatea sa. Preceptele unui „discurs" unic și definitiv „asupra metodei" nu mai sînt în prezent suficiente, comparativ cu epoca lui Descartes, pentru a asigura gîndirii științifice o *via regis* către adevăr. Dacă certitudinile științifice s-ar oferi cercetătorului specialist în mod nemijlocit și cu ușurință, nu s-ar fi simțit niciînd nevoia unor dezbateri filozofice asupra căilor și fundamentelor cunoașterii în știință. De aceea preocupările de metodologie, respectiv de logică și epistemologie, au devenit parte constitutivă a problematicii de specialitate, sînt reclamate ca o premisă și o condiție necesară pentru progresul gîndirii științifice. Iar aceste preocupări s-au impus atît celor care „gîndesc gîndirea" și cunoașterea, teoreticienilor de formație filozofică (logicieni și filozofi de orientare științifică), cît și specialiștilor de formație științifică propriu-zisă (matematicieni, fizicieni, biologi, psihologi, sociologi, economiști, istorici, lingviști etc.).

Dacă în dialogul contemporan al științelor cu filozofia preocupările de logică, metodologie și filozofia științei s-au constituit în domenii de interes teoretic permanent, organizarea unor confruntări directe, personale între reprezentanții acestor domenii în baza unui program stabilit nu este mai puțin necesară și fecundă. Asemenea confruntări periodice, reunind personalități din întreaga lume, permit într-un interval de timp foarte scurt un larg și stimulator *schimb de idei*, facilitează *comunicarea, înțelegerea* și *cunoașterea reciprocă*, conturează mai viu în mintea participanților punctele de vedere și aspectele de interes teoretic ale problemelor care îi preocupă. Fiind vorba de o întîlnire atît a filozofilor între ei, cît și a acestora cu cercetătorii

specializați în diferite științe, contactul și schimbul de informații se pot dovedi egal de fertile pentru omul de știință și pentru filozof. Cel dintîi aduce în dezbatere *noutățile* și *concretul* determinat al problemelor pe care le ridică progresul continuu al cercetărilor „fundamentale", iar cel din urmă perspectiva totalizatoare, integratoare și relațională de care nu se poate dispensa în prezent nici un om de știință. Infuzia de concret științific dă sînge proaspăt și „materialitate" reflecției filozofice, ferind-o de speculații sterile, iar reflecția filozofică (logică, epistemologică, metodologică) deschide omului de știință orizonturi largi, îi clarifică — sub raportul întemeierii și validității — rezultatele obținute în cunoaștere (ipoteze, teorii, soluții). Este un dialog firesc și necesar, care, în cazurile fericite, are loc în mintea aceluiași subiect cognitiv. Principial nimic nu împiedică pe omul de știință să fie dublat în gîndirea sa de un filozof, nici pe filozof să fie dublat în formația ori informația sa de un om de știință. Practic, însă, adesea exigențele specializării fac inevitabil fenomenul „diviziunii muncii", concentrarea atenției pe laturi deosebite ale procesului cognitiv.

Necesitatea dialogului e postulată însă și de situația actuală a problemelor de logică, metodologie și filozofia științei. Datorită unui complex de factori (nivele de specializare, particularități ale științelor, concepții filozofice diferite), există în prezent în aceste domenii o derutantă *pluralitate de puncte de vedere*, care se cer confruntate și discutate pe plan cît mai larg spre a se ajunge la poziții comune și la consens. Dacă în filozofia propriu-zisă, respectiv la congresele mondiale de filozofie, confruntarea diverselor puncte de vedere urmărește mai mult ca deziderat consensul, participanții rămînînd adesea, în ceea ce privește concepția despre lume, la convingerile lor anterioare, în domeniile logicii, metodologiei și filozofiei științei scopul final și idealul urmărit este în chip necesar *consensul*, fiind vorba aici, ca și în știință, de un progres în raționalitate, de o țintă comună, postulată de însăși materia dezbaterii. „*Logos* — amintea acad. Ath. Joja în *Cuvîntul de salut* adresat congresiștilor — vine de la *légein*, «a aduna, a reuni, a număra»". În consecință, mijloacele dialogului nu pot fi aici decît cele ale rațiunii : argumentarea logică riguroasă, demonstrația de tip științific. Se confruntă în primul rînd și pe primul plan argumentele, numai în subtext și mijlocit filozofiile. Persuasiunea retorică și virtuțile stilistice se cer, prin natura lucrurilor, trecute pe plan secundar. Indiferent însă că intervin numai subtextual și prin aderență (presupoziții inițiale, opțiuni interpretative) sau se manifestă textual și în chip inerent, „concepțiile despre lume" rămîn o prezență indiscutabilă și în dezbaterile de logică, metodologie și filozofie a științei, după cum indiscutabil ni se pare, în aceste domenii, idealul comun al participanților la dialog : *atingerea unui grad mai înalt de raționalitate și consens*. Se are în vedere în mod firesc „un grad mai înalt", deoarece, în procesul istoric al cunoașterii științifice și în reflecțiile filozofice asupra lui, raționalitatea — măsură unică și universală — este întotdeuna *umană*, este raționalitatea oamenilor reali supuși diverselor condiții (și limitări) existențiale concrete. Însă tocmai de aceea, tocmai pentru că nimeni nu se poate considera încarnarea supremă a rațiunii, la creșterea și progresul acestei raționalități sînt chemați să contribuie toți oamenii de știință, *întreaga comunitate științifică*. Și sub acest raport, al modalității de a colabora la un țel comun, dezbaterile în congresele generale de logică, metodologie și filozofia științei pot oferi un bun exemplu și un model eventual pentru rezolvarea divergențelor de alt ordin pe plan internațional (în *Mesajul* adresat participanților la congres, președintele Consiliului de Stat al țării noastre a invocat acest model în apelul principial la respectarea, în relațiile dintre statele lumii, a „logicii internaționale", a „logicii elementare a vieții internaționale contemporane").

Diversitatea amintită a punctelor de vedere se complică în stadiul actual prin dificultatea de a circumscrie mai precis *tipul de probleme* care merită a fi supuse dezbaterilor la un congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei. Pentru că — și această remarcă se impune cel puțin teoretic — nu orice problemă controversată dintr-o știință particulară și nici, de asemenea, orice comunicare transferabilă prin conținutul ei congreselor de filozofie sau de sociologie poate să figureze fără adaptare într-un program de dezbateri al căror interes cade

în primul rînd pe latura *logică, metodologică* sau *filozofică* (rațional interpretativă) a cunoașterii și a științei. La recentul Congres de la București, diversitatea și eterogenitatea subiectelor au fost efectiv atît de largi, încît participanți cu experiență (de ex. T. Kotarbinski) au reflectat pe drept cuvînt la oportunitatea restrîngerii în viitor a tematicii, în sensul prestabilirii de către Comitetul de program „a principalelor teme ce ar urma să fie dezbătute".

Dezavantajului rezultat din multitudinea indefinită, eterogenă a problemelor („enciclopedismul") i s-ar putea găsi fără îndoială și un revers pozitiv : asemenea programe largi, deschise dau o imagine de ansamblu mai fidelă asupra cercetărilor pe plan internațional. În această ultimă privință, *al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei* a oferit, într-adevăr, prin lucrările sale o imagine suficient de cuprinzătoare asupra situației, problemelor, tendințelor și perspectivelor care caracterizează în prezent pe plan internațional cercetările de logică, metodologie și filozofia științei. Dacă datele cantitative pot avea semnificație pentru programul de lucru al unui congres, cel recent de la București s-a înfățișat cu următorul tablou tematic și cifric* general :

SECȚIILE CONGRESULUI		Comunicări programate	Comunicări prezentate	Intervenții la discuții
SECȚIA I (Președ. A. Mostowski)	LOGICĂ MATEMATICĂ	79	69	38
SECȚIA II (Președ. A. A. Markov)	FUNDAMENTELE TEORIILOR MATEMATICE	27	20	11
SECȚIA III (Președ. Gr. C. Moisil)	AUTOMATE ȘI LIMBAJE DE PROGRAMARE	30	28	27
SECȚIA IV (Președ. G. Kreisel)	FILOZOFIA LOGICII ȘI MATEMATICII	29	27	26
SECȚIA V (Președ. W. Stegmüller	PROBLEME GENERALE DE METODOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI	96	80	94
SECȚIA VI (Președ. J. Hintikka)	FUNDAMENTELE PROBABILITĂȚII ȘI ALE INDUCȚIEI	31	31	28
SECȚIA VII (Președ. A. Grünbaum)	METODOLOGIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚELOR FIZICE	53	46	64
SECȚIA VIII (Președ. M. Beckner)	METODOLOGIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚELOR BIOLOGICE	42	39	57
SECȚIA IX (Președ. Miron Constantinescu)	METODOLOGIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚELOR PSIHOLOGICE	28	25	30
SECȚIA X (Președ. H. Wold)	METODOLOGIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚELOR ISTORICE ȘI SOCIALE	46	41	61
SECȚIA XI (Președ. J. Frederik Staal)	METODOLOGIA ȘI FILOZOFIA LINGVISTICII . . .	57	49	51
SECȚIA XII (Președ. Mary Hesse)	ISTORIA LOGICII, METODOLOGIEI ȘI FILOZOFIEI ȘTIINȚEI	45	37	27
	Total . . .	563	492	514

Dacă la totalul „comunicărilor prezentate" adăugăm cele 11 expuneri prilejuite de întîlnirea cu scop informativ pe tema „Fundamentele matematice ale științei ordinatoarelor", numărul comunicărilor prezentate la congres depășește cifra de 500.

* Datele au fost calculate pe baza actelor oficiale de evidență ale Congresului (programul tipărit, buletinul informativ zilnic și rapoartele scrise ale secretarilor de secții). Din păcate, aceste acte n-au fost suficient de imaginativ concepute spre a înlesni o prelucrare cantitativă mai exactă care ar putea interesa în viitor „scientica".

Tabloul de mai sus ar fi dobîndit, fără îndoială, mai multă concreteţe evocatoare dacă am fi detaşat în cadrul fiecărei secţii formele de expunere aşa cum au fost prevăzute de organizatorii congresului şi cum s-au desfăşurat în cursul lucrărilor. Anume, în afara masei *comunicărilor de 15 minute* expuse zilnic în şedinţele de lucru dintre 29 august — 4 septembrie 1971 (de regulă între orele 8 şi 12 a.m. şi 3—7 p.m.), invitaţii de onoare ai congresului au ţinut 14 *conferinţe* (*prelegeri*) *de o oră* şi 10 de *o jumătate de oră* (*Invited Hour Address* şi *Invited Half-Hour Address*), au fost organizate *9 simpozioane* pe teme date înscrise în program (*Invited Symposium*) sau mese rotunde la iniţiativa participanţilor. Ne vom mărgini să consemnăm aici titlurile principalelor conferinţe de 1 oră şi ale simpozioanelor, tematica lor fiind în mare măsură elocventă şi dătătoare de seamă pentru nucleele de interes ale congresului. Nu e necesar să amintim că susţinătorii acestor expuneri sînt aproape toţi nume binecunoscute pe plan mondial şi autorităţi ştiinţifice în aria preocupărilor de logică, metodologie sau filozofia ştiinţei.

Înregistrăm astfel, în ordinea secţiilor congresului, la *conferinţele de 1 oră*: Secţia I: *Logica elementară*, de Gr. C. Moisil (România); *Investigaţii în aritmetica de ordinul doi*, de A. Mostowski (Polonia); Secţia II: *Insolvabilitatea algoritmică a problemei a zecea a lui Hilbert* de U. Matiajasevitch (U.R.S.S.); Secţia III: *Modele pentru diverse calcule independente de teoria tipurilor*, de Dana Scott (S.U.A.); Secţia IV: *Reflecţii asupra situaţiei prezente a teoriei mulţimilor*, de A. Tarski (S.U.A.); *Spre o fundamentare a teoriei generale a demonstraţiei*, de D. Prawitz (Suedia); Secţia V: *Despre logica şi epistemologia relaţiei cauzale*, de G. H. von Wright (Finlanda); Secţia VI: *Probabilitatea în ştiinţă: o considerare personalistă*, de L. J. Savage (S.U.A.); Secţia IX: *Posibilităţi de aplicare a matematicii în ştiinţele psihologice*, de F. Bresson (Franţa); Secţia X: *Divergenţa dintre istorie şi sociologie în filozofia recentă a istoriei*, de L. Mink (S.U.A.); *Tendinţe noi în metodele ştiinţelor sociale, în special în ştiinţele economice*, de Roman Moldovan (România); Secţia XI: *Probleme ale lingvisticii teoretice*, de H. Schnelle (R.F.G); Secţia XII: *Raţionalitatea şi schimbarea scopurilor cercetării*, de S. Toulmin (S.U.A.).

În marginea acestor expuneri ale invitaţilor de onoare s-au purtat discuţii pline de interes, numărul total al intervenţiilor trecînd peste 30 (la prelegerea acad. Gr. C. Moisil, cifră maximă: şapte intervenţii).

În ceea ce priveşte *simpozioanele*, temele acestora, ca şi numele susţinătorilor, nu sînt mai puţin relevante pentru programul şi nivelul lucrărilor ultimului congres. În aceeaşi ordine a secţiilor, consemnăm titlurile următoare: Secţia I: *Teoria ierarhiilor şi aplicaţiile ei în logică*, participanţi G. Sacks, chairman (S.U.A.), I. Erşov (U.R.S.S.), I. Moschovakis (S.U.A.); Secţia IV: *Perspective în filozofia matematicii*, participanţi H. Hermes, ch. (R.F.G.), A. Gregorczyk (Polonia), G. Kreisel (S.U.A.), P. Martin-Löf (Suedia), H. Putnam (S.U.A.), J. Schoenfield (S.U.A.); Secţia V: *Modele deductive în ştiinţă şi alternativele lor*, participanţi W. Stegmüller, ch. (R.F.G.), D. P. Gorski (U.R.S.S.), C. G. Hempel (S.U.A.), Mary Hesse (Anglia), A. Musgrave (Noua Zeelandă), A. L. Uemov (U.R.S.S.); Secţia VI: *Probabilitatea ca dispoziţie subiectivă* (în memoria lui R. Carnap), participanţi Patrick Suppes, ch. (S.U.A.), R. N. Giere (S.U.A.), I. Hacking (Anglia), W. Stegmüller (R.F.G.); Secţia VIII: *Automatele celulare şi însemnătatea lor pentru fundamentarea biologiei*, participanţi M. Beckner, ch. (S.U.A.), A. Lindenmayer (Olanda), V. Varşavski (U.R.S.S.); Secţia IX: *Poate psihologia ocoli creierul?*, participanţi Miron Constantinescu (România), D. Davidson şi W. Rosenblith (S.U.A.), V.P. Zincenko (U.R.S.S.); Secţia X: *Cauzalitatea în ştiinţele sociale*, participanţi H. Wold, ch. (Suedia), F. Borodkin (U.R.S.S.), J. Coleman (S.U.A.), A. Wellmer (Canada), D. Wiley (S.U.A.); Secţia XI: *Semantica modalităţii* (în memoria lui Richard Montague), participanţi J. Hintikka (Finlanda), Dana Scott (S.U.A.), Dagfinn Follesdal (Norvegia), D. Gabbay (S.U.A.); Secţia XII: *Curente în filozofia fizicii din secolul al XIX-lea*, participanţi Mary Hesse, ch.

(Anglia), G. Buchdal (Anglia), M. P. Asimov (U.R.S.S.), B. Kedrov (U.R.S.S.) și M. Marković (Iugoslavia).

Este de prisos să repetăm că și în cadrul acestor simpozioane s-au purtat discuții în marginea expunerilor (la „Semantica modalității" : șapte intervenții), s-au ciocnit puncte de vedere și perspective interpretative.

Se cuvine să menționăm cu titlu informativ și cîteva manifestări inițiate în intervalul congresului : o masă rotundă pe tema „Activitate și creativitate în psihologie" (referate de bază : *Creativitatea gîndirii*, de Al. Roșca—România ; *Rezolvarea de probleme și euristica*, de J. Linhart—Cehoslovacia) ; de asemenea întîlnirea unui grup de specialiști cu scop de informare reciprocă asupra temei „Fundamente matematice ale științei ordinatoarelor".

Menționarea de mai sus a conferințelor de o oră și a simpozioanelor nu trebuie înțeleasă, firește, ca o epuizare a listei de teme importante abordate la congres sau a listei personalităților științifice eminente participante la lucrări. Referatele speciale de o jumătate de oră ale invitaților (al căror număr s-a ridicat la 40) și comunicările de 15 minute prezentate în cele 12 secții abundă în titluri și nume care vorbesc de la sine despre nivelul, însemnătatea și diversitatea problematicii congresului. În această privință, înșiruirea cîtorva titluri și nume ar fi ea însăși edificatoare : *Problema universalului la Aristotel*, de Ath. Joja (România) ; *Extensiuni ale conceptului și teoriei probabilității*, de O. Onicescu (România) ; *Problema unității în cunoașterea fizică*, de N. Ovcinnikov (U.R.S.S.) ; *Generalizări ale metodelor lui Skolem și Goodstein la edificarea matematicii constructive*, de N. Șanin (U.R.S.S.) ; *Este știința calculului o știință independentă ?* de L. Kalmár (Ungaria) ; *Componentele unei teorii empirice*, de. J. Hintikka (Finlanda) ; *Inducția și modelul empirist al cunoașterii*, de F. Kutschera (R. F. a Germaniei) ; *Comportament și conștiință*, de M, Beckner (S.U.A.) ; *Metafizica științei și știința metafizicii*, de Mario Bunge (S.U.A.) ; *Noțiunile de metodă și metodologie*, de T. Kotarbinski (Polonia) ; *Despre ideile fundamentale ale teoriilor cuantice*, de J. L. Destouches (Franța) etc. etc. Lista ar putea continua pe pagini întregi.

Dar la asemenea întîlniri internaționale interesează nu numai împrejurarea că se întrunesc și discută personalități cu reputație mondială consacrată, ci și faptul că întîlnirile oferă participanților mai tineri ocazia de a lua contact personal cu aceste celebrități, de a le asculta expunerile, de a învăța din experiența și din conduita lor științifică. Formarea unei personalități științifice nu se reduce la acumulări de informație (cunoștințe) ; ea este în egală măsură operă *formativă*, educativă. În această privință, „exemplul" și „modelul" viu al personalității joacă un rol extrem de important și el constituie adesea resortul intim al închegării acelor mici comunități de cercetare numite „școală", „grup", „colaboratori". Cine l-a ascultat vorbind pe Alfred Tarski în ședința de o oră la inaugurarea lucrărilor (29 august a.c.) a rămas impresionat de ținuta intelectuală a expunerii, de spiritul obiectiv, modest și detașat cu care își prezenta rezultatul reflecțiilor de lungi decenii asupra teoriei mulțimilor.

În cazul participanților mai tineri nu este exclusă, firește, posibilitatea ca asemenea întîlniri să marcheze un început de consacrare a reputației lor în comunitatea științifică internațională. La conferința de presă din 2 septembrie, Patrick Suppes, președintele Comitetului de program, a menționat ca un cîștig memorabil al Congresului contribuția teoretică a matematicianului sovietic U. Matiajasevitch la elucidarea unei chestiuni îndelung controversate (problema a zecea a lui Hilbert). Interesantă și demnă de reținut cu privire la tineri (fără a specifica țările) pare a fi observația critică a prof. Tadeusz Kotarbinski „Multora le lipsește cultura comunicării. Citesc un text alb fără a reliefa ideile, fără a pune întrebări pe parcursul expunerii, astfel încît să provoace la gîndire pe cei ce o urmăresc". La atare observație privind „cultura comunicării" s-ar putea adăuga aceea privind mijlocul de comunicare, limba dialogului. În cazul unora dintre participanți, mai frecvent la tineri, stăpînirea insuficientă a limbilor uzitate la congres le micșorează șansele de a replica în discuții, îi frustrează de posibilitatea de a-și măsura deplin puterile.

Fără a intra în amănunte, se cade să marcăm în prezentarea de față aportul deosebit al țării noastre la desfășurarea congresului. Începînd cu pregătirea însăși a evenimentului și cu activitățile depuse în acest sens de către Comitetul român de organizare, continuînd cu participarea masivă a specialiștilor români la sesiunile pe secții și terminînd cu serviciile prețioase și conștiincioase ale celor chemați să asigure buna desfășurare a lucrărilor (secretariat, informare, relații etc.) și programele de vizită ale oaspeților, contribuția țării noastre ca țară-gazdă a fost aproape unanim remarcată și apreciată de către personalitățile străine (printre care P. Suppes, B. M. Kedrov, W. Stegmüller, H. Schnelle, St. Körner, J. F. Staal, M. Vadée ș.a.). Unii dintre oaspeți au sesizat chiar legătura acestei reușite cu prețuirea și interesul de care s-a bucurat evenimentul din partea conducerii politice a statului român.

Relativ la contribuțiile de ordin științific ale participanților români, impresiile unor personalități din afară converg în a le sublinia prezența activă, ponderea sau valoarea în secțiile de lucru ale congresului. Judecățile de valoare ar depăși însă intenția și rostul însemnărilor de față ; ele cad în sarcina și competența specialiștilor români și, evident, a celor străini participanți la congres.

Din numeroasele concluzii de ordin general ce s-au desprins și se vor desprinde încă din lucrările congresului — semnificația lor deplină se va limpezi abia după editarea textelor în volume — credem că una merită a fi pusă în evidență ca trăsătură și tendință caracteristică epocii. Deși obiectivele congresului au fost, prin natura și profilul disciplinelor, de ordin pur teoretic și metateoretic, subiectele multor comunicări indică o mutație, o preferință evidentă fie pentru problemele teoretice de importanță practică nemijlocită, fie pentru altele, specific filozofice, a căror soluționare optimă ar putea să deschidă indirect pespective de progres în științele particulare. Descifrăm în această mutație un *efect al necesităților sociale de ordin practic asupra nivelelor metateoretice și filozofice ale științei.* Concluzia poate fi întărită prin cîteva mărturisiri și declarații ale participanților de seamă la congres. Astfel, Tadeusz Kotarbinski, personalitate remarcabilă a gîndirii poloneze contemporane, mărturisea în interviul acordat revistei „Contemporanul" : „Aproape timp de cinci decenii am predat la universitate logica și metodologia științei. Paralel cu această activitate am dezvoltat un capitol nou al cunoașterii, *praxeologia*, sau teoria acțiunii eficiente, știință care studiază condițiile formale de adecvare a mijloacelor la scopul urmărit". Sau mărturisirea profesorului Stephan Körner (Universitatea din Bristol-Anglia), membru în Comitetul de program : „Aria preocupărilor mele : filozofia matematicii, filozofia științei. Acum mă îndrept încetul cu încetul spre o altă sferă, anume filozofia gîndirii practice... Cred că următoarea mea carte va trata acest subiect, rațiunea practică". Sau declarațiile lui Samuel Gluck (Universitatea Hofstra, S.U.A.) : „Ceea ce încerc să fac este tratarea filozofică mai largă (nu tehnică) a unor probleme practice : natura și funcția organizării, problemele utilizării resurselor, bazele planificării etc. Acestea nu sînt chestiuni filozofice, dar implică rezolvări filozofice". În același sens converg mărturisirile lui Patrick Suppes (Stanford University, S.U.A.), care se arată preocupat de „noi metode și modele probabilistice în științele sociale", precum și de „elaborarea și punerea în practică a folosirii pe scară largă a computerelor în învățămînt".

Înregistrăm aceste declarații ca indicii semnificative pentru direcția și felul în care preocupări atît de abstracte și pur teoretice ca logica și metodologia științei se pot finaliza în cele din urmă în sfera nemijlocită a vieții și a practicii sociale. Desigur, nu este vorba de părăsirea terenului filozofiei și exigențelor ei specifice (nivel de abstracție, cunoaștere *ex principiis* etc.), ci de angajarea în elaborări și dezvoltări teoretice care se deschid tot mai larg, conștient sau numai potențial, spre o *finalizare de ordin practic.* În disciplinele filozofice de genul logicii, metodologiei și filozofiei științei, eficiența practică se realizează în primul rînd *prin perfecționarea teoriei*, prin luminarea și clarificarea principială și rațională a *căilor* și *posibilităților practicii.* Numai o practică ghidată de adevăr poartă cu adevărat marca libertății și se înscrie în sfera acțiunilor ce definesc comportamentul specific omului. Fiind prin excelență un

domeniu al acțiunii umane, al acțiunii bazate pe cunoaștere și pe anticipare mintală, practica postulează teoria ca o condiție a eficienței. Fără teorie clară și optimă, acțiunile practice tatonează și dau rezultate minime. Dezideratul contemporan al unității teoriei cu practica, de la început formulat ca exigență și principiu al marxismului, reclamă deopotrivă ca *acțiunea practică să devină rațională*, să stea adică sub semnul (onto)logic al *adevărului*, iar *rațiunea teoretică să devină activă și eficientă*, să aibă drept finalitate ultimă *binele* social.

M. Ciurdariu

*

Congresul de la București a consacrat oficial o nouă secție, a VI-a, și deci o nouă tematică : *logica inductivă și fundamentele probabilităților*. Această consacrare vine să recunoască nu numai dezvoltarea remarcabilă a acestei discipline, ci și influența ei tot mai directă asupra analizei cunoașterii științifice.

În mod semnificativ, cîteva dintre momentele principale ale programului de lucru al Secției VI au fost relevante pentru orientările și problemele actuale ale logicii inductive. Astfel lucrările secției au fost inaugurate de un important simpozion, dedicat memoriei celui care a impulsionat decisiv dezvoltarea recentă a logicii inductive : Rudolf Carnap. De asemenea principala expunere (de o oră) din această secție a fost ținută de L. J. Savage (*Probabilitatea în știință : o considerare personalistă*), avîndu-l ca *chairman* pe Bruno de Finetti, doi mari matematicieni, întemeietorii școlii probabilităților subiective.

Chiar în expunerea cu care a debutat simpozionul menționat mai sus, prof. Stegmüller (*Teoria lui Carnap asupra probabilității inductive*) stabilea, pe baza unei „drastice reinterpretări a programului lui Carnap" și în lumina manuscriselor acestuia, o legătură directă între sistemul inductiv carnapian și orientarea probabilităților subiective. În esență, argumentarea lui Stegmüller susține următoarele concluzii importante. În raport cu propozițiile și cu teoriile științifice, conceptul general de *inducție* și, în particular, cel de *confirmare inductivă* sînt irelevante. Cunoașterii teoretice i se poate aplica, cel mult, conceptul de confirmare *deductivă* (introdus de Popper) sau, în perspectivă, o abordare „nici inductivă, nici deductivă". Defectele fundamentale ale sistemului inductiv carnapian, este de părere Stegmüller, par să susțină această idee. Ele nu mai apar însă ca defecte de îndată ce acest sistem este reinterpretat. Și anume, arată Stegmüller, preocuparea lui Carnap a fost în realitate fundamentarea *teoriei deciziei raționale în condiții de risc*. Dacă problema confirmării este strict teoretică, problema reală a lui Carnap a fost *practică*. Astfel preocupările lui Carnap se întîlnesc cu cele ale teoriei probabilităților subiective, iar obiectul acestor preocupări formează domeniul autentic al inducției.

Aceasta este, într-adevăr, o reinterpretare radicală a programului lui Carnap (Stegmüller nu a spus dacă această reinterpretare este sau nu admisă de Carnap în manuscrisele sale). Ea are însă darul de a lumina anumite controverse din jurul probabilităților subiective. Astfel termenul de „raționament inductiv" devine sinonim cu cel de „raționament probabilist-subiectiv". „Acțiunea rațională în condiții de risc cere atribuirea de valori probabilist-subiective stărilor relevante ale naturii. Dacă finalmente alegi un act cu dezirabilitate maximă, aceasta nu înseamnă de loc că acționezi *ca și cum ai ști* că una dintre stări este cea reală". Aceasta este o idee extrem de importantă. Pe de o parte, ea stabilește limpede că acțiunea, decizia, cunoașterea (comportamente ale subiectului) sînt *în mod firesc* interpretate și cuantificate în limbajul probabilităților subiective. Pe de altă parte, este respinsă orice destinație ontologică a acestui tip de probabilități (problema este de acută și justificată controversă filozofică). De altfel, în intervenția sa la simpozion, prof. de Finetti arăta că procedeul *als ob* este pentru el un mod firesc de a ontologiza, deși provizoriu, valorile probabilităților subiective. *Acest*

punct de vedere, ca și cel al probabilităților (subiective) ale experimentelor, susținut de Savage și în expunerea de la București, sînt într-adevăr două momente nevralgice ale interpretării filozofice a școlii reprezentate de acești matematicieni. Ele au fost criticate și la acest congres. Reinterpretarea carnapiană oferită de Stegmüller vine încă o dată să delimiteze domeniile de validitate ale formalismului probabilist-subiectiv.

O altă expunere importantă care substanțiază ideea legăturii intime dintre inducție și studiul cunoașterii științifice a fost cea a lui Franz von Kutschera (*Inducția și modelul empirist al cunoașterii*). Autorul arată că, principial, epistemologia empirismului logic a fost *infirmată* în cursul analizei recente a cunoașterii științifice. Primul principiu fundamental al acestei epistemologii, și anume că limbajul științelor naturii cuprinde numai termeni observaționali (în calitate de termeni descriptivi nedefiniți), a fost infirmat în discuțiile despre introducerea și funcțiile termenilor teoretici. Al doilea principiu fundamental, potrivit căruia toate enunțurile sintetice (adevărate) pot fi justificate numai prin propoziții observaționale, este, după părerea lui von Kutschera, inadecvat în lumina problematicii actuale a inducției.

După ce argumentează (convingător) că justificările deductive (verificare, coroborare) sînt extrem de limitate, von Kutschera conchide că „teza empiristă poate fi susținută numai dacă poate fi construită o teorie a inducției care să explice satisfăcător cum ajungem la acele ipoteze empirice care nu au fost verificate și nu sînt favorizate prin coroborare față de competitorii lor". După părerea sa, paradoxul lui Goodman, atingînd punctul nevralgic al problemei inducției, „arată că două ipoteze, echivalente pentru trecut și prezent, dar în conflict asupra viitorului, nu pot fi distinse nici inductiv, nici deductiv" (această idee am întîlnit-o anterior și la Stegmüller) și, în general, nu pot fi distinse nici empiric, nici logic.

Această concluzie a lui von Kutschera este deosebit de importantă; propozițiile științei nu pot fi toate justificate numai observațional, ci depind și de ipoteze (presupoziții) inductive apriori, ceea ce infirmă al doilea principiu al epistemologiei empiriste. Deși nu s-a operat mai pe larg asupra acestor presupoziții inductive apriori, von Kutschera nu le leagă de vreo poziție filozofică, ci de caracteristicile *limbajului* descriptiv al științei. În acest din urmă aspect pare să rezide importanța concluziei sale. Alegerea unui limbaj înseamnă adoptarea în mod natural a unor ipoteze inductive apriori; ele nu sînt invariante față de schimbarea limbajului. *Înăuntrul* unui limbaj dat, aceste ipoteze sînt sintetic apriori și deci inchestionabile; dar însăși alegerea limbajului este o problemă *empirică*, care depășește logica și epistemologia, fiind mai degrabă de competența psiholingvisticii, antropologiei culturale etc. Pentru von Kutschera, o consecință operațională a întregii sale abordări este adoptarea teoriei probabilităților subiective drept cadru teoretic al analizei conceptului de inferență inductivă.

Notăm, așadar, că aceste două expuneri importante reliefează cîteva probleme și preocupări comune (depășirea alternativei inducție/deducție în justificarea ipotezelor științifice; delimitarea operanței probabilităților subiective) apărute în contexte diferite, dar semnificative pentru reorientările actuale din logica inductivă. Vom nota de asemenea că cercetarea fundamentelor inducției pare să se îndrepte tot mai mult spre examinarea limbajului în care poate fi formulată o logică inductivă. Îndeosebi paradoxul lui Goodman pare să fi stimulat o asemenea orientare.

„Delimitarea prerogativelor" interpretărilor subiective, respectiv obiective ale probabilităților a fost vizibilă într-o serie de comunicări prezentate la Secția VI. În ce privește utilizarea legitimă a primelor, menționăm interesantele comunicări ale lui Keith Lehrer, *Inducție și schimbare conceptuală*, și Nathan Stemmer, *Clase inductive, restrînse și artificiale*. Prima reprezintă un efort de a corela inferența inductivă schimbărilor conceptuale în știință pe baza unei reguli de selectare a evidenței. Așa cum explica autorul, pentru a fi viabilă logica inductivă trebuie să fie capabilă să integreze și să dea seamă de noile abordări (de pildă cea a lui Thomas Kuhn) ale organizării și funcționării cunoașterii științifice. A doua comunicare prezintă interes mai ales pentru poziția extremă la care poate duce atît de intratabila problemă

a inducției ; deși, cum s-a văzut în cursul discuțiilor pe marginea ei, logicienii resping o astfel de interpretare, ea are o semnificație adînc epistemologică. Este vorba de o „rezolvare" a problemei inducției în lumina comportamentelor biologice înnăscute și, respectiv, dobîndite. Sînt considerate drept „comportamente inductive" comportamentele explorative sau generalizatoare ale ființelor vii. Ele determină „clase inductive" cu „valoare de supraviețuire" pentru organism. În termeni logici, numai aceste clase fundează raționamente inductive. Paradoxurile lui Goodman și Hempel se referă, de fapt, la altfel de clase (artificiale), irelevante pentru comportamentul inductiv biologic. Deși, într-adevăr, acesta nu e un răspuns la problema *logică* a inducției, el ilustrează încercarea tot mai vizibilă de „scufundare" a problemei inducției în nivele ante-logice.

Cu privire la probabilitățile obiective am remarcat recurența a două tipuri de interpretări care vin să se adauge celei tradiționale statistice sau frecvențiale. În primul rînd, interpretarea probabilităților obiective ca *propensități* (concept introdus de Peirce și reactualizat de Popper). Această interpretare a fost pe larg discutată în cursul simpozionului dedicat lui Carnap. Ne-a atras însă mai degrabă atenția frumoasa tălmăcire filozofică dată de Tom Settle în comunicarea sa, *Are Some Propensities Probabilities* ? Propensitățile sînt concepute drept caracteristici ale celor mai adînci structuri și relații ontice, de care pot da seamă numai teoriile (în terminologia lui Mario Bunge) reprezentaționale, adică teoriile care „stipulează" mecanisme în spatele fenomenelor observate. Dimpotrivă, arată Settle, teoriile curente ale probabilității și inducției sînt fenomenologice, cel puțin în sensul că presupun măsurarea sau testarea directă a probabilităților (observabile).

Al doilea tip de interpretare a probabilităților obiective privește anumite încercări de traducere (sau de interpretare *stricto sensu*) a proprietăților și relațiilor relevante în termeni unor variante ale teoriei comunicației, automatelor, teoriei informației etc. În acest sens au fost prezentate în cadrul Secției VI interesantele comunicări ale Marianei Beliș, *Structura cauzală a proceselor întîmplătoare*, și Giuseppe Trauttuer, *Predicție, complexitate și întîmplare*.

Remarcăm de asemenea, pe linia interpretării logice a probabilităților, încercările de transcriere *modală*, tot mai frecvente în ultima vreme. În cadrul secției au fost astfel prezentate comunicările *Probabilitate finită bazată pe modalitatea dinamică*, de Boris Cendov, și *Construcția logicii modale inductive*, de V. Kostiuk.

În ansamblu, lucrările Secției VI-a au reușit să ilustreze principalele tendințe și preocupări din logica inductivă contemporană. Complementaritatea abordărilor a fost încă o dată dovedită. Și, deși nu a lipsit vechea și deja comuna întrebare : *Este inducția o pseudoproblemă* ? (Hilbe), majoritatea covîrșitoare a participanților s-au arătat prea puțin preocupați de ea. În fond, această secție a fost înființată tocmai spre a consacra realizările și perspectivele logicii inductive.

R. J. Bogdan

★

Participantul la un forum științific de amploarea celui de-al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei este solicitat simultan de teme, expuneri și dezbateri diferite, rîvnind uneori puterea magică de a-și împărți ființa spirituală în două sau mai multe părți. Opțiunea este chinuitoare : să te consacri lucrărilor unei secții, cea mai apropiată de obiectul preocupărilor tale actuale, sau să răspunzi îndemnurilor lăuntrice de a asculta cuvîntul unor savanți de mult intrați în istoria științei. Mărturisesc că n-am avut tăria consecvenței ; am participat în principal la lucrările Secției XI, rezervate *metodologiei și filozofiei lingvisticii*, spre care eram atras datorită preocupărilor de semiotică și semantică logică, dar n-am putut

rezista tentației de a-i asculta pe Alfred Tarski, P. Suppes, A. Mostowski, G. H. von Wright, T. Kotarbinski, A. A. Markov, W. Stegmüller, C. G. Hempel ș.a.

Interferența de preocupări, transferul de metode, cercetările interdisciplinare par a fi caracteristici definitorii ale comunicărilor prezentate în cadrul Secției XI. Lingviștii n-au pregetat să atace subiecte de logică și de semantică, iar logicienii teme de lingvistică. Și unii și alții au împrumutat cîte ceva din arsenalul matematicii.

Lucrările Secției XI au fost inaugurate de o amplă expunere a unui tînăr lingvist vest-german, H. Schnelle, despre *problemele lingvisticii teoretice*. Am reținut din direcțiile și din orizonturile multiple la care se desfășoară cercetarea lingvistică contemporană necesitatea unei perspective teoretice abstracte care să caracterizeze natura convențiilor lingvistice, modalitățile de instituire și de transformare a acestora, distincția dintre convenție și utilizarea acesteia, funcțiile reflectorii și perospective ale semnelor lingvistice, necesitatea abordării interdisciplinare a actului înțelegerii semnelor lingvistice. Expunerea s-a referit amplu și la conceptul de gramatică ca un ansamblu de reguli productive care determină expresiile corecte și inteligibile într-o limbă naturală. Meritul major al expunerii l-am văzut în încadrarea fenomenului lingvistic în contextul cercetărilor antroposociologice, culturale, psihocognitive și logico-matematice, precum și în ierarhizarea și sistematizarea problematicii lingvisticii generale.

Extinderea metodelor formale în lingvistică a condus la gramaticile generative, prin intermediul cărora pot fi considerate mulțimi infinite de texte din punctul de vedere al proprietăților lor structurale. Acestor cercetări le-a fost dedicată comunicarea lingvistului olandez Teum A van Dijk, *Modele pentru gramatici-text*. El a arătat că gramaticile-text dau seama de unele probleme care rămîn nerezolvate în cadrul gramaticilor transformaționale de pînă acum: referirea încrucișată, pronominalizarea, timpul, accentul, coordonarea etc. Aceste cercetări vor trebui să asigure o explicație formală a capacității vorbitorului de a produce un text coerent sau de a distinge între un text corect gramatical și altul incorect. Reamintim că problema criteriilor formale ale corectitudinii unui șir de semne lingvistice a făcut obiectul preocupărilor lui Noam Chomsky în urmă cu peste zece ani. „Ceea ce urmărim — scria el în *Modele explicative în lingvistică*, contribuție prezentată la primul Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei, ținut la Stanford în 1960 — este construirea unei gramatici formalizate care să specifice descrierile structurale corecte pe baza cîtorva principii generale de construire a propozițiilor și care să fie înglobată într-o teorie a structurii lingvistice... Ca atare, gramatica poate fi denumită pe drept cuvînt un model explicativ sau o teorie a intuiției lingvistice a vorbitorului unei limbi"[1].

Considerații interesante privind valoarea și limitele metodelor formale în teoria limbii a prilejuit comunicarea lingvistului vest-german Walther L. Fisher, *Spații de toleranță și lingvistică*. Autorul susține că relația de echivalență binecunoscută în disciplinele matematice prin proprietățile ei de reflexivitate, simetrie și tranzitivitate se aplică în teoria limbii sub o formă atenuată. Pe acest tărîm nu mai este valabilă în toate cazurile proprietatea tranzitivității. În consecință, autorul propune introducerea conceptului de *relație de toleranță*, o relație care este reflexivă, simetrică, dar nu în mod necesar tranzitivă. Această relație, care ar interveni, adăugăm noi, în cazul raporturilor de sinonimie, poate fi citită „*a* este indiscernabil de *b*". Nu este greu să sesizăm aici ecourile nedepistate ale teoriei leibniziene a identității sau influența unor teoretizări moderne propuse de Carnap, Stephan Körner și alții.

Caracterul vag al limbilor naturale a fost supus cercetării și de către Arnould Günther. Acesta susține că, dacă acceptăm teza caracterului vag al limbilor naturale, atunci vom fi constrînși să negăm posibilitatea evaluării raționamentelor formulate în limbile naturale prin aplicarea logicii formale. Teza lingvistului vest-german este greu de apărat. Limbilor naturale le

[1] Cf. *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 461—462

este inerentă o notă de vag sau de imprecizie. Dar aceasta este de fiecare dată mai mult sau mai puțin zăgăzuită de contextul praxiologic și comunicativ în care agentul face apel la un șir de semne lingvistice. În plus, prin definiții stipulative pot fi delimitate anumite zone din aria largă de semnificații pe care le au anumiți termeni, ceea ce echivalează cu eliminarea în procesul simbolizării și formalizării, a caracterului vag al argumentării inițiale lingvistico-naturale.

Logiciana poloneză Janina Kotarbińska se arată preocupată în comunicarea sa *Despre expresiile ocazionale* de ceea ce numim dimensiunea pragmatică a utilizării semnelor. În particular, J. Kotarbińska se ocupă de utilizarea unor expresii ca „eu", „acesta", „astăzi", „aici", „sus", „jos", „da", „nu", etc., menite să precizeze locul și statutul agentului în contextul unei acțiuni, rolul său într-un proces comunicativ. În lucrarea sa *Human Knowledge* (1948), Russell le numea „particule egocentrice". Expresiile ocazionale, afirmă logiciana poloneză, sînt caracterizate prin două trăsături : 1) prin dependența funcției lor semiotice de circumstanțele utilizării ; 2) prin stabilirea unei dependențe între doi factori variabili : pe de o parte o clasă de evenimente semne și, pe de altă parte, o clasă de circumstanțe caracteristice. De aceea în definirea semnelor ocazionale trebuie să intervină variabile. De exemplu, termenul ocazional „eu" poate fi definit : „Dacă x este o expresie de forma «eu» și x este rostit de către y, atunci x denotă persoana y".

Sensul expresiilor ocazionale este organic legat de situațiile acționale, de locul și de rolul agenților în actul comunicației lingvistice. „Eu" desemnează întotdeauna pe agentul emițător ntr-un proces comunicativ; „tu" pe agentul receptor; „el" ține loc obiectului la care se referă mesajul. La fel „aici", „acum", „sus", „jos" dobîndesc semnificație numai în raport cu agenții care participă la procesul comunicativ.

Comunicarea logicianului sovietic I. A. Petrov, *Cu privire la abordarea semiotică a problemelor*, continuă cercetările anterioare ale autorului privind logica propozițiilor interogative. Amintim că unele rezultate au fost prezentate de autor la Cel de al XIV-lea Congres internațional de filozofie, ținut la Viena în septembrie 1968.

Meritul comunicării rezidă în utilizarea conceptelor logicii predicatelor pentru exprimarea principalelor tipuri de propoziții interogative. Interogația poate viza argumentul unei funcții logice, predicatul acesteia, cuantorii universali sau existențiali. Propozițiile interogative, susține autorul, trebuie privite simultan din punct de vedere semantic, sintactic și pragmatic.

Discuțiile au relevat utilitatea considerării din punct de vedere logic a propozițiilor interogative, ignorate, după cum se știe, de logica tradițională și pînă nu demult și de cea matematică, și au sugerat luarea în considerare a trecerii de la interogație la aserțiune, respectiv la afirmație sau la negație. În acest caz, o logică a propozițiilor interogative ar avea nevoie de intervenția agentului care chestionează și a celui ce răspunde, de considerarea extensiunii idiolectelor acestora.

Atenția participanților a fost captată de expuneri și simpozioane onorate de nume ilustre. În așteptarea formei scrise a expunerilor ni se impun unele observații extraștiințifice, dar nu lipsite de însemnătate pentru cultivarea științei.

Două lucruri mi-au reținut în mod deosebit atenția. Mai întîi *raporturile firești de comunicare directă*, neîncorsetate de complicate formule de protocol, *dintre magistru și discipol*. I-am văzut pe Tarski și pe Suppes, pe Hintikka și Bar-Hillel discutînd cu tinerii cercetători și cu studenți care nu se sfiau să-și încolțească magiștrii cu întrebări. I-am ascultat răspunzînd cu răbdare, tact și pricepere atît la întrebările competente și îndrăznețe, care le puneau și lor înșile probleme, cît și la cele naive.

În al doilea rînd, m-a impresionat tinerețea fizică a unor logicieni și filozofi a căror maturitate spirituală îmi era de mult atestată de lucrările lor. Exemple pot fi găsite destule în rîndurile participanților din Finlanda, Polonia, U.R.S.S., Anglia, R. F. a Germaniei etc.

Sînt fapte care trebuie să ne îndemne la reflecție.

Cornel Popa

★

Lucrările Secției VIII (științele biologice) au reflectat în mare măsură problemele metodologice noi care se pun în „era" biologiei moleculare, a științelor informației și a ciberneticii.

Este o etapă în care *apelul la matematică* a intrat nu numai în uzul cotidian al observatorilor și al experimentatorilor, ci și în cel al teoreticienilor. O privire de ansamblu asupra acestui aspect o datorăm lui Șt.-M. Milcu (România). Într-o comunicare oarecum complementară, semnatarul acestor rînduri a arătat că și o gîndire „semicantitativă" (folosind inegalități, considerații de ordin de mărime, o „tipologie" geometrică și abstractă etc.) are valențe euristice importante, a căror înțelegere este necesară pentru a evita obsesia caracterizărilor numerice precise. Posibile aplicații ale logicii matematice (eventual cu mai multe valori) la studiul biocenozelor au fost expuse de N. Boșcaiu (România).

Este o etapă în care biologia a depășit *organismocentrismul*. După cum a susținut R. Löther (R. D. Germană), este util să regrupăm disciplinele (ramurile) biologice după noi puncte de vedere; de pildă, o „biotică integrativă" va cuprinde genetica, biofizica și biocibernetica. Alături de biotica integrativă, autorul enumără: organismica, ontogenetica, supraorganismica și filogenetica. Nevoia depășirii biologiei descriptive și experimentale într-o *biologie teoretică* este tot mai viu resimțită chiar de către descriptiviști, experimentatori și practicieni. Ne puneam însă întrebarea dacă „organismocentrismul" nu rămîne gîndirea absolut necesară, de exemplu, medicului terapeut, dacă unele discipline, ca antropologia, nu suferă azi de pe urma părăsirii studiului „idiocentric" al organismului individual, acordînd o atenție aproape exclusivă genofondului populațiilor și microevoluției în timp ce medicina științifică riscă să piardă din vedere legile organismice, hipnotizată de succesele citochimiei și ale geneticii moleculare.

În fond, metamorfoza gîndirii biologice actuale se face sub impactul și după „liniile de forță" ale *abordării sistemice* (sau al teoriei generale a sistemelor). O preocupare importantă este clarificarea conceptelor de nivel de organizare, de nivel structural, de etaj de organizare: structura *ierarhică* este definitorie; între diferitele aspecte (precizate dimensional), etaje, niveluri există relații dialectice, o „cibernetică" dialectică. La analiza acestei probleme se raportează clasicele diade: genotip-fenotip (N. M. Latev, R. P. Bulgaria), micro-macrostructură (A. Katov, R. P. Bulgaria). Prof. Kremianski (U.R.S.S.) a discutat situarea *logică* a reglatorilor informaționali, care se face la „nivelul" abstract corespunzător etajului superior de organizare al materiei vii (ontologic), de exemplu organismul individual este supus atît reglării nervoase, cît și reglării populaționale.

Sistemele și structurile biologice realizează o unitate dialectică a sincronicului și a diacronicului. Corelația dintre metodele istorice și cele structural-funcționale (A. S. Mamzin, U.R.S.S.) rămîne, probabil, tema metodologică *permanentă* a biologiei, începînd din secolul al XIX-lea. Cu alte cuvinte, se mai poate spune că „noțiunea de viață cuprinde implicit noțiunea de timp" (A. St. Kardașeva, R. P. Bulgaria). Ca atare, elaborarea în continuare a metodologiei și a filozofiei proceselor de evoluție nu trebuie să ne surprindă. Contribuții interesante în acest domeniu au înscris autori din România: D. Muster (într-o comunicare ținută la Secția V), M. Pop și C. Wittenberger (prin conceptul de „evoluție pulsatorie și elicoidală"). Asemenea preocupări

conectează gîndirea contemporană cu cea aristoteliană (cum a arătat M. Grene, S.U.A.). Noțiunile de finalitate și teleologie au fost discutate în mai multe comunicări, căutînd să se desprindă valoarea lor euristică *actuală* în perspectivă materialistă (N. Zaharia, I. Drăghici, H. Uschersohn etc.). Menționăm comunicarea lui E. Semen-Negrea și C. Preda privind decalajul filogenetic „psihic-somatic" ca o eventuală cauză a bolilor psihosomatice. Comunicarea de ansamblu asupra metodologiei cercetării din biologie în care se propune un „tetraedru" metodologic, semnată de I. Th. Riga și M. Gropoșilă, este, de asemenea, impregnată de spirit evoluționist. De altfel în secția de psihologie, aceiași autori au prezentat o lucrare despre locul dezvoltării psihicului în evoluția biosferei.

O consemnare aparte o merită comunicarea semnată de D. Cărăuși, V. Ghenciu și R. Negru, în care opera științifică a lui Gr. Mendel este privită ca una dintre bazele materialismului dialectic contemporan. De asemenea nu putem trece cu vederea expunerea lui I. Peatnițchi, comentariile sale filozofice asupra biologiei sexualității.

În lucrările secției au fost incluse și cîteva comunicări din sectorul medical; citățm considerațiile lui Gr. Popa asupra medicinii sociale, domeniu de multiple interferențe, în care însă se exprimă foarte pregnant multiplicitatea de condiționări și de servituți, dar și de posibilități, ale ființei umane.

Victor Săhleanu

SOLEMNITATEA ÎNMÎNĂRII TITLULUI DE DOCTOR HONORIS CAUSA AL UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTENE SAVANTULUI ELVEȚIAN JEAN PIAGET

În cadrul unei solemnități care a avut loc, miercuri la amiază, la Universitatea din București, savantul Jean Piaget, profesor la Universitatea din Geneva, directorul Institutului „Jean Jacques Rousseau" și al Centrului internațional de epistemologie genetică, a fost distins cu titlul de Doctor Honoris Causa al Universității bucureștene, pentru merite excepționale în fundamentarea teoretică și experimentală a științelor psihologice și pedagogice.

La solemnitate au luat parte reprezentanți ai Ministerului Învățămîntului și ai Academiei Republicii Socialiste România, membrii senatului universității, prorectori, decani, oameni de știință, profesori și studenți.

Au fost de față Alfred William Rappard, ambasadorul Elveției la București, și membri ai ambasadei.

Deschizînd festivitatea, prof. dr. Boris Cazacu, membru corespondent al Academiei, prorector al Universității din București, a salutat prezența distinsului oaspete.

Dînd citire referatului de propunere pentru acordarea înaltului titlu, acad. Mihai Beniuc, șeful catedrei de psihologie a universității, a făcut o expunere privind meritele didactice și științifice ale renumitului savant elvețian, reprezentant de frunte al folosirii unor formule moderne de tratare multidisciplinară a fenomenelor umane.

Oaspetele a exprimat mulțumiri pentru înaltul titlu științific conferit de Universitatea din București. El a relevat activitatea meritorie a psihologilor și pedagogilor români, adresînd cuvinte de caldă apreciere la adresa studiilor și investigațiilor întreprinse de primul nostru laborator de psiholingvistică, recent creat la București.

*

În aceeași zi, prof. Jean Piaget a conferențiat în amfiteatrul „Nicolae Titulescu" al Universității din București despre „Dezvoltarea cauzalității".

Au asistat profesori universitari, cercetători ştiinţifici, studenţi.

Au fost prezenţi, de asemenea, Alfred William Rappard, ambasadorul Elveţiei la Bucureşti, şi membri ai ambasadei.

*

În cursul şederii în ţara noastră, savantul elveţian Jean Piaget a fost primit de prof. univ. Miron Constantinescu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice, preşedinte al consiliului şi rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu" pentru pregătirea cadrelor de conducere a activităţii de partid, social-politice, economice şi administraţiei de stat. În aceeaşi zi, oaspetele s-a întîlnit cu ministrul învăţămîntului, Mircea Maliţa. El a vizitat, de asemenea, instituţii social-culturale şi ştiinţifice din Bucureşti.

NOTĂ

De curînd am primit în redacţie buletinul Comitetului de organizare a celui de-al doilea *Congres internaţional „Leibniz"*, (Hanovra, 17—22 iulie 1972), pe care îl redăm mai jos.

Al II-lea Congres internaţional „Leibniz"
FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢA ÎN SECOLELE XVII—XVIII

„Se poate spune că de două secole şi jumătate neamul omenesc a făcut mai multe progrese în cunoaşterea lucrurilor utile decît în toate secolele precedente a căror istorie ne este cunoscută". Astfel se exprimă Leibniz în 1714, într-un memoriu pentru fundarea unei societăţi academice de ştiinţe la Viena. Acest progres al ştiinţelor face obiectul studiilor filozofice de azi, dar şi filozofia degajează noi probleme şi noi sarcini. Această *interacţiune dintre filozofie şi ştiinţe în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea va forma tema celui de-al doilea Congres internaţional „Leibniz"*, pe care Societatea „G. W. Leibniz" îl va organiza la Hanovra de la 17 la 22 iulie 1972. Societatea prevede adunări generale, sesiuni pe secţii şi conferinţe publice.

Congresul se va ţine în clădirea principală a Universităţii tehnice din Hanovra, Welfengarten 1. El va începe luni 17 iulie dimineaţa, cu discursurile de bun sosit. În timpul congresului, participanţii vor avea posibilitatea de a consulta dosarele Leibniz la „Niedersächsische Landesbibliothek", Hanovra. Congresiştii vor vizita sîmbătă 22 iulie locurile din munţii Harz unde Leibniz a exploatat minele şi unde şi-a montat maşinile.

Societatea „G. W. Leibniz" invită pe toţi cei pe care această temă îi interesează : cercetători, specialişti şi prieteni. Cererile vor fi primite la biroul de organizare : *Leibniz-Gesellschaft, „Niedersächsische Landesbibliothek, D — 3000, Hanovra, Am Archive 1.*

Comitetul congresului este alcătuit din : Y. Belaval (Paris) ; H. G. Gadamer (Heidelberg) ; G. G. Grau (Hanovra) ; D. Hallbaum (Hanovra) ; F. Hartmann (Hanovra) ; R. Hillebrecht (Hanovra), preşedinte ; J. E. Hofmann (Tübingen) ; A. P. Juschkewitsch (Moscova) ; T. Kaluza (Hanovra) ; L. E. Loemker (Atlanta) ; G. Martin (Bonn) ; B. Mates (Berkeley, California) ; V. Mathieu (Torino) ; J. Mittelstrass (Konstanz) ; K. Müller (Hanovra) ; G. H. R. Parkinson (Reading. Anglia) ; G. Patzig (Göttingen) ; N. Rescher (Pittsburgh) ; A. Robinet (Orléans) ; H. Schepers (Münster) ; G. Schnath (Hanovra) ; R. Schneider (Hanovra) ; M. F. Sciacca (Genova) ; C. J. Scriba (Berlin) ; T. Shimomura (Tokio) ; B. Stiker (Hamburg) ; W. Totok (Hanovra)-conducătorul lucrărilor ; W. Voisé (Varşovia) ; E. Winter (Berlin) ; E. Wolf (Freiburg i. Br.)

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

SOCIOLOGIA ŞI PRODUCTIVITATEA

Productivitatea este, fără nici o îndoială, din punctul de vedere al atenţiei ce i se acordă, un obiect al cercetării sociale cu un statut preferenţial. Monografia bibliologică, elaborată în Anglia de către K. G. B. Bakewell, intitulată *How to Find Out: Management and Productivity. A Guide to sources of information arranged accordind to the Universal Decimal Classification* (Pergamon Press, Oxford etc., 1966, 356 p.), este o dovadă în acest sens. Literatura dedicată ei este nu numai întinsă ca volum, dar şi variată prin conţinutul său, provenind din sisteme de referinţă ale unor ştiinţe socio-mane diverse. Există motive foarte temeinice care explică acest fapt. Esenţial pare a fi următorul, ştiut aproape de toată lumea : munca este calea principală prin care societatea creează valoare şi orice sporire a capacităţilor ei productive se răsfrînge într-un fel sau altul, însă inevitabil, asupra oamenilor şi asupra societăţii în ansamblul ei.

În condiţiile societăţii noastre, legătura dintre productivitate şi afirmarea omului este mai directă, neexistînd grupuri sociale privilegiate economic şi politic care să beneficieze într-o mai mare măsură de rezultatele muncii decît le-ar da dreptul propriul lor aport în această direcţie. La noi, problema *cît se produce* a devenit o preocupare civică, politică şi ştiinţifică de o înaltă responsabilitate.

Autorii lucrării *Factorii sociali ai productivităţii muncii* (Honorina Cazacu, redactor, Oscar Hoffman, Gheorghe Socol şi Mihai Mocanu ; a apărut sub Editura Academiei R. S. România la Bucureşti în 1970) s-au străduit, bazîndu-se pe o investigaţie concretă efectuată în uzina „Electromagnetica" din Bucureşti, să sublinieze „acele aspecte care constituie jaloanele unei înţelegeri sociologice a problemelor productivităţii muncii" (p. 17). Prin cercetarea întreprinsă şi analiza rezultatelor acesteia, făcute cu pricepere, competenţă şi pasiune, şi-au adus contribuţia în mod direct la sporirea elementelor de sociologie industrială existente la noi, de ce să n-o recunoaştem, într-un număr şi calitate destul de modeste. Studiul întreprins reprezintă totodată o experienţă interesantă sub raport epistemologic şi metodologic pentru sociologia românească în general. Ea constituie în plus o invitaţie motivată sau o provocare, în sensul bun al cuvîntului, adresată cercetătorilor din alte domenii ale ştiinţei şi practicienilor aflaţi în posturi de conducere din întreprinderile şi centralele economice de a-şi lărgi optica de înţelegere a productivităţii muncii cu încă un punct de vedere, şi anume cu cel sociologic.

Unghiul specific propus de către autori constă „în căutarea şi descoperirea legăturilor reale dintre producţie şi factorul uman chemat s-o realizeze, a implicaţiilor pe care procesele sociale ce însoţesc munca le au asupra randamentului uman" (p. 22). Tradus în termeni operaţionali, el înseamnă : 1) determinarea

factorilor sociali ai productivităţii muncii; 2) ierarhizarea lor şi depistarea corelaţiilor reciproce; 3) formularea de către organizaţia economică a unei strategii de dirijare a lor; 4) stabilirea condiţiilor de adaptare a muncitorilor la cerinţele muncii. Din cadrul acestui program vast de cercetare şi de acţiune, autorii lucrării la care ne referim, cum este şi firesc, s-au oprit doar asupra cîtorva aspecte. După o succintă prezentare a stadiului cercetării de către sociologie a factorilor sociali ai productivităţii şi după propunerea unei soluţii originale în acest sens, autorii au trecut la analiza unor aspecte ale caracteristicilor socioprofesionale ale forţei de muncă, ale fenomenelor de integrare în muncă (condiţii şi randament) şi, în sfîrşit, ale fluctuaţiei forţei de muncă şi ale implicaţiilor ei economice-sociale.

Problema tematică esenţială a lucrării în ansamblu, ca şi a capitolelor ei, o constituie, după părerea noastră, determinarea factorilor productivităţii muncii. De felul în care această problemă este circumscrisă şi analizată depinde cunoaşterea şi înţelegerea sociologică a muncii industriale în general. Datorită acestui fapt, precum şi locului pe care ea îl ocupă în dezbaterile de specialitate şi impactului pe care poate să-l exercite direct sau mijlocit asupra activităţii de producţie, în cele ce urmează ne vom opri doar asupra ei. Bineînţeles, faptul nu trebuie interpretat în sensul că celelalte laturi ale lucrării în discuţie nu ar merita atenţie sau că nu ar fi fost realizate bine şi interesant. Atît integrarea, cît şi fluctuaţia (sau flotanţa), aşa cum au fost privite în cadrul ei, pot constitui obiectul unor consideraţii de sine stătătoare.

Ideile prezentate de Honorina Cazacu cu privire la noţiunea de „factor social" şi la criteriile de grupare a factorilor sociali ai productivităţii muncii, dense ca substanţă teoretică atît ontologică, cît şi epistemologică, constituie o prelungire firească a unor preocupări relativ îndelungate de sociologie şi de teorie a cunoaşterii sociale din substanţiala sa activitate ştiinţifică. Autoarea a ales calea unor căutări teoretice operaţionale care să se sprijine pe conceptele şi pe propoziţiile general-filozofice, dar care să nu se reducă la ele.

Expresia „factori sociali ai productivităţii muncii" ocazionează, după părerea noastră, o serie întreagă de inferenţe, supoziţii, întrebări etc. Iată cîteva dintre ele, care nu se vor soluţii, ci elemente de opinie:

1. Noţiunea de „factor social" este drept că nu a fost discutată în literatura sociologică marxistă (p. 40), în aşa fel încît să fim mulţumiţi deplin cu rezultatele la care s-a ajuns. Nu putem trece cu vedrea unele dintre consideraţiile lui G. V. Plehanov cu privire la teoria factorilor şi la structurarea lor în jurul celor materiali. Ceea ce nu s-a lămurit este conţinutul conceptului de factor social, înţeles ca un element teoretic de o generalitate şi abstractizare de rang mediu şi elementar, necesar în investigaţie şi nu în discursul filozofic.

2. Accepţia sociologică operaţională a factorului social a fost şi este, se pare, influenţată de cea psihologică. După cum se ştie, în domeniul testării capacităţilor mintale, analiza factorială sau a factorilor s-a afirmat încă din 1904 prin contribuţia lui Charles Spearman. Se bănuieşte că există anumiţi factori comuni ai capacităţilor mintale ale unui individ din moment ce prezenţa lor poate fi sesizată în mai mult decît un test al unei baterii de teste. Folosind scale proprii, Bogardus şi Guttman au încercat să descopere factori comuni în studiul opiniilor şi al atitudinilor. Pentru a determina termenul în cauză este necesar să-l comparăm cu accepţia lui psihologică.

3. Din punct de vedere ontic, „*factorul* poate fi un proces, un eveniment, o situaţie, o structură, un fapt (de natură economică, politică, socială etc.), care capătă la un moment dat — datorită lanţului de interdependenţe din societate — o *funcţie* în raport cu alte fenomene, funcţia de a le influenţa sau chiar de a le determina. Prin această funcţie, fenomenul sau procesul respectiv *devine* astfel *un element al cauzalităţii sociale*" (p. 40). Rezultă că „factorul" este un termen general, care nu ţine seama de deosebirile dintre un proces, eveniment etc., ci doar de un element comun posibil al acestora: de a căpăta o funcţie în raport cu alte fenomene (numai?), şi anume de a le influenţa sau chiar deter-

mina. Oare ce se înţelege prin proces, eveniment etc.? Acestea nu au o funcţie datorită calităţii lor specifice (nu ca factori) de a influenţa şi chiar de a determina? Sau, poate, numai în raport cu o cauzalitate anumită influenţa unui fenomen devine funcţie care cauzează sau condiţie a cauzării şi deci factor? Această definiţie a factorului ne duce inevitabil la conceptul de funcţie şi de cauzalitate socială. Meandrele labirintului se complică şi mai mult.

4. În calitatea lui de cauză, factorul „constituie şi un obiect de preocupare pentru gnoseologie" (p. 40). El este un „indicator sociologic al unor raporturi pe care le studiază concret" (p. 40). Dar ce se înţelege prin indicator sociologic : un concept operaţional, o noţiune teoretică de rang mediu, un indice statistic, un index etc.? Ajungem pe această cale la complexe şi foarte dificile probleme epistemologice-metodologice.

5. Din masa factorilor sociali care au tangenţă cu productivitatea muncii, Honorina Cazacu distinge două tipuri : intrinseci muncii de tip industrial şi extrinseci ei (p. 41). Factorii intrinseci a) „se formează şi apar numai pe baza interacţiunii dintre oameni, sînt un produs specific al relaţiilor interumane" (p. 41), b) „acţionează numai în cadrul unor colectivităţi umane structurate" (p. 41), c) acţionează „sub forma unor legi cu caracter probabilistic" (p. 42). Cei extrinseci „nu sînt, iniţial, sociali; ei *devin* sociali prin efectul pe care îl exercită asupra colectivităţii umane structurate" (p. 42). Prin individ, aceşti factori influenţează grupul respectiv. Este, se pare, evident faptul că grupul sau colectivitatea de muncă poate fi divers ca magnitudine şi calitate. Calităţi umane structurate „pot fi macrogrupuri sau microgrupuri umane : de pildă clasele sociale, păturile sociale, grupurile de muncă ş.a...." (p. 41), dar oare toate aceste forme ale factorului uman permit stabilirea unor „relaţii interumane"? Ce se înţelege prin relaţia de acest gen, sistem de comunicare, relaţie nemijlocită, raport interpersonal? De determinarea grupului (brigadă, atelier, întreprindere, centrală) depinde împărţirea factorilor în intrinseci şi extrinseci. Dacă grupul este variabil, atunci variabilă va fi şi clasificarea respectivă.

6. Împărţirea factorilor în intrinseci şi extrinseci se aseamănă cu schema conceptuală a lucrării *The Motivation, Productivity, and Satisfaction of Workers*, construită pe ideile lui G. C. Homans (A. Zaleznik, C. R. Christensen, F. J. Roethlisberger şi G. C. Homas, Boston, Harward University, 1958, p. 7—9, 34 şi urm.). Acesta, în *The Human Group*, a privit grupul ca avînd două aspecte : extern (adică acea comportare a grupului care face posibilă supravieţuirea lui în mediul înconjurător) şi intern (adică acea comportare a grupului care este o expresie a sentimentelor reciproce dezvăluite de membrii grupului în cursul vieţii lor împreună). Numai că în *The Motivation...* se arată că opoziţia dintre determinanţii interni şi externi nu este necesară (*op. cit.*, p. 41). În mod obişnuit, în ultimul timp, în modelul analizei cauzale a productivităţii sînt incluşi trei tipuri de factori : 1) constrîngerea mediului înconjurător (*imput* sau import); 2) performanţele şi proprietăţile grupului (procesul de schimbare); 3) rezultatele (*output* sau export) (A. Zaleznik şi D. Moment, *The Dynamics of Interpersonal Behavior*, New York etc., John Wiley & Sons, Inc., 1964, p. 345).

7. Grupa celor intrinseci cuprinde zece factori (integrare în muncă; atitudine faţă de muncă etc.), iar cea reprezentînd pe cei extrinseci unsprezece factori (stabilitatea sau instabilitatea faţă de muncă; structura forţei de muncă etc.). Dar posibilităţile de stabilire a unor tipologii ale factorilor sînt numeroase, după sfera de acţiune, durata influenţei, caracterul ei, conţinut, modul de constituire, modul de acţiune (p. 55). Avem rezerve mai întîi în legătură cu împărţirea primară a tuturor factorilor în intrinseci şi extrinseci. De pildă, „sistemul de relaţii ierarhice (formal)" nu este, credem, doar un factor extrinsec atît timp cît structura formală dată este necesară muncii respective (tipului şi nivelului de desfăşurare). Acelaşi lucru poate fi spus şi despre „tipul de conducere". La rîndul ei, „inovaţia, creativitatea", poate fi şi extrinsec prin întreaga legislaţie dependentă de ele. În al doilea rînd, factorii din grupa celor

intrinseci și cei din grupa celor extrinseci se suprapun. Criteriile de delimitare a lor nu au fost unice. Este greu să separi „atitudinea față de muncă" de „comportamentul în muncă" sau de „integrarea în muncă".

În încheiere am vrea să spunem că modelul teoretic „factori sociali ai productivității muncii" este unul posibil și pentru problemele cercetate, așa cum au fost înțelese de autorii cărții la care ne referim; el s-a dovedit operant. Ne-am oprit asupra unora dintre problemele legate de el nu în mod întîmplător, ci din convingerea că elaborarea unui asemenea instrument teoretic este o întreprindere deosebit de necesară. Sociologia industrială nu poate exista fără această „coloană vertebrală", iar cercetările făcute în perimetrul ei, oricît de subtile ar fi prin metodologie și tehnică, nu ar depăși rezultatele unui lucrător care ar muta de colo pînă colo o grămadă de nisip.

Mihu Achim

CONSTRUCTIVISMUL DIALECTIC AL LUI PIAGET ȘI DIALECTICA MARXISTĂ

Volumul *Biologie și cunoaștere*, recent apărut în Editura „Dacia" din Cluj, oferă cititorului care-l cunoștea pe J. Piaget din lucrările *Psihologia inteligenței* și *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, și ele traduse în limba română, o imagine mai largă și relativ completă despre preocupările multilaterale și despre orientarea dialectică, introdusă sistematic de savantul elvețian în epistemologie, precum și despre aportul său personal, prezentat de altfel cu o excepțională modestie (pentru a completa această imagine trebuie menționate contribuțiile aduse de J. Piaget la promovarea unor demersuri științifice unitare și în sfera epistemologiei științelor sociale).

Ultimul volum tradus este o sinteză interpretativă a lucrărilor sale, o sinteză prin care J. Piaget urmărește atît să acopere un „gol" de cooperare între biologi, psihologi, matematicieni și epistemologi, cît și să favorizeze în viitor colaborarea lor. Savantul este animat de convingerea, exprimată încă de Lenin în *Caiete filozofice*, că numai interdisciplinar se poate constitui o teorie științifică a cunoașterii. Obiectul ei îl constituie, din unghiul axării ei interdisciplinare, determinarea condițiilor necesare și suficiente unui mod de cunoaștere nu numai din punct de vedere formal sau logic, ci și din punctul de vedere al relațiilor dintre instrumentele cognitive ale subiectului și caracterul obiectului, așa cum este accesibil experienței subiectului.

Studiul adecvării instrumentelor intelectului la realitate este urmărit de la sursele ei biologice, în planul analizei nivelelor de comportament, pînă la elaborarea structurilor logice-matematice, în care vede instrumente de adaptare la real (chiar dacă îl depășesc și pentru că îl depășesc).

Acest studiu este subordonat ipotezei directoare că funcțiile cognitive reflectă mecanismele esențiale ale autoreglării organice, că deci cunoașterea e solidară cu ansamblul organizării vieții. Ipoteza este îmbogățită prin constatarea că cel mai remarcabil caracter al cunoașterii umane în ceea ce privește modul său de formare (prin comparare cu formele de cunoaștere accesibilă animalului) este natura sa, în egală măsură colectivă și individuală.

În această perspectivă generală, complexă și ireproșabil științifică, al cărei acord principial cu punctul de vedere al materialismului dialectic îl înregistrăm cu atît mai multă satisfacție cu cît a fost nu o dată formulat chiar de autor, se situează analize de detaliu, asupra cărora nu e cazul să zăbovim aici. Insistăm însă asupra faptului că aceste analize, care se referă mereu la experimentări, nu se închistează în aria acestora, ci se ridică la interpretări care vizează fenomenul conștiinței. Ea este privită ca un sistem de semnificații în care cele două noțiuni centrale sînt desemnarea și implicația și ale cărui funcții sînt asimilarea (reflectarea), anticiparea și retroacțiunea;

prin ele se realizează integrarea, nu materială (copie), ci funcțională a obiectului în scheme de acțiune. Dincolo de deosebiri de limbaj, inspirate de epistemologiile de ramură, similitudinea cu pozițiile analizei marxiste este iarăși limpede. Studiul fenomenelor de conștiință îi prilejuiește lui J. Piaget o serie de precizări esențiale. Remarcînd că pentru a examina fenomenul conștiinței e nevoie să te situezi pe terenul dialecticii, el combate variantele mecaniciste — mai vechi și mai noi — ale interpretării constiinței și demonstrează convergența lor cu teza idealistă care vede în gîndire sau inteligență fapte primare sau surse de fapte. Nu mai puțin critică este delimitarea sa de vitalism, care găsește inteligența peste tot, ca și de alte reducții deformante care asimilează funcțiile superioare de cunoaștere unor comportamente elementare. Analizînd nivelele intermediare ale transformării proceselor fizice-energetice și ale funcționărilor nervoase, autorul se situează pe tărîmul studiului comportamentelor, de la cele instinctive pînă la cele dobîndite, urmărind trecerea de la cunoașterea practică („a ști să faci") la cunoașterea conceptuală. Problema epistemologică este regăsită, ca analiză a condițiilor de adevăr, la toate nivelele.

J. Piaget afirmă și în această lucrare statornica și consecventa sa atitudine antiaprioristă și anticonvențională, remarcînd cu maliție zitate că unicul rezultat al interdicțiilor pozitiviste, adesea confundate de bunul-simț al savanților cu spiritul „pozitiv" sau științific, este că profețiile metodologice au fost regulat dezmințite de lucrări ulterioare.

În acest cadru anticonvențional ist, logica nu se reduce pentru el la un sistem de notații inerente oricărui limbaj, ci operațiile logice își au sursa mult dincolo de limbaj, în coordonatele generale ale acțiunii. J. Piaget remarcă împreună cu sociologii că logica este, chiar în primul rînd, un instrument de schimb cerut de grupul social în constrîngerile sale normative; întrucît „grupul social este, în esență, un sistem de interacțiuni" (iar individul nu este o sursă primă sau un element autonom, ci „rezultantă și sediu" a numeroase acțiuni care depind de întreaga populație, un „microcosm care reflectă această populație"), el implică coordonări multiple din partea membrilor săi, așa încît orice legătură logică este totodată și indisociabil individuală și socială. Funcția esențială a operațiilor logice în funcționarea lor vie și efectivă este de a constitui sisteme de control și de autocorecție. Ele se obțin prin abstracția reflectantă nu asupra obiectului, ci asupra coordonărilor generale ale acțiunii. Abstracția reflectantă este un caz particular al proceselor foarte generale de „reconstrucție convergentă cu depășire", întîlnite peste tot în lumea vie. Nici un nivel al cunoașterii nu are, în consecință, un început absolut; J. Piaget urmărește „trecerile", medierile asimilărilor funcționale; vorbind de cunoașterea instinctivă înnăscută, el raportează, prin regresie, „ineitatea" la trepte anterioare ale reglărilor biologice, modificînd sensul tradițional al noțiunii. Modelele matematice nu sînt excluse de la studiul acestor procese. În matematică, pe care n-o reduce la un simplu limbaj care traduce constatări, J. Piaget vede instrumentul *structurării* pe care o operează fizicianul cînd începe prin a transforma obiectul pentru a obține legile transformării lui. Așadar, conchide savantul, unitatea dintre fizică și matematică nu este aceea dintre semn și semnificat, ci aceea dintre o activitate structurantă și un dat (obiect), care, fără ea, ar rămîne neinteligibil (haotic în sens logic) și mai cu seamă saturat de elemente subiective, provenind din subiectivitatea deformantă a eului în opoziție cu activitatea subiectului epistemic care se decentrează în raport cu obiectul (și deci cu propria sa subiectivitate).

În cursul cunoașterii-structurare, cunoștințele nu izvorăsc nici din subiecte, nici din obiecte, ci din interacțiunile dintre ele, vehiculate de praxis („a cunoaște nu constă în a copia realul, ci în a acționa asupra lui și în a-l transforma", iar „adevărul este o organizare a realului").

La atare constructivism (numit *dialectic* de autorul său), care este în fond o teorie filozofică și nu strict epistemologică a reorganizării realului prin medieri practic-cognitive, o teorie a reconstrucțiilor operate de către

subiect asupra realului (prin aproximări succesive, căci „obiectivitatea e un proces şi nu o stare"), aderăm fără rezerve. Rămînem obligaţi clarităţii şi probităţii intelectuale a lui J. Piaget, capacităţii de autodelimitare a analistului meticulos şi spiritului de sinteză deopotrivă de caracteristice acestui experimentator şi teoretician, care se distinge printr-o erudiţie interdisciplinară, rară azi. Traducerea lucrării sale ne pare un act de cultură, al cărui merit nu poate fi contestat Editurii „Dacia".

J. Piaget este preocupat de o epistemologie care, depăşind o ramură sau alta, studiază interdisciplinar adecvarea cunoaşterii la un obiect care este universul *. În această preocupare, el nu merge pe linia comodă a transplantării unor modele fizicaliste, cibernetice, psihologizante etc., ci pe linia găsirii unor mecanisme probabiliste comune, adică a unor resorturi funcţionale unitare ale organizării realului. Iată de ce epistemologia sa sugerează, ca arie de lucru, o perspectivă ontologică şi contribuie la deschiderea ei ca perspectivă filozofică asupra totalităţii, din care nu este exclusă nici natura, nici societatea. „Sensul tentativei noastre nu este de a căuta să fugim de natură", scrie el în *Biologie şi cunoaştere*, după ce în *Înţelepciunea*... — desolidarizîndu-se de filozofiile para- şi supraştiinţifice, de metafizica tradiţională, dar nu şi de filozofie, cum se vede — se întreba dacă ontologia nu trebuie *să înceapă* cu întrebarea: care e natura (*l'être*) ştiinţei? Iată-l pe Piaget croind un drum spre o filozofie ştiinţifică ca reflecţie asupra totalităţii realului. Întrucît cunoaşterile asimilează funcţional universul, intenţia reducţiei filozofiei la epistemologie, care i-a fost uneori atribuită, este mai mult decît îndoielnică; ea apare mai degrabă ca o etapă, explicabilă în lumina nevoii de reconsiderare a savantului deconvertit, decît o concluzie definitivă. Dar, scrie el, „niciodată nu s-a putut proba epistemologic că există un mod de cunoaştere propriu-zis filozofic, distinct de cunoaşterea ştiinţifică". Or, nu este vorba, desigur, dacă avem în vedere filozofia ştiinţifică, de un alt mod de cunoaştere, ci de faptul că cunoştinţelor produse prin *aceleaşi* demersuri cognitive le sînt ataşate valori şi norme de acţiune care, ca produs al aceleiaşi metode, vorbesc acelaşi adevăr în chiar spiritul promovat de aserţiunea lui Piaget însuşi: „Există mai multe înţelepciuni, dar un singur adevăr".

O altă direcţie de lucru s-ar putea deschide, credem, în vederea precizării unor concepte ca experienţă, întîmplare, obiect etc., care atît în lucrările lui Piaget, cît şi în altele poartă încă urmele unor etape anterioare ale cunoaşterii. Mai ales tratarea conceptului central al epistemologiei, acela de „obiect", cere unele clarificări. Uneori el este identificat de Piaget cu „datul" sau cu universul, cu realitatea (deşi, în spiritul lui Piaget, se poate contesta caracterul nemijlocit al datului), alteori cu o reconstrucţie structurată de subiect. Precizările aduse de Piaget tezei „indisociabilităţii obiect-subiect" (care este pentru el expresia activităţii cognitive a subiectului, de exemplu: „obiectul unei cunoaşteri nu este niciodată complet independent de activităţile subiectului", p. 71) nu concordă cu identificarea „obiectului" cu universul, deşi, pe de altă parte, lasă fără adresă unele observaţii critice care datează dinaintea acestor precizări. Din perspectiva unei gnoseologii generale racordate cu ontologia se impune nevoia unor precizări şi disocieri (Piaget însuşi menţionează în *Înţelepciunea*... nevoia disocierii unor noţiuni globale) şi în acest sens am crezut că o clarificare este posibilă prin înscrierea relaţiei epistemologice obiect-subiect în relaţia dialectică mai complexă: existent-subiect-obiect [1],

* Aici şi în cele ce urmează avem în vedere şi orientarea lucrărilor sale ultime de mai mică amploare, din 1970, Psychologie et épistemologié şi L'épistémologie génétique.

[1] Această interpretare, dezvoltată într-o comunicare din mai 1970 nepublicată, îmi pare în acord atît cu filozofia marxistă, cît şi cu teoria decentrării, formulată de J. Piajet în epistemologia sa; această teorie este de fapt şi expresia relativei disocieri a subiectului epistemic care asimilează realul de obiectul cunoaşterii, ca reorganizare.

în care obiectul este expresia conceptuală a oricărei reorganizări, fizice sau mintale, operate de subiect.

O ultimă observație cu privire la estimarea improprie de către J. Piaget a propriului său demers epistemologic : el consideră epistemologia o disciplină care nu se ocupă de explicații cauzale. Or, propria sa epistemologie, genetică, istorică, funcțional-structurală, urmărește cauzal explicația cunoașterilor, a condițiilor de adevăr sub dublul raport al determinărilor naturale și sociale, individuale și colective.

Ultimele observații și sugestii nu micșorează, ci amplifică interesul operei lui J. Piaget, întrucît se vădește susceptibilă și de a sugera noi elaborări.

Ana Katz

NOTĂ

În sprijinul acțiunii generale de *îmbunătățire a predării disciplinelor filozofice în învățămîntul superior și de sporire a rolului lor educativ-formativ*, publicăm, începînd cu acest număr, *programele orientative* ale catedrelor de specialitate din București, Cluj, Iași, Timișoara.

Invităm, totodată, cititorii și colaboratorii revistei, cadrele didactice și cercetătorii din domeniul filozofiei, activiștii din aparatul de partid și de stat, pe toți cei interesați de problemele învățămîntului filozofic, la *o dezbatere* amplă a tematicii acestor programe, atît din unghiul de vedere al sistemului unitar al predării științelor sociale în învățămîntul de stat, cît și din cel al conținutului lor teoretic, politico-ideologic, pedagogic, etc.

REDACȚIA,

UNIVERSITATEA BUCUREŞTI

Catedra de filozofie marxist-leninistă

Programă orientativă pentru Facultatea de filozofie. Secţia filozofie

PROGRAMA
CURSULUI DE MATERIALISM DIALECTIC (partea I)

I. Noţiuni generale

1. *Filozofia ca formă a conştiinţei sociale.* Partinitatea filozofiei. Rolul istoric complex al concepţiilor filozofice. Semnificaţia politică generală şi cea concret istorică a sistemelor filosofice. Complexitatea noţiunii de partinitate a filozofiei.

II. Revoluţia înfăptuită de marxism în filozofie

2. *Condiţiile istorice ale apariţiei marxismului.* Izvoarele ideologice ale filozofiei marxiste. Ascuţirea contradicţiilor societăţii capitaliste la mijlocul secolului al XIX-lea. Dezvoltarea clasei muncitoare şi intensificarea luptei sale împotriva burgheziei. Umanismul şi dialectica lui Kant, Fichte, Hegel şi Feuerbach. Însemnătatea economiei politice pentru înţelegerea fenomenelor sociale şi cunoaşterea legilor obiective ale istoriei. Însemnătatea criticii făcute de socialiştii utopici orînduirii capitaliste.

3. *Conţinutul principal al filozofiei marxist-leniniste.* Noţiunea de practică social-istorică. Însemnătatea punctului de vedere al practicii pentru înţelegerea corectă şi profundă a raporturilor dialectice dintre om şi natură, dintre individ şi societate, dintre factorii obiectivi şi factorii subiectivi ai istoriei. Umanismul marxist-leninist. Desăvîrşirea concordanţei dintre teorie şi metodă în filozofia marxistă. Opoziţia dintre dialectica marxistă şi dialectica hegeliană. Dezvoltarea filozofiei marxiste de către Lenin. Raportul dintre filozofia marxistă şi ştiinţă. Necesitatea dezvoltării filozofiei marxist-leniniste în pas cu cerinţele ştiinţei şi practicii revoluţionare. Importanţa filozofiei marxiste pentru formarea şi dezvoltarea personalităţii omului în societatea socialistă, pentru educarea generaţiilor tinere. Rolul filozofiei în complexul de măsuri luate de P.C.R. cu privire la îmbunătăţirea muncii politico-ideologice şi cultural-educative.

III. Materialitatea lumii

4. *Noţiunea de materie.* Conţinutul noţiunii de materie în filozofia premarxistă. Atomismul mecanicist — forma principală a materialismului premarxist. Critica materialismului metafizic şi elaborarea unei noi concepţii despre materie de către clasicii filozofiei marxiste. Unitatea dintre ontologic şi gnoseologic în definiţia materiei. Primordialitatea (independenţa) faţă de

conştiinţă „unica însuşire esenţială" a materiei. Practica socială ca determinant al realităţii obiective, al materialităţii lumii. Însemnătatea noţiunii de materie în lupta împotriva misticismului şi obscurantismului.

5. *Noţiunea de materie în lumina ştiinţei contemporane.* Matematica şi realitatea obiectivă. Substanţă şi structură. Critica relativismului. Corpuscul şi undă. Teoria complementarităţii. Materie şi energie, critica energetismului. Teoria relativităţii. Eşecul fenomenalismului, actualitatea criticii făcute de Lenin idealismului „fizic". Poziţia marxismului faţă de teoria existenţei la F. Gonseth, W. Quine, R. Popper, T. Kotarbinski ş.a.

6. *Spaţiul şi timpul* — forme fundamentale de existenţă a materiei. Critica concepţiilor idealiste despre spaţiu şi timp. Legătura internă dintre materie, mişcare, spaţiu şi timp în lumina ştiinţei contemporane. Critica interpretării mistice a modalităţilor cosmologice.

IV. Conexiunea şi determinismul universal

7. *Concepţia mecanicistă despre conexiune şi determinism.* Concepţia deterministă inerentă ştiinţelor naturii din secolul al XIX-lea. Definiţia lui Laplace. Critica mecanicismului şi a metafizicii, pe de o parte, a idealismului şi finalismului, pe de altă parte, în opera clasicilor filozofiei marxiste.

8. *Conexiunea.* Conţinutul şi însemnătatea noţiunii de conexiune. Conexiune, sistem, structură. Cauzalitatea ca moment al conexiunii universale. Lege şi legitate. Necesitate şi întîmplare. Modele dinamice şi modele statice de interpretare a legăturii dintre fenomene. Diferite forme de determinism.

9. *Determinism şi finalism.* Deosebirea dintre determinism şi finalism. Corelaţia dintre necesitate şi libertate în desfăşurarea dialectică a istoriei. Critica voluntarismului. Trecerea de la capitalism la socialism — salt din imperiul necesităţii, în imperiul libertăţii.

10. *Determinism şi indeterminism.* Criza mecanicismului în fizica modernă. Determinism şi probabilitate. Critica indeterminismului „şcolii de la Copenhaga". Determinismul biologic în lumina ciberneticii, a geneticii şi a ecologiei. Critica concepţiilor indeterministe despre fenomenele biologice.

V. Dialectica schimbării şi dezvoltării

11. *Mişcare-modul de existenţă a materiei.* Conţinutul noţiunii de mişcare în filozofia marxistă. Diversitatea formelor de mişcare. Corelaţia lor dialectică. Critica mecanicismului. Unitatea dintre materie şi mişcare în lumina ştiinţei contemporane.

12. *Dezvoltarea — devenirea, concept fundamental al dialecticii.* Lenin despre opoziţia dintre cele două concepţii privind dezvoltarea (devenirea). Elaborarea concepţiei materialist-dialectice despre dezvoltare. Conexiune şi devenire.

13. *Contradicţia.* Contradicţia dialectică şi contradicţia logică. Contradicţia ca determinare profundă, esenţială, a existenţei. Universalitatea şi specificitatea contradicţiilor. Critica teoriei echilibrului. Contribuţia P.C.R. la analiza contradicţiilor din societatea contemporană.

14. *Saltul.* Schimbarea şi dezvoltarea (devenirea) ca trecere de la o calitate la alta. Corelaţia dintre calitate şi cantitate-moment esenţial al dialecticii devenirii (schimbări şi dezvoltări). Esenţa devenirii : apariţia noului. Saltul în natură şi societate. Evoluţie şi revoluţie. Schimbările calitative înfăptuite de revoluţia socialistă în ţara noastră.

15. *Negaţia.* Noţiunea de progres. Criteriile ştiinţifice ale progresului. Caracterul complex, contradictoriu, al progresului în natură şi societate. Caracteristicile negaţiei dialectice. Negaţia negaţiei ca moment al dezvoltării. Implicaţiile social-politice ale negaţiei dialectice. Lupta P.C.R. pentru valorificarea critică a moştenirii culturale.

VI. Materie și conștiința

16. *Conștiința ca funcție a materiei superior organizate.* Reflectare, informație, conștiință. Componentele principale ale conștiinței umane. Premisele naturale ale conștiinței. Creierul și funcția sa.

17. *Esența socială a conștiinței umane.* Senzație și percepție. Inteligența animală și inteligența omului. Gîndirea ca moment esențial al conștiinței. Reflecție și construcție; idealitate, intenționalitate, creativitate; caracterul anticipator și funcția de semnificare, ordonare și reglare a gîndirii. Esența socială a conștiinței umane. Conștiința individuală și conștiința colectivă. Rolul activ al conștiinței în viața socială. Însemnătatea educării maselor în spiritul principiilor și idealurilor socialismului în etapa actuală a dezvoltării societății din România.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI — FACULTATEA DE FILOZOFIE

Catedra de filozofie marxistă

Programă orientativă pentru Facultatea de filozofie Secția de filozofie — 180 ore —

PROGRAMA
CURSULUI DE MATERIALISM ISTORIC

Introducere

Importanța și necesitatea studierii materialismului istoric pentru orientarea partinică a activității ideologice și practice.

Capitolul I

Specificul materialismului istoric

1. *Constituirea materialismului istoric — revoluție în gîndirea socială.* Continuitate și discontinuitate în constituirea materialismului istoric.

2. *Obiectul materialismului istoric.* Specificul și locul materialismului istoric în cadrul filozofiei marxiste. Dezvoltarea materialismului istoric de către P.C.R.

3. *Specificul cunoașterii sociale.* Materialismul istoric și practica social-istorică. Obiectivitate și partinitate.

Capitolul II

Esența societății

4. Societate și natură. Sociogeneza. Teoria marxistă a sociogenezei bazată pe muncă. Societatea și mediul geografic. Politica P.C.R. de folosire rațională și valorificare superioară a condițiilor naturale.

5. *Sistemul social.* Rezolvarea marxistă a problemei esenței sociale; însemnătatea ei pentru ideologia și practica revoluționară. Formațiunea socială. Documentele P.C.R. despre conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată; implicațiile ei sociologice și politice.

6. *Esența umană.* Problematica omului contemporan. Documentele P.C.R. privind cerința formării omului nou, a dezvoltării multilaterale a membrilor societății noastre socialiste.

Capitolul III

Structura generală de activități sociale

7. *Relații, procese și activități sociale.* Relații procese și activități aparținînd existenței sociale și conștiinței sociale. Rolul practicii în ansamblul activităților sociale.

8. *Modul de producție.* Munca, factorul de bază al progresului social, al perfecționării umane. Implicațiile social-istorice și umane ale revoluției tehnico-științifice; locul ei în realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate în R. S. România.

9. *Suprastructura societății.* Caracterul de clasă al suprastructurii. Însemnătatea deosebită a suprastructurii politice. Indicațiile și măsurile conducerii P.C.R. referitoare la întărirea muncii ideologice și a educației comuniste, în scopul progresului multilateral al orînduirii noastre.

Capitolul IV

Structura grupală fundamentală a populației

10. *Populația.* Rolul factorului demografic în dezvoltarea socială. Sensul politicii demografice a statului nostru socialist.

11. *Structura de clasă a societății.* Noțiunea de grup social. Rolul clasei muncitoare în societatea contemporană. Schimbări în structura socială a României; rolul conducător al clasei muncitoare.

12. *Comunități etnice.* Concepția marxistă despre comunitățile etnice. Rolul națiunii noastre socialiste în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate. Documentele P.C.R. despre necesitatea relațiilor de tip nou între națiunile socialiste.

13. *Familia.* Tipuri și forme de familie. Familia în condițiile socialismului; sarcinile ei.

Capitolul V

Determinismul social

14. *Cauzalitatea și legitatea în viața socială.* Particularitățile determinismului social. Legitatea socială, premisă obiectivă a conducerii științifice a proceselor sociale în formațiunea socialistă. Caracterul științific al politicii P.C.R.

15. *Obiectiv și subiectiv, spontan și conștient în mișcarea socială.* Creșterea rolului factorului subiectiv în epoca actuală. Socialismul și libertatea. Însemnătatea conștiinței și acțiunii comuniste pentru dezvoltarea societății noastre.

Capitolul VI

Devenirea socială

16. *Progresul social.* Schimbare, evoluție, dezvoltare. Progresul în condițiile socialismului. Predicție și prospectivare, condiții ale acțiunii eficiente.

17. *Forțele motrice ale dezvoltării sociale.* Forțele motrice materiale și spirituale: interacțiunea lor. Rolul unității socialiste a poporului în jurul P.C.R. pentru dezvoltarea armonioasă a societății noastre.

18. *Mase populare și personalități istorice.* Rolul istoric al maselor populare. Tipul de conducător comunist. Activitatea P.C.R. de mobilizare a poporului la elaborarea și înfăptuirea politicii.

19. *Luptele de clasă și revoluțiile social-politice.* Lupta de clasă ca lege și forță motrice a istoriei. Partidul marxist-leninist și rolul lui. Documentele P.C.R. despre raportul dintre general și particular în revoluția și construcția socialistă.

Capitolul VII

Forme de activităţi la nivelul conştiinţei sociale şi al instituţiilor

20. *Politica şi conştiinţa politică.* Fenomenul politic şi organizarea politică a societăţii. Ideologia politică marxist-leninistă. Statul socialist. Măsurile P.C.R. pentru dezvoltarea continuă a democraţiei socialiste. P.C.R. forţă conducătoare în construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Relaţii politice externe şi formele lor. Documentele P.C.R. cu privire la principiile călăuzitoare ale politicii externe a R. S. România.

21. *Conştiinţa juridică şi dreptul.* Specificul conştiinţei juridice şi al dreptului. Documentele P.C.R. despre necesitatea respectării dreptului socialist.

22. *Conştiinţa morală şi morala.* Morală şi moralitate. Munca educativă pentru dezvoltarea moralei comuniste şi pentru realizarea unei conduite adecvate şi de echitate între membrii societăţii noastre.

23. *Conştiinţa artistică şi arta.* Conştiinţa artistică şi raportul ei cu concepţia despre lume a artistului. Documentele P.C.R. despre unitatea ideologică şi diversitatea de exprimare artistică, despre rolul artei în dezvoltarea conştiinţei socialiste, în formarea personalităţii multilateral dezvoltate.

24. *Conştiinţa ştiinţifică şi ştiinţa.* Raportul dintre ştiinţă şi practica socială. Conţinutul şi direcţiile revoluţiei ştiinţifice tehnice. Documentele P.C.R. despre rolul crescînd al ştiinţei în realizarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, despre organizarea activităţii ştiinţifice în ţara noastră.

25. *Conştiinţa religioasă şi religia.* Esenţa şi rolul religiei şi al conştiinţei religioase. Combaterea prejudecăţilor religioase, parte integrantă a procesului de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste.

26. *Conştiinţa filozofică şi filozofia.* Specificul filozofiei. Documentele P.C.R. cu privire la sarcinile ce stau în faţa frontului filozofic din România.

27. *Cultură şi valori culturale.* Conceptele de cultură şi valoare culturală. Documentele P.C.R. despre sarcinile dezvoltării culturii socialiste. Cultură şi personalitate. Spirit revoluţionar, fermitate ideologică, combativitate faţă de vechi — caracteristici ale conştiinţei socialiste. Documentele P.C.R. despre sarcinile şi căile formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste.

Încheiere

28. *Materialismul istoric şi gîndirea socială contemporană.* Dezvoltarea materialismului istoric în cadrul mişcării comuniste mondiale. Dialog şi luptă de idei în filozofia socială contemporană. Ideologia marxistă ca forţă motrice spirituală a contemporaneităţii.

UNIVERSITATEA „BABEŞ-BOLYAI" CLUJ

Catedra de filozofie şi sociologie

Programă orientativă pentru Facultatea de filozofie

FILOZOFIE

Partea I

Materialismul dialectic (3 semestre)

1. Filozofia — formă a conştiinţei sociale. Specificul şi funcţiile filozofiei. Raportul dintre filozofie, ştiinţă, artă, religie. Filozofie şi acţiune. Partinitatea filozofiei.

2. Problema fundamentală a filozofiei. Problema dezvoltării.

3. Liniile filozofice fundamentale, urmărite, pe 3 planuri : condiţionarea social-istorică, relaţia filozofiei cu celelalte forme ale conştiinţei sociale, relativa independenţă. Filozofia marxistă ca filozofie a acţiunii, ca filozofie pusă în slujba luptei revoluţionare a clasei muncitoare. Necesitatea însuşirii concepţiei despre lume a partidului comunist.

4. Teoria marxistă a existenţei. Categoria de materie. Discuţiile actuale în jurul categoriei de materie.

5. Mişcarea — modul de existenţă a materiei. Unitatea dintre materie şi mişcare în lumina noilor date ale ştiinţei.

6. Categoriile de spaţiu şi timp în lumina filozofiei şi ştiinţei contemporane. Infinitatea şi semnificaţiile sale ateiste.

7. Conexiunea universală. Caracterizarea conexiunii universale. Principiul multilateralităţii, al abordării complexe diferenţiate a existenţei. Necesitatea analizei concrete a fenomenelor şi a situaţiilor concrete în lumina politicii P.C.R.

8. Structuralitatea (parte-întreg ; sistem, element şi structură). Limitele structuralismului contemporan. Semnificaţia teoretică şi metodologică a teoriei structurilor. Dinamism şi structură. (Formele de mişcare în corelaţie cu teoria structurilor).

9. Determinismul materialist-dialectic. Categoriile fundamentale ale determinismului ; condiţionare, cauzalitate, necesitate-întîmplare, probabilitate, lege. Determinism şi libertate. Problema libertăţii în condiţiile societăţii noastre socialiste.

10. Teoria devenirii universale. Cantitatea, calitatea, măsura, saltul. Revoluţia socială. Poziţia P.C.R. cu privire la formele trecerii de la capitalism la socialism. Schimbările calitative în socialism.

11. Teoria contradicţiei. Contradicţiile societăţii contemporane. Contradicţiile societăţii socialiste şi metodele rezolvării lor.

12. Sensul devenirii. Negarea dialectică. Negarea negaţiei. Progresul şi criteriile lui. Caracterizarea progresului biologic. Particularităţile progresului social. Discuţiile contemporane referitoare la devenire şi progres social. Progresul în societatea socialistă. Caracterizarea societăţii noastre socialiste multilateral dezvoltate

13. Reflectarea. Fenomenul conştiinţei. Rolul conştiinţei în etapa actuală a construcţiei socialiste.

14. Teoria cunoaşterii. Documentele P.C.R. despre necesitatea legării activităţii teoretice de practica construcţiei socialiste din ţara noastră.

15. Unitatea părţilor, laturilor şi funcţiilor filozofiei marxiste. Locul filozofiei marxiste în spiritualitatea contemporană. Dialogul dintre marxism şi alte curente filozofice contemporane.

Partea a II-a

Materialismul istoric

16. Materialismul istoric — parte inseparabilă a filozofiei marxiste şi sociologie generală a marxismului.

17. Dezvoltarea concepţiilor premarxiste despre societate.

16. Apariţia materialismului istoric. Sociologismul consecvent al marxismului. Dezvoltarea sociologiei marxiste în opoziţie cu sociologia burgheză.

19. Empirie şi teorie în sociologia marxistă. Materialismul istoric şi ştiinţele sociale particulare. Materialismul istoric şi sociologiile de ramură.

20. *Funcţiile sociale ale sociologiei. Ştiinţificul şi axiologicul în sociologie ; partinitatea* sociologiei marxiste.

21. Natură şi societate. Determinismul social.

22. Unitatea structurală şi funcţională de ansamblu a societăţii : formaţiunea social-economică. Epoca istorică şi specificul epocii contemporane ; formaţiunea social-economică socialistă şi conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată.

23. „Scheletul" structurii de ansamblu a societății : modul de producție, baza tehnico-materială, baza economică, suprastructura. Revoluția tehnico-științifică contemporană; critica teoriei societății industriale unice și a convergenței capitalismului și socialismului.

24. Macrostructura și microstructura societății. Grupuri, relații și instituții sociale.

25. Unitățile de populație; comunitatea gentilico-tribală, poporul, națiunea. Dezvoltarea națiunii socialiste.

26. Structura grupală a societății : clase, stări, straturi sociale ; masele populare. Mobilitatea socială. Structura socială a capitalismului contemporan. Structura socială a societății noastre socialiste și procesul omogenizării sale.

27. Structura și dinamica politică a societății : organizarea politică, statul, partidul politic, lupta de clasă și revoluția social-politică .

28. Comunitățile locale : sat și oraș. Fenomenul urbanizării și consecințele sale sociale. Dezvoltarea orașelor și apropierea satului de oraș în civilizația României socialiste.

29. Familia. Relațiile între sexe și situația femeii în societate. Situația, tendințele de dezvoltare și rolul social al familiei în socialism.

31. Grupele de vîrstă și relațiile dintre generații. Tineretul — situația și rolul său în societatea contemporană.

32. Societatea și individul. Fenomenul înstrăinării în societățile antagoniste și procesul dezînstrăinării esenței umane în socialism. Dezvoltarea multilaterală a personalității umane în socialism.

33. Legitățile dezvoltării conștiinței sociale : dependența și relativa independență a conștiinței sociale în raport cu existența socială. Înțelegerea marxistă a rolului activ al conștiinței sociale în dinamica de ansamblu a societății.

34. Opinia publică. Rolul specific al opiniei publice în socialism.

35. Cultură, valoare, ideal. Cultura materială și cultura spirituală. Cultură și civilizație. Cultura socialistă, cultura națională, cultura universală.

36. Conștiința politică, juridică și morală. Rolul și dezvoltarea lor în socialism.

37. Religia. Rădăcinile sale și funcțiile sale sociale. Procesul educării ateiste a oamenilor muncii în societatea socialistă.

38. Știința. Situația și rolul științei în societatea contemporană. Știința și socialismul.

39. Progresul social. Societatea socialistă și dezvoltarea sa pe calea principală a progresului istoric.

UNIVERSITATEA DIN TIMIȘOARA — Catedra de filozofie

Programă orientativă pentru toate facultățile

FILOZOFIE

I. Introducere

1. Specificul și problematica filozofiei. Materialismul dialectic și istoric — baza teoretică a concepției științifice despre lume și viață.

2. Evoluția gîndirii filozofice premarxiste. Geneza concepției marxiste. Filozofia marxistă, formă superioară, calitativ nouă a materialismului.

II. Filozofia marxistă ca ontologie

3. Materia și formele sale de existență. Materialitatea lumii. Categoria de materie, semnificația ei metodologică pentru știință și practică. Societatea — parte integrantă, calitativ distinctă a lumii materiale. Congresul al X-lea al P.C.R. despre dinamica existenței sociale în R. S. România.

4. Mişcare — spaţiu — timp. Infinitatea. Unitatea materială a lumii. Argumentele filozofiei materialist dialectice şi ale ştiinţelor contemporane împotriva concepţiilor religioase cu privire la univers.

5. Structuralitatea — proprietate generală a materiei. Sistem şi structură. Clasificarea ştiinţelor.

6. Sistemul social. Categoria de formaţiune socială. Schimbarea structurii sociale în România în procesul revoluţiei şi construcţiei socialismului. Contribuţia P.C.R. la dezvoltarea concepţiei marxist-leniniste despre naţiune şi rolul ei în epoca contemporană.

7. Etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate în R. S. România. Congresul al X-lea despre făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Întărirea rolului conducător al P.C.R. în toate domeniile activităţii sociale, ridicarea nivelului activităţii revoluţionare şi a spiritului militant.

8. Determinarea universală a obiectelor şi fenomenelor. Teoria determinismului. Opoziţia sa faţă de determinismul idealist, indeterminism, finalism. Importanţa metodologică a teoriei determinismului materialist şi dialectic.

Principalele categorii ale determinării Legătura cauzală. Necesitate şi întîmplare. Posibilitate şi realitate. Rolul factorilor subiectivi în transformarea posibilităţii în realitate în viaţa socială. Legile naturii şi legile sociale. Cunoaşterea şi folosirea legilor obiective ale făuririi noii orînduiri — factor de prim ordin pentru înfăptuirea sarcinilor trasate de Congresul al X-lea al P.C.R.

9. Determinismul social şi libertatea. Politica P.C.R. — expresie a determinismului materialist dialectic în conducerea societăţii noastre socialiste. Critica concepţiilor filozofice nemarxiste. Libertate, responsabilitate, democraţie. Perfecţionarea democratismului în societatea noastră socialistă.

10. Dialectica devenirii. Unitatea şi lupta contrariilor. Contradicţiile vieţii sociale şi modul lor de rezolvare. Congresul al X-lea al P.C.R. despre continua omogenizare a societăţii noastre. Lupta dintre nou şi vechi, forţă motrice a dezvoltării societăţii noastre socialiste.

11. Trecerea reciprocă a cantităţii în calitate — modalitate a devenirii. Orientarea de către PCR a schimbărilor cantitative şi calitative în procesul revoluţiei socialiste şi a construirii socialismului în ţara noastră.

12. Negarea negaţiei. Progresul în natură şi societate. Congresul al X-lea al P.C.R. despre căile progresului social multilateral al României în viitorul deceniu.

13. Materie şi conştiinţă. Concepţia materialist dialectică despre conştiinţă.

14. Conştiinţa socială şi formele ei. Conştiinţa socialistă. Documentele PCR despre rolul deosebit al conştiinţei socialiste în realizarea progresului multilateral al societăţii noastre socialiste.

15. Cultură şi umanism. Critica concepţiilor nemarxiste cu privire la cultură şi civilizaţie. Sensul umanist al culturii noastre socialiste.

C. Filozofia marxistă ca gnoseologie

16. Cunoaşterea şi problematica sa fundamentală. Relaţia existenţială, practică, reflectorie, informaţională şi evaluatoare între subiect şi obiect.

17. Rolul determinant al practicii în cunoaştere. Unitatea dintre teorie şi practică în activitatea PCR.

18. Structura şi dinamica cunoaşterii. Analitic şi sintetic în cunoaştere. Inducţia şi deducţia — unitatea lor dialectică. Cunoaştere şi demonstraţie.

19. Cunoaştere comună şi cunoaştere ştiinţifică. Particularităţile cunoaşterii ştiinţifice.

20. Teoria adevărului. Critica concepţiilor convenţionaliste şi pragmatice cu privire la adevăr. Practica — criteriu suprem, obiectiv şi dialectic al adevărului. Confirmarea de către practică a justeţei politicii interne şi externe a PCR.

D. Incheiere

21. Materialismul dialectic şi istoric — baza teoretică a politicii P.C.R. Dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste de către P.C.R. Necesitatea însuşirii şi dezvoltării conştiinţei filozofice în legătură indisolubilă cu problemele practicii socialiste în toate domeniile de activitate.

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA" IAŞI — CATEDRA DE MATERIALISM DIALECTIC ŞI ISTORIC

PROGRAMA

Cursului de filozofie

1. Filozofia, formă a conştiinţei sociale. Specificul filozofiei, obiectul filozofiei, problematica filozofiei, raportul cu celelalte forme ale creaţiei spirituale a omului şi funcţiile filozofiei. Partinitatea în filozofie. Teorie şi metodă în filozofie.

2. Etapele principale ale dezvoltării gîndirii filozofice : momente istorice semnificative în dezvoltarea filozofiei, trăsături generale.

3. Apariţia marxismului, revoluţie în dezvoltarea gîndirii filozofice şi a practicii sociale revoluţionare.

4. Caracterul creator al filozofiei marxiste. Contribuţia P.C.R. la îmbogăţirea gîndirii teoretice şi a experienţei revoluţionare marxiste.

5. Materialitatea lumii. Concepţia marxistă despre materie. Societatea — parte a lumii materiale. Critica interpretării idealiste a lumii.

6. Determinaţiile fundamentale ale materiei : mişcarea, spaţialitatea, temporalitatea şi structuralitatea. Semnificaţiile ateiste ale concepţiei materialist-dialectice despre unitatea dintre materie-mişcare, spaţiu-timp.

7. Societatea ca sistem. Formaţiunea socială, elementele sale constitutive şi relaţiile dintre ele. Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată.

8. Structura socială şi structura de clasă a societăţii. Caracterul istoric al structurii de clasă. Tendinţă obiectivă a omogenizării societăţii româneşti în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

9. Rolul maselor şi personalităţii în istorie. Conceptele de mase populare şi personalitate istorică. Raportul dintre mase, clase, partide şi conducători. Conducerea colectivă principiu suprem în activitatea de partid şi de stat. Creşterea rolului maselor în socialism.

10. Structura politică a societăţii. Statul, dreptul şi partidele politice. Originea, esenţa şi funcţiile lor. Documentele P.C.R. despre creşterea atribuţiilor şi a rolului statului, despre adîncirea şi lărgirea democraţiei socialiste în actuala etapă de dezvoltare a ţării noastre.

11. Structura de comunitate a societăţii. Formele istorice de comunitate umană. Naţiunea burgheză şi naţiunea socialistă. Critica concepţiilor burgheze contemporane despre esenţa, rolul şi viitorul naţiunii. Dezvoltarea creatoare a tezelor marxiste despre naţiunea socialistă în documentele P.C.R.

12. Concepţia marxistă despre determinism. Critica indeterminismului, fatalismului şi voluntarismului.

13. Specificul determinismului social. Necesitate, libertate şi responsabilitate. Determinismul şi conducerea proceselor sociale, de către Partidul Comunist.

14. Dialectica materialistă, teorie generală a dezvoltării. Unitatea şi lupta contrariilor — izvor al dezvoltării. Specificitatea contradicţiilor. Documentele P.C.R. dsespre necesitatea descoperirii şi rezolvării la timp a contradicţiilor neantagoniste.

15. Mecanismul dezvoltării : cantitate, calitate, măsură, salt. Specificul saltului în societate. Revoluţia socialistă : analiza căilor de trecere de la capitalism la socialism în lumina documentelor P.C.R.

16. Negarea negaţiei — expresie a dezvoltării ascendente. Critica concepţiilor burgheze despre progres. Documentele P.C.R. despre direcţiile principale ale progresului social al României în actualul cincinal.

17. Conştiinţa, produs al dezvoltării istorice a materiei şi a vieţii sociale.

18. Conştiinţa socială. Structura ei pe forme şi nivele.

19. Conştiinţa socialistă — forţă motrice a edificării societăţii noastre socialiste. Profilul moral politic al constructorului societăţii socialiste. Activitatea ideologică a P.C.R., factor hotărîtor al formării şi perfecţionării conştiinţei socialiste a maselor.

20. Gnoseologia marxistă şi problematica ei. Critica concepţiilor neopozitiviste despre cunoaştere. Însemnătatea filozofiei marxiste pentru cunoaşterea ştiinţifică contemporană. Unitatea dintre teorie şi practică — principiu fundamental al filozofiei marxist-leniniste.

21. Cultură şi umanism. Cultura socialistă. Politica P.C.R. de valorificare a moştenirii culturale şi de dezvoltare a culturii socialiste.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI — FACULTATEA DE FILOZOFIE
CATEDRA DE SOCIOLOGIE

Programă orientativă pentru Facultatea de filozofie

Secţia Sociologie (62 ore)

PROGRAMA
CURSULUI DE INTRODUCERE ÎN SOCIOLOGIE

I

1. Sociologia — ştiinţă socială autonomă.

2. Sociologia şi filozofia. Materialismul istoric, baza sociologiei marxist-leniniste ; concepţie şi metodă. Legile sociologice.

3. Sociologia, economia politică, ştiinţele politice.

4. Sociologia şi istoria (cu specială privire la istoria contemporană).

5. Sociologia şi ştiinţele juridice.

6. Sociologia şi statistica.

7—8. Sociologia şi ştiinţele limitrofe ;
- psihologie socială
- etnografie, etnologie
- antropologie
- demografie
- geografia socială
- ergonomie

9. Cibernetica, informatica şi relaţia acestora cu sociologia.

10. Problemele totalităţii relaţiilor sociale, interconexiunii, acţiunii reciproce. Fapte sociale şi fenomene sociale. Structura socială şi contradicţiile sociale.

11—12. Realitatea socială şi prezentarea mistificată a acesteia ; problemele alienării şi fetişismului mărfurilor în capitalism.

13. Formaţiunea socială ca idee fundamentală a sociologiei marxist-leniniste. Grupuri sociale.
14. Lupta claselor, autodinamica socială, procesele sociale.
15. Societate şi individ.

II

16. Existenţa socială şi conştiinţa socială
17. Determinismul filozofic şi social.
18. Progresul social (clarificare sociologică).
19. Teoretic şi empiric în sociologie.
20. Dialectica cunoaşterii sociologice. Cunoaşterea şi practica (praxis) în sociologie.
21—22. Legile sociologice :
- legi generale
- legi comune mai multor orînduiri
- legi speciale pe formaţiuni sociale
  a) fundamentale
  b) specifice
- legi stadiale (ale etapelor)

23. Legităţi şi corelaţii (regularităţi speciale) Problema invarianţilor.
24. Naţional şi universal în sociologie.
25. Direcţiile dezvoltării societăţilor contemporane.
26. Marx şi societatea socialistă.
27. Sociologia construirii socialismului.
28. Societatea socialistă multilateral dezvoltată.
29. Lupta de idei între concepţia materialistă şi concepţiile idealiste în sociologia contemporană. Concluzii.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI — FACULTATEA DE FILOZOFIE

Catedra de istoria filozofiei

Programa orientativă pentru Facultatea de filozofie

Secţia filozofie

PROGRAMA
CURSULUI DE ATEISM ŞTIINŢIFIC ŞI CRITICA DOCTRINELOR RELIGIOASE

Introducere

Obiectivul şi sarcinile ateismului ştiinţific ca disciplină social-ideologică. Problematica cursului.

Partea I.

Ateismul şi etapele evoluţiei lui istorice

Critica religiei — latură inseparabilă a materialismului filozofic şi a gîndirii ştiinţifice şi sociale progresiste. Determinările obiective ale ateismului ca ştiinţă complexă şi componentele sale : filozofia religiei, istoria religiei, sociologia religiei, psihologia religiei. Etapele istorice ale dezvoltării gîndirii ateiste : ateismul antic, libera cugetare din evul mediu, ateismul modern iluminist, ateismul marxist — forma superioară a ateismului. Ateismul în gîndirea românească.

Partea a II-a

Probleme filozofice ale religiei

Religia ca formă a conștiinței sociale în formațiunile presocialiste. Specificitatea reflectării religioase a realității în conștiința oamenilor. Rădăcinile sociale ale religiei și modul lor specific de manifestare în diferite epoci istorice. Rădăcinile gnoseologice și emoționale ale religiei. Raportul dintre religie și filozofie, știință, politică, artă, morală. Funcția social-ideologică a religiei. Raportul dintre religie și conștiința socială socialistă. Opoziția ireductibilă dintre știință și religie. Creșterea valorii educative și a semnificației ateiste a științei în condițiile socialismului.

Partea a III-a

Probleme de istorie a religiei

Critica teoriilor neștiințifice contemporane despre originea și esența social-ideologică a religiei (preanimismul, naturalismul, teoria psihanalitică, teoria prelogistă etc.). Formele istorice ale religiei. Critica dogmelor fundamentale ale religiilor pretins „universale": brahmanismul (induismul), budismul, mozaismul, creștinismul, islamismul. Analiza marxistă a laturilor : ideologică, instituțională, psihologică și rituală (cultul) ale religiilor „universale". Dezvăluirea rolului social-ideologic (concret-istoric) al acestora. Tendințe „modernizatoare" în teologia contemporană.

Partea a IV-a

Probleme teoretice și metodologice ale educației ateiste. Documentele P.C.R. privind educația ateist-științifică în etapa actuală în Republica Socialistă România

Desființarea rădăcinilor sociale ale religiei în procesul revoluției socialiste și al construirii socialismului în R. S. România. Cauzele obiective și subiective ale persistenței reminiscențelor mistice religioase în actuala etapă a dezvoltării societății socialiste. Aplicarea consecventă de către P.C.R. și statul socialist a principiilor marxist-leniniste în politica față de religie, biserică și credincioși. Garantarea constituțională a libertății de conștiință religioasă sub raport politico-juridic. Ateism, libertate, democrație. Competența profesională și pregătirea politico-ideologică — mijloc important de manifestare multilaterală a personalității umane. Temeiurile necesității contracarării ideologice a oricăror forme de manifestări mistice-religioase.

Noțiunea de sistem al educației ateiste a maselor. Caracterul polivalent al activității pe acest tărîm. Rolul școlii, al familiei, al colectivelor și al organizațiilor de masă în formarea și dezvoltarea conștiinței ateiste. Necesitatea formării conștiinței ateist-științifice la tînăra generație. Forme și metode ale educației ateist-științifice în condițiile specifice ale R. S. România. Însemnătatea cercetărilor sociologice ale fenomenului religios pentru construirea planului de acțiuni educative adecvate. Importanța documentelor Congresului al X-lea al P.C.R. și a indicațiilor recente ale conducerii de partid privind necesitatea intensificării educației ateist-științifice a oamenilor muncii.

UNIVERSITATEA BUCUREȘTI — CATEDRA DE ETICĂ-ESTETICĂ

Programă orientativă pentru Facultatea de filozofie

ETICA

I

Obiectul eticii teoretice. Actualitatea dezbaterii etice în viața societății socialiste și funcția moralei în procesul dezvoltării ei multilaterale. Problematica eticii în documentele P.C.R.

II

Filozofia marxistă și metodologia cercetării istorice a doctrinelor etice. Continuitate și discontinuitate în elaborarea principiilor și categoriilor morale. Socialismul și dimensiunea morală a culturii umane.

III

Principalele momente în dezvoltarea doctrinelor etice

1. Concepții etice în cultura Orientului antic și în filozofia presocratică. Elaborarea categoriilor etice la Platon — Aristotel.

2. Confruntarea stoicismului cu epicureismul. Raționalism și iraționalism în etica teologică a Evului mediu. Umanismul etic al Renașterii.

3. Etica laică și politică la Bacon și Hobbes. Spinoza și elaborarea premiselor unei etici materialiste.

4. Precursorii gîndirii etice umaniste moderne : Rousseau și materialiștii francezi din sec. XVIII.

5. Analiza critică a dezvoltării filozofiei morale la Kant, Fichte și Hegel.

IV

Elaborarea istorică a principiului umanist al moralei în filozofia marxistă.

V

Confruntarea doctrinelor etice din epoca contemporană.

1. Critica de la dreapta a eticii lui Kant (Schoppenhauer, Nietzche).

2. Teoria neokantiană a valorilor și influența ei în gîndirea românească la Rădulescu-Motru, Gusti, Petre Andrei. Etica antimarxistă a doctrinei legionare.

3. Pozitivismul etic și etica modernă neopozitivistă.

4. Filozofia americană a sec. XX și pragmatismul etic (John Dewey)

5. Semnificația eticii existențialiste după al doilea război mondial (Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Sartre)

6. Etica neothomistă și doctrina oficială a bisericii.

VI

Categoriile eticii și principiile moralei socialiste

1. Considerații teoretice generale : limbajul vieții cotidiene și elaborarea istorică a categoriilor etice. Practica și semnificația ei etică.

2. Binele și datoria — categorii fundamentale ale eticii.

3. Libertate morală și angajare umană responsabilă.

4. Sensul și valoarea de adevăr a judecăților etice.

5. Principiile moralei socialiste și sensul progresului moral. Etica muncii și semnificația ei în condițiile orînduirii socialiste. Omul comunist ca om al muncii creatoare. Condițiile noi ale dezvoltării patriotismului : patriotismul socialist și internaționalismul. Sensul contemporan al egalității națiunilor și rolul istoric al moralei clasei muncitoare în depășirea naționalismului.

— Sensul echității și dreptății sociale în condițiile construirii societății socialiste multilateral dezvoltate.

— Responsabilitatea socială față de bunurile proprietății obștești și rolul moral formativ al acestei angajări umane.

6. Personalitatea omului comunist și rolul său în societatea socialistă. Conținutul educativ al idealului moral. Realizarea umană ca aspirație a omului nou.

7. Societatea socialistă şi morala familiei. Etica relaţiilor de familie. Funcţiile formativ-educative ale vieţii de familie ca raport direct între generaţii. Viaţa de familie şi viaţa de şcoală. Viaţa de familie şi comunitatea străzii. Climatul de sinceritate al vieţii de familie şi formarea dispoziţiilor morale deschise la noile generaţii.

VII

Eticul şi relaţiile sale interdisciplinare

1. Etic, politic şi juridic în societatea socialistă

2. Etic şi estetic

3. Convergenţa eticului cu spiritul ştiinţei şi opoziţia dintre morală socialistă şi morala religiei

Lecţie de închidere :

Umanismul comunist şi tînăra generaţie.

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA" IAŞI
Catedra de istorie a filozofiei şi logică

PROGRAMA
CURSULUI DE *ETICĂ* PENTRU SECŢIILE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE

1. Locul şi importanţa eticului în procesul construirii societăţii socialiste şi comuniste. Obiectul ştiinţei etice socialiste. Etica şi morala. Particularităţile eticii ca ştiinţă. Partinitatea eticii socialiste.

2. Principalele orientări, tendinţe în luptă şi momente în dezvoltarea istorică a gîndirii etice. Doctrina confucianistă a omeniei şi daoismul etic. Idealul Nirvanei în budism. Reacţia hedonismului şcolii Carvaka. Doctrina socratică a cunoaşterii de sine. Idealul de bine la Platon. Etica Nicomahică. Doctrinele morale ale epocii elenistice : epicurismul, stoicismul şi scepticismul. Esenţa eticii creştine. Critica principalelor laturi ale eticii creştine. Moraliştii francezi. Etica lui Spinoza. Etica iluminiştilor. Helvetius. Etica utilitariştilor englezi : J. Bentham şi J. St. Mill. Etica lui Kant, Fichte şi Hegel. Pesimismul lui Schopenhauer. Teoretic şi etic în marxism-leninism. Trăsăturile gîndirii etice marxiste. Fundamentul teoretico-metodologic al eticii ştiinţifice.

3. Morala ca fenomen social. Progresul moral. Tipurile istorice ale moralei. Morala socialistă ca treaptă superioară în dezvoltarea istorică a moralei. Morala socialistă şi moralitatea ca latură a personalităţii constructorului societăţii socialiste.

4. Raporturile moralei cu alte forme ale conştiinţei sociale. Interdependenţa dintre conştiinţa politică, juridică şi etică în socialism. Morala, arta şi ştiinţa în socialism.

5. Determinismul etic şi autodeterminarea morală. Libertate, răspundere şi apreciere în etica socialistă. Dezvoltarea democraţiei socialiste şi creşterea răspunderii politico-morale a personalităţii.

6. Categoria de valoare în etica socialistă. Specificul valorilor morale. Unitatea dialectică a valorilor în socialism.

7. Idealul etic al constructorului societăţii socialiste. Obiectiv şi subiectiv în formarea şi realizarea idealului etic. Idealul social şi idealul moral. Condiţionarea istorică şi de clasă a idealurilor. Factorul moral în dialectica scopului şi mijloacelor lui. Sensul vieţii pentru constructorul socialismului şi comunismului.

8. Principalele categorii ale eticii socialiste. Funcţiile lor cognitive, valorice, indicative şi imperative. Corelaţia categoriilor etice şi dialectica lor. Binele şi răul, noţiuni fundamentale

ale eticii socialiste. Dreptatea şi echitatea socialistă. Onoarea şi demnitatea omului nou. Omenia şi principialitatea comunistă. Cinstea şi sinceritatea. Datoria şi obligaţia. Conştiinţa morală de sine şi de altul.

9. Principiile moralei socialiste. Principiile morale ca norme fundamentale ale conduitei. Principiile şi raporturile sociale. Determinarea social-istorică a principiilor morale. Principiile morale specifice moralei socialiste.

Devotamentul faţă de socialism ca normă de bază a moralei socialiste. Atitudinea socialistă faţă de muncă. Munca ca valoare morală. Semnificaţia profund umană şi morală a muncii în socialism. Rolul motivului etic în muncă în condiţiile construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Atitudinea socialistă faţă de avutul şi bunurile obşteşti. Corelarea intimă a atitudinii socialiste faţă de muncă cu grija pentru păstrarea şi dezvoltarea avutului obştesc.

Întrajutorarea tovărăşească ca principiu esenţial al relaţiilor colectivului socialist. Opoziţia dintre colectivism şi individualism. Colectivul socialist ca factor de formare şi afirmare a personalităţii umane.

Umanismul socialist. Respectul reciproc între oameni ca expresie esenţială a raporturilor socialiste. Grija faţă de om, pentru satisfacerea nevoilor sale materiale şi spirituale, pentru dezvoltarea multilaterală a personalităţii sale ca scop fundamental, definitoriu pentru politica partidului şi statului nostru.

Patriotismul şi internaţionalismul socialist. Poziţia patriotică şi internaţionalistă a P.C.R.

10. Socialismul şi normele elementare ale convieţuirii civilizate. Semnificaţia general umană şi îmbogăţirea conţinutului normelor elementare ale convieţuirii sociale în condiţiile socialismului.

11. Etica relaţiilor personale. Prietenie, dragoste, corectitudine şi exigenţă faţă de sine şi faţă de altul. Modestia şi simplitatea.

12. Etica relaţiilor de familie. Principalele valori morale ale raporturilor de familie. Datorie şi răspundere faţă de familie.

13. Personalitatea ca factor al moralităţii socialiste. Trăsăturile morale ale personalităţii în socialism. Interpătrunderea dintre calităţile politice şi cele morale ale comunistului.

14. Opinia publică şi rolul ei în formarea, dezvoltarea şi realizarea moralei socialiste.

15. P.C.R. — forţa conducătoare a procesului de reînnoire morală a societăţii noastre. Calităţile politico-morale ale comunistului.

16. Lupta de idei în gîndirea etică contemporană.

UNIVERSITATEA „BABEŞ-BOLYAI" CLUJ
Catedra de filozofie şi sociologie

Programă orientativă

ETICA

1. *Obiectul eticii*

Morala: definiţia şi structura ei (conştiinţa morală, moralitatea, morala propovăduită şi cea practicată). Caracterul de clasă al moralei şi apariţia unor elemente generale umane în morală. Funcţia socială a moralei.

2. *Etica*: disciplina filozofico-ştiinţifică despre morală. Aspectele ontologice şi gnoseologice ale eticii. Influenţa reciprocă dintre etică şi morală. Etica şi domeniile înrudite (filozofia, dreptul şi ştiinţele politice). Dimensiunile sociologice ale eticii. Relaţia dintre etică, pedagogie şi estetică.

3. *Aspectele istorice ale eticii.*

Condiţiile apariţiei ei. Începuturile gîndirii etice (Orientul antic, Socrate, Platon, Aristotel, epicureism, stoicism). Concepţiile teologice şi critica lor. Primii socialişti utopici. Hobbes, Descartes, Spinoza. Etica iluminismului. Utilitarismul. Socialismul utopic din sec. XIX. Concepţiile etice ale clasicilor idealismului german. (În prezentarea istoriei concepţiilor etice se va accentua caracterul lor ideologic, conflictul dintre curentele progresiste şi reacţionare).

4. *Elaborarea eticii marxiste*

Fundamentarea eticii ştiinţifice de către Marx şi Engels. Perioadele mişcării muncitoreşti şi comuniste şi dezvoltarea eticii marxiste : etapa leninistă. Probleme şi sarcini actuale în generalizarea teoretică a experienţei mişcării muncitoreşti şi a construcţiei socialiste. Problemele fundamentale ale eticii în etapa construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

5. *Progresul moral*

Continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea eticii. Absolutism şi relativism etic. Corelaţia dintre dezvoltarea societăţii şi a moralei. Caracterul contradictoriu al progresului moral.

6. *Categoriile eticii* ca noţiuni de maximă generalitate. Caracterul lor concret. Influenţa reciprocă, dintre categorii şi principii. Principalele categorii ale eticii tradiţionale şi ale celei marxiste.

7. *Principiile moralei socialiste*

Corelaţia dintre idealul moral socialist şi principiile etice. Colectivismul, patriotismul şi internaţionalismul socialist. Umanismul socialist. Manifestarea acestor principii în ţara noastră, în perioada actuală.

8. *Morala şi viaţa personală şi de familie*

Unitate şi contradicţie dintre viaţa publică şi cea personală. Comandamentul moral al prieteniei. Problemele dragostei şi ale vieţii sexuale. Căsătoria şi familia. Familia monogamă şi caracteristicile ei în societatea socialistă. Emanciparea femeii. Relaţia dintre părinţi şi copii. Funcţiile economice şi educative ale familiei. Familia în societatea socialistă multilateral dezvoltată. Individ şi colectivitate în socialism.

9. Critica principalelor sisteme şi concepţii etice burgheze contemporane. Existenţialismul, pragmatismul, neopozitivismul, neotomismul şi etica valorii.

10. Locul valorilor şi al idealului moral în geneza şi formarea omului nou al epocii socialismului. Sensul vieţii. Corelaţia dintre categorii, principii şi valori. Aprecierea axiologică a acţiunilor morale. Responsabilitatea morală. Responsabilitatea reciprocă a individului şi a societăţii. Sensul vieţii revoluţionarului şi a constructorului societăţii socialiste.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI — FACULTATEA DE FILOZOFIE

Catedra de estetică-etică

Programa orientativă pentru Facultatea de filozofie

Secţia filozofie

(60 ore)

PROGRAMA
CURSULUI DE ESTETICĂ MARXIST-LENINISTĂ

Partea I

Obiectul şi istoria esteticii

1. *Obiectul, metodologia şi însemnătatea esteticii.* Filozofia marxist-leninistă şi estetica. Obiectul esteticii şi metodele de investigare. Estetica generală şi esteticile particulare. Ramuri

contemporane ale esteticii. Estetica și practica artistică. Rolul formativ-educativ al esteticii. Caracterul militant, partinic al esteticii noastre în lumina documentelor Partidului Comunist Român.

2. *Principalele etape istorice în dezvoltarea esteticii.* Concepții premarxiste. Etapa marxist-leninistă în dezvoltarea esteticii. Estetica românească modernă și contemporană. Lupta esteticii marxiste împotriva concepțiilor estetice burgheze.

Partea a II-a

Axiologia artei

3. *Valoarea estetică, idealul estetic.* Materialismul dialectic și istoric despre obiectul și subiectul estetic. Raporturile estetice dintre om și realitate. Specificul atitudinii estetice. Idealul, gustul, simțul estetic. Valorile estetice și valorile economice, politice, etice, științifice. Esteticul și munca umană. Esteticul industrial, cotidian, artistic. Valorile estetice în socialism. Idealul estetic comunist, formarea gustului artistic înaintat al personalității multilateral dezvoltate în societatea socialistă românească.

4. *Sistemul categoriilor estetice.* Sistematizări categoriale în estetica marxist-leninistă. Critica unor teorii estetizante, iraționaliste, mistice. Practica artistică și dinamica diferitelor categorii estetice. Frumosul, sublimul, tragicul, comicul, alte categorii, variantele lor contemporane. Educația prin și pentru frumos în România socialistă.

Partea a III-a

Sociologia artei

5. *Locul și rolul artei în societate.* Originea artei și dezvoltarea ei istorică. Arta și existența socială, arta și economicul. Arta ca formă a conștiinței sociale, raporturile ei cu politica, morala, filozofia, știința. Arta ca ideologie. Funcțiile artei, unitatea funcțiilor artei. Arta în societatea socialistă, rolul ei etico-estetic.

6. *Arta și clasele sociale.* Arta în diferitele orînduiri sociale, conștiința de clasă și arta. Arta și burghezia. Arta și clasa muncitoare. Tendință și partinitate în artă. Politica P.C.R. în domeniul culturii, îndrumarea artei de către partid, însemnătatea partinității comuniste în artă. Dialectica necesității și a libertății în creația artistică. Critica apolitismului, a concepțiilor estetizante și vulgarizatoare. Combaterea ideologiei burgheze în domeniul artistic și estetic.

7. *Arta și poporul.* Raportul dintre artă și popor, artist și popor în diferite etape istorice. Arta profesionistă și folclorul. Caracterul popular al artei socialiste. Problema accesibilității. Critica viziunilor estetice „elitare". Arta și publicul contemporan. Democratismul artei socialiste românești.

8. *Arta și națiunea.* Marxism-leninismul despre națiune și cultură națională. Specificul național al artei. Limba națională, psihologia națională, tradițiile specifice naționale, particularitățile stilistice, naționale. Specificul artei românești. Dialectica factorilor național și universal în arta socialistă românească.

9. *Arta și civilizația contemporană.* Civilizație și cultură. Revoluția tehnico-științifică și arta. Problema progresului artistic. Prezentul și viitorul artelor, cercetări prospective asupra viitorului artei.

Partea a IV-a

Gnoseologia artei

10. *Cunoașterea artistică, limbajul artei.* Teoria marxist-leninistă a reflectării și arta. Reflectare și creație. Reflectare artistică și reflectare științifică. Imaginea artistică. Structura limbajului artistic. Forme, modalități, procedee de cunoaștere artistică. Imaginație, fantezie, plăsmuire. Arta și realitățile contemporane, legătura artei socialiste cu viața.

11. *Conținutul și forma în artă.* Obiectul, conținutul, structura artei. Forme, procedee, mijloace de expresie. Tehnică și măestrie. Unitatea dialectică a componentelor artei. Critica formalismului și a schematismului.

12. *Unitatea și diversitatea artelor.* Sisteme de clasificare a artelor. Ramuri, genuri, specii artistice. Sinteza artelor. Tabloul contemporan al artelor. Dezvoltarea diferitelor arte în România socialistă. Perspectivele de viitor ale artelor.

Partea V-a.

Psihologia artei

13. *Artistul.* Colectivitate și personalitate. Activitatea creatoare a omului și arta. Talent și geniu. Concepția despre lume a artistului. Tehnică și măestrie. Critica concepțiilor iraționaliste și subiectiviste cu privire la personalitatea artistului. Artistul societății socialiste.

14. *Procesul creației artistice.* Fazele procesului creator. Modalități de creație. Individualizare și generalizare. Real și ideal, concret și abstract. Probleme contemporane ale cercetării procesului creator în artă.

Partea VI-a.

Unele legități istorice ale dezvoltării artelor

15. *Stilul, curentul, tipologia.*

Accepțiunile „stilului", particularitățile analizei stilistice. Diversitatea stilistică pe baza unității ideatice. Curente artistice tradiționale și contemporane. Tipologia clasic-romantic, alte tipuri. Structuri istorice și tipologice ale artelor.

16. *Realismul.* Confruntări pe problema realismului. Realismul în diverse etape istorice și în diverse arte. Realismul clasic și cel contemporan. Realismul artei socialiste. Tradiție și inovație. Particularitățile artei realiste românești.

Partea VII-a.

Educația estetică, rolul educativ al artei socialiste

17. *Educația estetică a omului contemporan.* Educația comunistă și problemele ei. Educația estetică în societatea socialistă multilateral dezvoltată. Interacțiunea dintre politic, etic și estetic în socialism. Educația estetică în diferite sectoare și activități sociale. Estetica muncii, vieții cotidiene, ambianței umane. Probleme actuale ale educației estetice în România.

18. *Educația comunistă prin artă.* Contribuția artei la dezvoltarea conștiinței socialiste, la plămădirea personalității înaintate. Valorificarea marxist-leninistă a artei naționale și universale în socialism. Menirea criticii și teoriei artistice. Activitatea artistică de amatori. Rolul presei literar-artistice. Activitatea Uniunilor de creație. Lupta P.C.R. pentru o artă legată de popor. Documentele de partid despre rolul partinic, militant al literaturii și artei în societatea socialistă românească.

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA" IAȘI
Catedra de materialism dialectic și istoric

PROGRAMA
CURSULUI DE ESTETICĂ MARXIST-LENINISTĂ

I.

1. *Obiectul și metodologia esteticii, sarcinile sale educative.* Estetica generală ca disciplină filozofică. Principalele domenii de cercetare și esteticile speciale. Obiectul esteticii — umani-

zarea practic-spirituală a realității prin imagini concret senzoriale*. Relațiile esteticii cu teoriile speciale ale artelor, istoria, psihologia și sociologia artei. Materialismul istoric — bază metodologică a esteticii științifice. Aspecte ale procedeelor moderne în cercetarea estetică (analiză și sinteză, comparatismul, istorismul, metodele experimentale, semiologice, structuraliste, cibernetice), prezentarea și critica lor. Locul și rolul esteticii în sistemul educației socialiste a maselor.

2. *Esteticul și categoriile sale.* Activitatea estetică a omului. Cunoașterea artistică : contemplare, creație, receptare. Realitatea și arta verosimilă, veridică, realistă. Ontologic și axiologic în artă — sinteza dintre senzorial, afectiv și rațional în cunoașterea artistică. Informativ și formativ în artă. Ideal și valoare, sens și semnificație, mesajul operei de artă. Sistemul categoriilor estetice (frumos-urît, sublim, monumental, tragic-comic, grațios-grotesc). Umanismul socialist, criteriu axiologic al artei noastre.

II.

3. *Arta și societatea.* Determinările sociale al eartei. Conceptul de artă („mimesis", „poesis", „catharsis") și munca, tehnologia. Arta ca necesitate umană, ca parte a activității practice. Revoluția tehnico-științifică și dezvoltarea artei contemporane. Estetica industrială.Modernitate și decadentism în arta contemporană. Problematica filozofică, ideologică a artei contemporane și mijloacele ei de expresie. Funcțiile sociale ale artei în socioetatea socialistă multilateral dezvoltată.

4. *Izvoare și destinații populare ale artei.* Poporul — făuritor al valorilor materiale și spirituale. Activitatea maselor în creație artistică. Anonimat și personalitate în artă. Accesibilitatea. Procesul istoric-logic al democratizării culturii și artei. Izvoare populare ale artei contemporane. Mesaj socialist și limbaj artistic adecvat.

5. *Național și universal în artă.* Specificul național în cultură. Arta ca manifestare specifică a personalității unei națiuni. General și particular în artă. Conținut și formă în cultura artistică. Aspirația spre universalitate în reflectarea artistică a problematicii esențial-umane. Tradiții naționale și prezențe românești în circulația universală a valorilor.

6. *Caracterul de clasă și de partid al artei și literaturii.* Determinări de clasă ale artistului și operei sale. Conștiința de sine și mesajul social al artei. Ideal și opțiune politică în artă. Elaborarea marxist-leninistă a principiului partinității în artă și literatură. Politica P.C.R. de promovare a valorilor artei și literaturii conform criteriilor eficienței sociale, ideologice, educative, a operelor autentice.

III.

7. *Artistul și procesul creației artistice.* Sensul noțiunilor de creație, reflectare și compoziție artistică. Elemente obiective și subiective ale procesului de creație. Obiectual și imaginar, real și virtual. Aptitudini, talent, geniu în artă. Afectivitate și rațiune, spontaneitate și deliberare în procesul de elaborare a imaginii artistice. Muncă, meșteșug, măiestrie în artă. Rolul concepției despre lume în procesul creației artistice. Ideație și creație. Comunicarea mesajului către public și răspunderea socială a artistului.

8. *Stilul — structură și esență, formă și conținut în opera de artă.* Structura materială a operei de artă și esența ei ideală. Forma artistică — organizare selectivă și expresie adecvată a conținutului spiritual complex al operei. Stilul individual, național și de epocă. Școli, curente, metode și procedee artistice. Corespondența structurilor spirituale cu cele ale mijloacelor de expresie, ale limbajului artistic. Unitatea organică a limbajului artistic în interpretarea semiologiei contemporane (semnificat, semnificant, semn, simbol și semnificație artistică). Critica scientismului și gnoseologismului în estetică, a formalismului și schematismului. Problema „invarian-

* Istoria comparată a artei, gîndirii artistice și estetice, face obiectul unui curs facultativ.

ţilor'' limbajului artistic şi progresul real al mijloacelor de expresie plastică. Problema „convenţiei'' artistice şi critica ermetismului. Opera de artă ca mesaj original, propriu, unicat al exprimării conştiinţei sociale.

IV.

9. *Receptarea operei de artă — publicul.* Polisemia esteticului : caracterul complex al receptării operei de artă prin elemente estetice şi extraestetice, obiective şi subiective, ţinînd de particularităţile sensibilităţii, vîrstei, culturii individuale. Gustul estetic — reacţie spontană, dar educatibilă, faţă de obiectul artistic. Componentele senzoriale, emotive şi intelective ale gustului. Gustul artistic — formă a psihologiei sociale. Combaterea prostului gust, a trivialităţii, a violentării bunului simţ artistic. Idealul artistic — conturare intuitivă şi raţională a gustului, formă a ideologiei sociale. Emoţia artistică şi înţelegerea artei. Conţinutul ideologic al operei şi combaterea lipsei de ideal.

10. *Educaţia estetică în spiritul conştiinţei socialiste şi comuniste.* Familia, şcoala, societatea factori de educaţie estetică. Munca şi activitatea productivă, coordonata lor estetic-ergonomică. Arta şi diferenţierea publicului ei după grup de interese şi educaţie. Cultura estetică a publicului larg. Pedagogia instituţiilor de cultură şi artă. Rolul organizaţiilor de tineret şi obşteşti în educarea prin artă şi pentru artă a conştiinţei socialiste. Educaţia estetică a maselor în spiritul umanismului socialist, a respectului faţă de muncă şi oamenii ei, a admiraţiei faţă de cuceririle revoluţionare ale patriei — preocupare permanentă a Programului P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi acţiunii, pentru continua perfecţionare a relaţiilor societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

TOMUL 18

INDEX ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ ŞI UMANISM 1971

	Nr.	Pag.
BĂDULESCU Al., Filozofie, cunoaştere, acţiune	5	555
BELLU Niculae, Modelul omului comunist. Aparenţă şi transparenţă	8	971
BERESCU Gheorghe, Spirit militant în promovarea eticii socialiste	8	983
BERESCU Gheorghe, Decizie şi responsabilitate în conducerea vieţii sociale. Implicaţii etice-sociale	12	1509
BÎRLIBA Dan Mihai, Exigenţele pregătirii politice	7	825
BUSUIOC Aneta, Consideraţii asupra teoriei politicului	6	709
BUSUIOC Aneta, Momentul teoretic în conducerea vieţii sociale	3	229
CHEŢAN Octavian, Consecvenţă şi înaltă principialitate comunistă	7	819
ENE Haralambie, Aspecte ale mecanismului autoreglării în sistemele sociale	5	573
EPURE Gh., Conţinutul concret-istoric al conceptului de egalitate socială	12	1495
FLOREA Elena, Gîndirea teoretică angajată şi cercetarea filozofică	7	823
FLOREA Ion, Democraţia socialistă şi echitatea socială	1	5
HOFFMAN O., Socialismul şi caracterul normat al relaţiilor sociale	9	1125
ION V. Dan, Să realizăm integral funcţia educativă a predării filozofiei în liceu	7	827
MATICHESCU Olimpiu, Pagini din lupta împotriva terorii fasciste, pentru apărarea vieţii militanţilor revoluţionari din lagăre şi închisori (1940—1944)	2	131
MAZILU I. Dumitru, Coordonate ale conducerii vieţii sociale	5	561
MELEŞCENKO I. S (Leningrad), Unele probleme sociale ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice	9	1137
MIHULEAC Emil, Conducerea şi ştiinţa conducerii în general şi obiectul acesteia, în special	8	989
MIHULEAC Emil, Note despre studiul previziunii — ca atribut al conducerii	11	1393
MITRĂNESCU Liviu, Responsabilitatea noastră de educatori comunişti	7	826
PÂNZARU Petru, Cîteva consideraţii privind bazele filozofice ale psihologiei sociale	9	1117
PIETRARU Ion, Ştiinţa politică şi acţiunea politică — dimensiunile şi determinismul acţiunilor politice	5	543

	Nr.	Pag.
PIETRARU Ion, Dimensiuni epistemologice şi axiologice ale conceptului de acţiune politică	11	1363
POPA Cornel, Ideologie, ştiinţă, acţiune	10	1237
POPESCU Vasile, Atitudinea morală faţă de muncă. Coordonate şi perspective	9	1105
PUNI Simion, Scop — acţiune—finalitate	2	121
ROMAN Valter, Revoluţia ştiinţifică-tehnică, revoluţia tehnico-militară şi implicaţiile lor politice	11	1375
SCHATTELES T., Unele contradicţii în teoria previziunii economice şi căile posibile de soluţionare	12	1519
TRĂSNEA Ovidiu, Reflexii asupra stadiului actual al teoriei politice	1	17
TRĂSNEA Ovidiu, Filozofia politică şi ştiinţele politice	10	1253
TULEA G., C. W. Mills şi sociologia americană contemporană	6	731
ZAMFIR Cătălin, Discursul normativ şi discursul explicativ	6	693
ZAMFIR Cătălin, Trei nivele ale teoriei sociologice	3	249
ZAMFIR Elena, Consideraţii asupra conceptului de funcţie în ştiinţele sociale	5	583
Discuţii		
MORIN Edgar, Natura societăţii (Franţa)	6	743
PEATNIŢCHI I., Concepţia sistemică şi relaţia biologic-social. Reflecţii pe marginea articolului lui Edgar Morin	6	753
SZÖCS Iosif, Note despre dinamica structurii sociale	10	1295
Comunicări		
FLOREA Elena, Aspecte ale conştiinţei patriotice socialiste	8	1043
Consultaţii		
DEACONU Victor, Cu privire la clasificarea legilor dezvoltării sociale	11	1477

NUMĂR CONSACRAT ANIVERSĂRII A 50 DE ANI DE LA ÎNFIINŢAREA PARTIDULUI COMUNIST ROMAN

STUDII ŞI ARTICOLE

	Pag.
DUMITRU GHIŞE, Omagiu	4	359
ILIE RĂDULESCU, Activitatea ideologică — domeniu fundamental al conducerii societăţii de către Partidul Comunist Român	4	363
ION MITRAN, Spirit creator în construcţia socialistă	4	381
OVIDIU TRĂSNEA, Perfecţionarea conducerii sociale şi procesul decizional	4	395
MARIA POPESCU, Determinism şi conducere socială	4	405

	Nr.	Pag.
ION CETERCHI, Partidul Comunist Român, promotor al legalității socialiste	4	417
ION GOLIAT, Politica Partidului Comunist Român de promovare a științei	4	427
C. I. GULIAN, Partidul Comunist Român și problema dezvoltării personalității	4	439
NICULAE BELLU, Omul în revoluția socialistă	4	449

COMUNICĂRI

ATHANASE JOJA, Silogismul acțiunii	4	463
PAVEL APOSTOL, Marxismul creator contemporan în activitatea teoretică și practică a Partidului Comunist Român	4	469
CONSTANTIN BORGEANU, Filozofia și conceptul de educație socialistă a partidului nostru	4	473
NICOLAE S. DUMITRU, O categorie fundamentală pentru autoreglarea praxisului socialist	4	479

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

Al. TĂNASE, Cultură și umanism (V). (Pe marginea celor 4 volume apărute din *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate* de tovarășul Nicolae Ceaușescu)	4	487
RADU PANTAZI, *Nicolae Ceaușescu. Personalitatea și filozofia sa politică* (Însemnări pe marginea cărții lui Michel P. Hamelet: *Nicolae Ceaușescu, avec ses textes essentiels*, Paris, Seghers, 1971)	4	497

FILE DE ISTORIE

AUGUSTIN DEAC, Preocupări programatice în Partidul Socialist din România după primul război mondial. Declarația de principii din 9/22 decembrie 1918	4	501
DAMIAN HUREZEANU, Problema elaborării unei strategii de stînga în anii avîntului revoluționar din România (1918—1921).	4	511
GHEORGHE MATEI, Aspecte ale procesului de creștere și de maturizare politico-ideologică a Partidului Comunist Român (1921—1933).	4	525

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

GULIAN C. I., Conceptul de situație în antropologia filozofică	6	719

Comunicări

Colocviu internațional de antropologie filozofică

ANGHELOV Ștefan, (R. P. Bulgaria) Determinism, libertate și responsabilitate a personalității umane	1	41

	Nr.	Pag.
BOTEZ Angela, Imaginaţia creatoare — procedeu al spiritului uman de pătrundere în necunoscut	1	71
CERNEA Mihail, Determinismul social şi motivaţia acţiunilor individuale	1	77
GRIGORIAN B. T., (U.R.S.S.) Despre principiile filozofice ale activităţii creatoare a omului	1	43
KAHABEADZE Z., (U.R.S.S.) Omul — maşină?	1	65
MÎSLIVSCENCO A. G., (U.R.S.S.) Problema libertăţii interioare	1	57
PEATNIŢCHI I., Particularităţi temperamentale şi determinismul stilului de creaţie	1	83
Discuţii		
van PRAAG J. P., (Olanda) Cîteva idei fundamentale cu privire la antropologia şi ontologia umanistă	2	165
ESTETICĂ		
MORAVSKI Ştefan, (R. P. Polonă) Cu privire la concepţiile estetice ale lui Franz Mehring	10	1277
Discuţii		
MATEI Dumitru, Observaţii asupra progresului artistic	8	1031
Comunicări		
BREAZU Marcel, Cu privire la conceptul de educaţie estetică	8	1051
Consultaţii		
TODEA Georgeta, Structuralismul şi creaţia artistică	5	669
FILOZOFIA ŞTIINŢEI, GNOSEOLOGIE, METODOLOGIE		
FLONTA Mircea, Necesitatea legilor ştiinţei şi problema inducţiei	2	143
FLONTA Mircea, Nivelele cunoaşterii şi scara modalităţilor	7	843
IRIMIE Ion, Informaţia ca reflectare a reflectării	3	261
IRIMIE Ion, Formele redondenţei şi principiul plusului de informaţie	9	1157
SĂHLEANU Victor, Ontologia şi metodologia „universului informaţional"	9	1147
TONOIU Vasile, Semnificaţia epistemologică a fenomenologiei deschise	11	1405
TUDOSESCU Ion, Imanenţă şi tranzitivitate în definirea cauzalităţii	8	1003

Nr. Pag.

Discuții

NIEL André (Franța), Elemente pentru o metodă de studiu al textelor utilizînd deopotrivă analiza structurală lingvistică a povestirii și analiza fundamentală 3 285

Comunicări

RESTIAN Adrian, Informație minimă, semnificație maximă 9 1229

Consultații

GRECU Constantin, Reducție și explicație 7 929

LOGICĂ ȘI ISTORIA LOGICII

CONSTANTINESCU Mircea, Perspectiva modernă asupra unei teme de logică clasică : valoarea silogismului 7 869
JOJA Ath., Modalitatea în cosmologia aristotelică 7 829
PÂRVU Ilie, Construcția semantică a logicii inductive (I) 10 1263
PÂRVU Ilie, Construcția semantică a logicii inductive (II) 11 1421
POPA Cornel, Definițiile operaționale (I) 7 853
POPA Cornel, Definițiile operaționale (II) 8 1017

Comunicări

ENESCU Gh., Patru probleme ale logicii moderne 7 889
NOICA Constantin, Despre ideea de proporție și funcția ei logică 7 899
VIERU Sorin, Silogistica asertorică și logica predicatelor 7 879

AXIOLOGIE

GRÜNBERG Lüdwig, Valorile în fața măsurării 1 27
SPERANTIA Eugeniu, Munca sub aspect axiologic 3 235

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

BĂDĂRĂU Dan, Componența geografică în enciclopedismul lui Dimitrie Cantemir. Text inedit. 12 1539
BERINDEI Dan, Programul mișcării revoluționare din 1821 . . . . . 6 791
BULIMAR M., Activismul ca ideal cultural la Tudor Vianu 10 1313
DUMITRESCU Petre, Critica teleologiei în opera lui P. P. Negulescu 8 1087
ISAR N., Un moment ideologic important în lupta poporului român pentru dreptate socială și libertate națională 5 649

	Nr.	Pag.
LUCACIU Petru, Dan Bădărău — erudit de factură clasică, promotor al materialismului dialectic	12	1547
MARICA George Em., Preocupări filozofice, psihologice și sociologice la G. Bariț	3	305
SMIRNOV Ioana, Umanismul lui P. P. Negulescu	8	1079
VAIDA Petru, Umanismul lui Cantemir și problema conștiinței morale	5	661

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BELLU Niculae, Caracterul de sistem al eticului în filozofia hegeliană	5	597
BELLU Niculae, Conceptul de practică la Kant	9	1171
IACOB Eugen, „Sînt, exist, acest lucru e sigur; dar cît timp? Atît timp cît gîndesc"	12	1579
MANOILESCU Alexandru, Considerații asupra poziției istorice a filozofiei carteziene	12	1571
NOICA Constantin, Categoria limitației la Kant și în gîndirea modernă	2	155
STAHOVSKI Nadejda, Valoarea metodologică actuală a teoriei hegeliene a conceptului	3	269

Comunicări

BANU Ion, Filozofia socială, magie și limbaj grafic în Hong-fan	9	1217

Discuții

GHIȚĂ Simion, Istoria filozofiei și istoria culturii	9	1201
GOGONEAȚĂ Nicolae, Explicații și valorizare în istoria filozofiei	9	1195
MATEI Dumitru, „Actualitate" și „valoare" în aprecierea sistemelor de gîndire	9	1213
TOMOIAGĂ Radu, Dat și fapt în istoriografia filozofică	9	1207

Consultații

VALENTIN Al., Hegel, precursor al filozofiei marxiste	12	1597

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

BELLU Niculae, De ce filozofăm?	2	183
BOGDAN J. Radu, Un moment important în epistemologia anglo-saxonă (Reflecții pe marginea confruntării Kuhn-Popper)	7	907
LIICEANU Gabriel, Dialog între rătăcire și întoarcere	5	613
RĂCEANU Ileana, *Eul* la Karl Jaspers	5	627
SOMMER Radu, Reflecții asupra operei	6	783
SPERANȚIA Eugeniu, „Conceptul" și „ideea" de carte	8	1057
TĂNASE Al., Cultură și umanism (III)	2	171
TĂNASE Al., Cultură și umanism (IV)	3	319
TĂNASE Al., Cultură și umanism (VI)	6	775

	Nr.	Pag.
TĂNASE Al., Cultură şi umanism (VII), Pace-Dezarmare-Umanism	10	1301
VARGA Ovidiu, Cu Hegel şi Beethoven despre specificitatea artei sunetelor	8	1063
WALD Henri, Reabilitări filozofice	11	1463

CRONICA IDEILOR

BERAR Petru, Ideea contemporană de ateism şi dificultăţile fideismului	2	203
BRUCĂR Miana, Lucien Goldmann şi structuralismul genetic	12	1549
CULEA H., Formalismul sistemului sociologic gurvitchian	1	99
DATCULESCU Petre, Tendinţe noi în psiho-sociologia americană a organizării	10	1347
FLOREA Elena, Tipologia naţiunii. Principalele puncte de vedere	2	193
MUREŞAN Elena, Note critice asupra concepţiei tehnocratice	11	1453
TERTULIAN N., La originile gîndirii estetice a lui Georg Lukàcs	7	941
TONOIU Vasile, Filozofia deschiderii la experienţă	3	329

OPINII DESPRE CĂRŢI

BAGDASAR N., Un eseu despre existenţialismul francez	5	643
CIURDARIU Mihai, „Contradicţia" lui Maiorescu sau de la Adevăr la Creaţie	1	89
FLOREA Elena, O nouă abordare teoretică a problematicii naţiunii	11	1447
FRĂTEANU Vasile, O carte de estetică	10	
MATEI Dumitru, Prospecţiune în metodologia esteticii filozofice marxiste	10	1337
MAZILU Dumitru, O cercetare remarcabilă cu privire la rolul, sensul şi perspectivele naţiunii	11	1437
STAHL H. Henri, Comentarii la o nouă carte de sociologie	12	1529

COMENTARII CRITICE

BERAR Petru, Raportul dintre idealism şi fideism în lucrarea lui Lenin „Materialism şi empiriocriticism"	8	1069
RUSU Constantin, Cu privire la interpretarea unui text din ideologia germană	6	765

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ACHIM Mihu, Sociologia şi productivitatea	12	1629
CERNEA Mihail, Progrese metodologice în sociologia familiei	3	345
FERARIU Elena, Probleme actuale ale tineretului	5	677
FLORIAN Alexandru, Logicul şi istoricul în metodologia contemporană	6	799
GEORGESCU Ştefan, Cîteva consideraţii despre o carte nouă de teorie a politicii	1	111
HUREZEANU Damian, Militantism şi dimensiune istorică	8	1093
KATZ Ana, Constructivismul dialectic şi dialectica marxistă	12	1629
ZAMFIRESCU Vasile, Din istoricul eticii ştiinţifice	2	221

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ, NOTE

	Nr.	Pag.
Al doilea Congres Internațional Leibniz	12	1613
Cu privire la cel de al VII-lea Congres Internațional de estetică	11	1487
HÜLLE Marie Elisabeth, Congresul Hegel la Stuttgart (Stuttgart)	1	115
JOJA Ath., Un plagiat	3	349
O inițiativă a documentării filozofice (M.C.)	7	965
Sesiuni închinate semicentenarului Partidului Comunist Român (1921—1971)	6	805
Solemnitatea înmînării titlului de doctor honoris causa a Universității București savantului elvețian Jean Piaget	12	1613
Un memorabil eveniment științific: Al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei (*M. Ciudariu, R. J. Bogdan, Cornel Popa, Victor Săhleanu*)		
N. BAGDASAR	5	681
P. V. KOPNIN	8	1099
Index alfabetic	12	1659

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, où à ses représentants à l'etranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Collège de rédaction : CRIZANTEMA JOJA, S. M. MILCU, Gr. C. MOISIL, ROMAN MOLDOVAN, O. ONICESCU, D. PIPPIDI, S. ŢIŢEICA, **Recherches sur la philosophie des sciences**, 1971, 669 p., 38 lei.

ATH. JOJA, **Recherches logiques**, 1971, 546 p., 35 lei.

Sous la direction de ATH. JOJA, **Recherches sur l'Organon**, 1971, 173 p., 17 lei.

Contribuţii la sociologia culturii de masă, vol. *II* : sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

AMMONIUS STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel**, însoţite de textul comentat. Traducere, cuvînt înainte, note şi comentarii de Constantin Noica, 1971, 213 p., 13,50 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei ; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei ; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei ; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptul sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

G.W.F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, partea a II-a, **Filozofia naturii**, Franceze Constantin Floru, 1971, 583 p., 36 lei.

I. PEATNITCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediţie îngrijită cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACŞU, **Transpunere şi expresivitate scenică** 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 18, *12*, P. 1491—1666, BUCUREŞTI, 1971

I.P.I. — c. 3037

43 503

Lei 20.—

TOMUL 18, 12, 1971 REVISTA DE FILOZOFIE